

---

---

Gérard Heuzé et Monique Selim (éds)

# Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine



---

---

KARTHALA

**POLITIQUE ET RELIGION  
DANS L'ASIE DU SUD CONTEMPORAINE**

Collection « Hommes et Sociétés »

*Conseil scientifique* : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)  
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)  
Jean COPANS (EHESS)  
Georges COURADE (MSA, ORSTOM)  
Henry TOURNEUX (LACITO-CNRS-ORSTOM)

Couverture : Pèlerinage de « guerre sainte » de nationalistes hindous à  
Hajimalang, Thane, 1996. Photo : Gérard Heuzé.

© Éditions KARTHALA, 1998  
ISBN : 2-86537-820-9

**Gérard Heuzé et Monique Selim (éds)**

**Politique et religion  
dans l'Asie du Sud  
contemporaine**

**Éditions KARTHALA  
22-24, boulevard Arago  
75013 PARIS**

## Des mêmes auteurs

### G. Heuzé

#### \* Chez l'Harmattan

- La grève du siècle (1989)
- Iran au fil des jours (1991)
- Où va l'Inde moderne ? (1993)
- Entre émeutes et mafias (1997)

#### \* Chez d'autres éditeurs

- Travail et travailleurs en Inde, Nantes : LERSCO, 1987
- Ouvriers d'un autre monde, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1989
- Travailler en Inde, Paris : Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1992
- Pour une nouvelle compréhension des faits et des hommes du secteur non structuré, Paris : ORSTOM, 1992
- Les conflits du travail en Inde et à Sri Lanka, Paris : Karthala, 1993 [en collaboration avec L. Jagga et M.J.Zins]

### M. Selim

#### \* Urbanisme et réhabilitation symbolique

- Anthropos, 1984, L'Harmattan, 1993
- [en collaboration avec G. Althabe et B. Légé]

#### \* Urbanisation et enjeux quotidiens

- Anthropos 1985, L'Harmattan, 1993
- [en collaboration avec G. Althabe, M. de la Pradelle et C. Marcadet]

#### \* Une entreprise de développement au Bangladesh. Le centre de Savar, l'Harmattan, 1989

- [en collaboration avec B. Hours]

#### \* L'aventure d'une multinationale au Bangladesh. Ethnologie d'une entreprise. L'Harmattan, 1991

#### \* Salariés et entreprises dans les pays du sud. Karthala, 1995

- [en collaboration avec R. Cabanes et J. Copans (éd.)]

#### \* Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain,

- Marché, Socialisme, Génies. L'Harmattan, 1997
- [en collaboration avec B. Hours]

## **Religion, politique et imaginaires de la modernité: l'exemple de l'Asie du sud**

Gérard Heuzé et Monique Selim

*Pour une approche différente*

Ce volume rassemble les textes de quatre auteurs français, d'un belge et d'un britannique, portant sur les mouvements politico-religieux en Inde, au Bangladesh et au Pakistan contemporains. L'hindouisme, l'ensemble religieux le plus dépolarisé de la planète et un islam dont les obsessions unitaires explicites cachent de très sérieux clivages en sont les objets centraux ; ils concernent à eux deux plus de 90 % des 1200 millions d'habitants de l'Asie du Sud. Avant le Maghreb ou le Moyen Orient, la péninsule pourrait ainsi devenir le lieu d'une victoire de mouvements politico-religieux sur les partis plus ou moins équivoquement laïcisans qui sont actuellement au pouvoir.

Si les auteurs s'attachent à saisir de l'intérieur les logiques qui animent ces mouvements politiques à l'étiquette religieuse, leur point de vue s'écarte sensiblement d'une lecture 'internaliste' aux espaces religieux considérés, lecture qui verrait dans les séparations et les exclusions revendiquées une sorte de développement 'naturel' des préceptes originels, des messages ou des principes qui ont fondé les religions. C'est une option délibérée. La perception 'culturaliste', qui pose la stabilité et l'homogénéité des pratiques religieuses comme postulat de base, en inférant souvent que les caractéristiques de ces dernières, voire les valeurs affichées par les élites les plus visibles au sein de chaque ensemble, constituent l'explication ultime et déterminante des bouleversements du champ et de la pratique politique, nous paraît en effet globalement fautive, quand elle ne se révèle pas d'une singulière nocivité. Cette perception est tout d'abord

démentie par l'existence de phénomènes parallèles et de mouvements qui s'empruntent méthodes et principes dans le cadre de religions et d'ensembles socio-religieux disjoints, voire hostiles. Au sein de chaque ensemble culturo-religieux, en revanche, des masses d'électeurs, des courants de pensée et des couches sociales demeurent imperméables aux rhétoriques et aux activités politico-religieuses.

Dans l'Asie du Sud contemporaine, la pratique religieuse demeure une donnée fondamentale, quotidiennement et intimement associée aux pratiques sociales les plus diverses. Se référer à la religion dans les assemblées élues ou lors de cérémonies officielles sont des pratiques qui n'offusquent personne alors que les élans religieux, réformismes, appartenances sectaires et sentiments communautaires constituent le bien commun de presque tous, y compris de membres des élites les plus sophistiquées. Tout cela n'a généralement rien à voir avec les mouvements de formation déjà ancienne, mais d'éminence plus récente, qui veulent faire fusionner des formes très spécifiques de pratique et de philosophie religieuse avec un éventail étroit de comportements et de doctrines politiques et qui fondent, partiellement ou centralement, leur popularité sur des pratiques variables, au rang desquelles l'exclusion d'autres groupes socio-religieux. Ceux qui font leurs prières ou leurs *pujas* régulièrement ne suivent pas toujours les dérives de l'extrémisme politico-religieux. C'est que les mouvements politiques de masse sous-tendus par des rhétoriques et des symboles de ralliement religieux mettent en cause, quand ils ne les nient pas systématiquement, les principes dominants qui ont ordonné la pratique religieuse antérieure ; ils choisissent leurs références parmi des courants minoritaires avant de les mélanger à d'autres éléments au point de les rendre méconnaissables. Des bouddhistes ont subi dans la région le même genre d'évolution, comme le démontre l'exemple de la guerre 'ethnique' à Sri Lanka.

Pour reprendre et renforcer ces réflexions préliminaires, trop nombreux et sûrs d'eux-mêmes nous paraissent les commentaires qui prétendent faire l'analyse des mouvements politico-religieux ...en usant de manière plus ou moins naïve de leurs propres termes, qu'il s'agisse de mettre en avant la continuité et l'homogénéité de leurs cultures ou de celles de leurs adversaires ou encore de caractériser et de représenter l'Occident et la 'modernité'. La distance, variable et infiniment modulable mais toujours essentielle et fondatrice qui sépare un discours de cohérence identitaire -surtout s'il est combiné à de multiples formes de propagande politique- de la réalité des mouvements, de leurs actions et de leur insertion, est bien souvent complètement oubliée ! Il nous semble donc qu'il faut d'abord refuser d'essentialiser l'hindouisme, l'islam et d'ailleurs aussi le monde 'euraméricain' ou 'la modernité' si l'on veut comprendre leurs développements contemporains. Dans ce champ géographique particulier, la multiplicité des vécus, des intérêts, des systèmes

relationnels et des expériences historiques s'est d'abord incarnée à l'intérieur de ces immenses globalités que sont l'islam et l'hindouisme. Elle s'est incarnée en une multitude de courants, de voies, de pratiques, de sectes, de cultures sectorielles qui continuent de constituer des ensembles vivants de pratiques religieuses. Généralement les contradictions internes sont ou furent la base de conflits violents. L'unité quasiment animiste que l'on entend parfois prêter à "l'Occident moderne" est aussi fictive que celle des grandes religions précitées et n'est pas d'un ordre différent. En Asie du Sud, dans toutes les régions et les sous-ensembles religieux avec des inflexions diverses, les pratiques hindoues et musulmanes, souvent évolutives, ont en outre interféré depuis des siècles les unes avec les autres. Les cultures, langues, micro-systèmes politiques et socio-religieux forment au niveau local des sphères peu dissociables. Il serait sans doute trop simple mais il ne serait pas absurde de prétendre que, dans cette partie du monde, tout islam est peu ou prou 'hindouisé' et que tout hindouisme intègre une expérience, des pensées et des pratiques musulmanes. L'influence de la colonisation, par ses administrateurs, missionnaires, éducateurs, militaires et marchands, fut et reste déterminante sur une partie de la scène contemporaine, au centre de laquelle surgit le politico-religieux. Il serait certainement à la mode de parler d'autres chose. Il est malheureusement impossible de minimiser l'impact, de plus en plus compliqué mais essentiel, de cette relation de domination politico-culturelle que fût la colonisation. On retrouve chez tous les acteurs des mouvements politico-religieux contemporains de la région, et les plus imbus de 'pureté indigène' ne devraient tromper qu'eux-même, les influences des idées, des systèmes de classement et des méthodes d'organisation de l'Angleterre, et plus largement de l'Europe du XIXe siècle. D'autres logiques de 'modernité' sont venues par la suite s'ajouter à cet apport initial.

Pour la première fois dans l'histoire de la région, peut-être, personne n'échappe plus à l'influence de modes de pensée et de systèmes de classements externes 'modernes', ou affichés pour tels. Des phénomènes de masse, inconnus jusqu'alors, se propagent. Au sein des relations entre les grands ensembles religieux, une tendance séculaire, fortement accusée depuis quinze ans, menace les syncrétismes, les interactions lentes, les systèmes d'appropriation, les régulations des influences réciproques. La manière dont une hybridation partielle, mouvante et fréquemment évolutive des ensembles culturo-religieux -qui n'évita d'ailleurs jamais traumatismes et violences- tourne aujourd'hui à la tératologie ou à l'affrontement de blocs unidimensionnels est au centre de l'approche des mouvements politico-religieux contemporains. Ils apparaissent souvent dans ce cadre comme les symptômes et les catalyseurs d'une évolution dont ils ne contrôlent ni les tenants ni les aboutissants. C'est fréquemment

parce qu'un islam durci, reconstruit en cohérence absolue par des personnages ambivalents rencontre un hindouisme globalisé, constitué en sujet en regard des dérives du précédent dans le cadre du traumatisme colonial, puis absolutisé aux sources du nationalisme, que l'un et l'autre se radicalisent sans cesse. C'est parce que chacun batit des fantasmes affolants de l'Autre que la scène arbore des aspects hystériques. C'est aussi, enfin, parce que tous empruntent, plus ou moins discrètement et en prétendant souvent le contraire, aux catégories et aux modes d'organisation modernistes, d'une 'modernité' elle aussi spécifique, durcie, ontologisée et sans cesse simplifiée dans ses fuites en avant, que de petits partis excentrés en viennent à occuper le devant de la scène en en faisant le lieu d'un affrontement bipolaire.

Volontairement comparatiste, la problématique placée au fondement de cet ouvrage tente donc d'élaborer une analyse en termes d'articulations entre différents champs: rapports sociaux liés aux évolutions économiques locales et mondiale ; forces politiques issues des indépendances et de plus en plus distantes des univers hétérogènes qui les ont portées au pouvoir, univers qui incluait des éléments populaires comme des membres de l'élite, des citoyens ordinaires comme des militants engagés. Cette distance de plus en plus grande vis-à-vis des forces politiques classiques suscite le désir d'idéologies à la fois rénovatrices et réparatrices (et/ou) de reprises dogmatiques et unilinéaires ; croyances religieuses devenues la matrice principale de recherche de la construction identitaire pour des groupes ne trouvant plus dans la théorie et la pratique actuelles de la nation des réponses adaptées. Le prise en compte de la totalité du champ social, économique, politique et religieux vise à expliquer les mouvements qui déchirent mais aussi transforment le sous-continent. Les interprétations doivent donc trouver un équilibre pertinent entre le dévoilement d'imaginaires anciens dans l'histoire des sociétés, dont les inflexions spécifiques en Inde, au Bangladesh et au Pakistan renvoient à un fonds commun social et symbolique essentiel et les facteurs qui, dans la conjoncture actuelle, se détachent et confèrent à certains éléments de ces représentations une amplification extrême, allant jusqu'à la demande et la mise en oeuvre d'une amputation de la société d'une partie de ses membres

### *État, nation, religion*

Il paraît difficile et bien peu productif d'analyser les mouvements politico-religieux contemporains de l'Asie du Sud avec des catégories telles que l'"intégrisme" ou le "fondamentalisme". Outre leur ethnocentrisme plus ou moins naïf, puisqu'elles se réfèrent à des concepts étroitement catholiques et protestants, n'ont-elles pas pour

caractéristique première de suggérer que nous avons affaire de manière univoque ou centrale à des mouvements de réassertion religieuse, des 'retours' de la religion au centre de la scène récusant sans nuances les émancipations récentes et le "développement"? Il s'agit aussi, pour ceux qui usent de ces catégories simplifiantes d'inférer que ces mouvements ne peuvent être que des réactions. Réactions, il y a, religion, on trouve aussi, mais l'important est bien souvent ailleurs. Ces mélanges plus ou moins sauvages, conscients et acceptés, d'expériences, de catégories et de cadres d'organisation transforment les champs politiques en accompagnant le bouleversement des sociétés. La relation continue, quoique variée, entre la construction nationale, les idéologies de la nation originaires d'Europe et les mouvements politico-religieux apparaît ainsi décisive. En Asie du Sud, la poussée des mouvements politico-religieux ne se dissocie jamais de la perspective 'communautariste'. La 'religion politique' pose toujours un problème d'appartenance en relation avec l'affirmation de l'État moderne. La genèse des 'communautarismes', les mouvements indépendantistes, l'appropriation du nationalisme par des élites restreintes, puis par des couches de plus en plus larges ne sont pas des réalités disjointes, aux éléments opposables comme le 'bien' et le 'mal'. La présence et le flou croissant d'un ensemble de processus parallèles ou intriqués, marqués dès les origines par l'ambiguïté de leurs valeurs fondatrices et l'interchangeabilité de nombreuses postures des acteurs sont au contraire manifestes. Processus séculaires qui paraissent loin d'être terminés, l'assertion des ensembles communautaires et des nations, qui se ressemblent autant qu'elles se distinguent, qui se croisent et s'entrecroisent autant qu'elles évoluent de manière parallèle, ne sont pas loin de n'exister que l'une par rapport à l'autre, se modelant sans cesse dans un jeu de miroirs, d'oppositions, de copies et d'émulations. On ne s'étonnera pas de constater combien les mouvements politico-religieux sont hantés par l'État, figure de puissance, agent d'unité, alors que dans le même temps ils récusent sa légitimité et dévalorisent son mode de fonctionnement. Dans un contexte de nationalisme parodique, à la base de nombreuses tensions et de reconstructions, des fantasmes et de multiples idéologies, un processus violent et peut-être irréversible de séparation, lui, choque ou agresse des valeurs culturelles globales, bien établies mais diversement formulées dans les différents systèmes de références. La partition de l'Empire britannique des Indes, puis la partition du Pakistan forment les arrière-fonds indépassés, par les nationalistes laïques aussi bien que par leurs ennemis politico-religieux, de l'identité collective, une identité conçue comme une régression et un traumatisme.

Convoquée à un procès de recouvrement de l'identité et de séparation de l'Autre, la référence à la culture joue un rôle central dans les mouvements socio-religieux considérés. Il s'agit de culture de

masse, réifiée, simplifiée, mobilisable, militante et cohérente. C'est à ce titre et avec ces caractéristiques qu'elle devient l'objet d'une emphase outrancière, poussant violemment chacun à se reconnaître dans des entités collectives dont la précision incantatoire est d'autant plus réitérée qu'elle dessine des ambiguïtés et des contradictions plurielles. Ce trait commun à l'islamisme et au nationalisme hindou doit être référé aux conditions objectives, liées et similaires qui ont animé les constitutions des pays en jeu, en Inde comme au Bangladesh et au Pakistan. Un État qui s'affiche "anti-communautariste" et dans une certaine mesure "laïque et 'moderne'" a donc, selon des modalités variables mais dans le cadre d'une tendance à l'équivoque plutôt croissante avec le temps, toujours voyagé avec ses contraires ou en compagnie d'éléments dissonants: notamment des codes de la famille dits 'communautaires' car associés à l'appartenance religieuse, sans ignorer l'intervention symbolique ou concrète de certains religieux dans la conduite des affaires publiques et du système éducatif. Dès l'origine, l'État-nation semble avoir mis en oeuvre une double logique, légitimant les assertions communautaires et religieuses sans percevoir les potentialités de fragmentation qu'elles recèlent et surtout la dissonance décisive qu'elles comportent face à l'affirmation d'un État instaurateur d'une 'Loi' et d'un droit unique, détaché du religieux. Cette ambiguïté de la première heure, l'affaiblissement et les limites de l'État et du droit qu'elle présuppose, constituent une des matrices originaires du déferlement des affirmations d'identités et de cultures religieuses observé de part et d'autre des frontières. Il semble bien qu'elle ait constitué le compromis nécessaire à l'intrusion de transformations sociales et politiques qui étaient loin de faire l'unanimité à l'époque de la formation des États. La nature composite, fragile et contradictoire des ensembles de pratiques qu'il paraît souvent abusif d'appeler laïques (elles ne le sont que face à certaines variétés de communautarismes ou de réaction religieuse) apparaît soudain flagrante ; elle fût longtemps placée au second plan par l'éloignement d'une grande partie des populations de la politique. Ces phénomènes étaient liés à l'imposition de régulations paternalistes, plus ou moins autoritaires, que les mouvements politico-religieux prétendent généralement renforcer ou restaurer mais qu'ils mettent au moins aussi souvent en cause. Sans que l'on puisse à aucun moment assimiler le 'peuple' et les mouvances politico-religieuses, comme ces dernières manquent rarement de le faire, on ne peut que reconnaître que les mouvements politico-religieux prennent leur essor quand les tuteurs "moraux" et "éduqués" de la nation post-coloniale cèdent le pas à des classes politiques disparates, agissant plus ou moins en contradiction avec les règles qu'elles prônent, mais qui sont peut-être aussi plus représentatives des nations qu'elles prétendent diriger.

Aussi l'islamisme *bangladeshi* comme le nationalisme hindou peuvent-ils de leur point de vue prétendre se substituer à l'État, réparer

ses défaillances, pallier sa corruption, etc. Cet affrontement à un Etat minorisé et décrié conduit sans médiation aux thèmes de la nécessité d'une transformation radicale (hindouiste, islamique) de la société, restaurant la justice sociale et mettant fin à l'oppression'. Les pratiques militantes de la Shiv Sena et du Jamaat-i-Islami sont à cet égard éloquentes: bienfaisance, solidarité, travail social, aide aux démunis, secours apportés à l'occasion de grandes catastrophes naturelles caractérisent l'intervention des deux partis politico-religieux avides de démontrer leurs capacités à instaurer un ordre social alternatif à celui de l'Etat issu de l'indépendance et ayant conduit la société à la faillite. Dans le cas pakistanais, ces manières de faire sont partiellement depuis longtemps installées au coeur même de l'Etat sans transformer radicalement les termes de l'évolution décrite. Cultivant l'idée de 'communauté' martyre, quoique porteuse de la légitimité nationale, les musulmans sont érigés par le Jamaat-i-Islami en martyrs des hindous concrets et d'un 'Occident' plus abstrait et symbolique, ce qui garantit d'ailleurs l'omniprésence particulière de ce dernier. En Inde, la Shiv Sena et le RSS brodent depuis la partition sur le thème des hindous victimes des menées pakistanaises et dans une certaine mesure américaines. De même au Pakistan, on invoque la question du Cachemire et l'intervention indienne dans la naissance du Bangladesh en 1971. Dans ces procès réciproques chacun se perçoit en droit de "renverser l'inégalité" ou de "réparer l'injustice" dont il se sent l'objet, rejetant l'Autre, le minoritaire si menaçant, dans plusieurs types de statuts dont la variabilité contradictoire illustre très bien la mouvance des représentations politico-religieuses contemporaines: statut d'inférieur, de dominé, d'exclu ou de protégé (inféodé). Ces alternatives ne sont ni cohérentes ni tenables dans les champs politiques et les régulations sociales présentes. Elles font partie des cycles d'exaspération des nouveaux producteurs d'idéologies religieuses aux perspectives millénaristes. La violence, celle des utopies déçues et celle des candidats au pouvoir à tout prix, accompagne dans les deux cas les combats qui font d'une interprétation restrictive et 'musclée' de la culture religieuse une nouvelle aune du politique et qui débouchent sur la mise en place d'un nouveau champ politique entièrement dévasté et miné par un culturalisme identitaire et religieux.

### *Représentations hiérarchiques*

L'intégration de l'Autre dans une position subordonnée fut longtemps caractéristique des pratiques hindoues, au sens le plus extensif quoiqu'il ne faille jamais négliger les variations et les accommodements qui ont toujours existé, à ce niveau comme à bien d'autres, par rapport à la norme explicite et valorisée. Faut-il encore

rappeler que la religion de la *bhakti* (d'effusion), qui fait du salut le produit d'une attitude indépendante ou du moins autonome des castes, est depuis des siècles plus populaire et plus vivante -comme fait religieux 'hindou'- que les prescriptions brahmaniques, même si ces dernières conservèrent longtemps leur espace de pertinence et leur validité comme références. De manière révélatrice, administrateurs coloniaux et nationalistes hindous se sont trouvés longtemps d'accord pour réduire l'ensemble hindou aux étroites normes de certains systèmes de haute caste, communiant dans un culte -ou dans l'abhorration- bien contemporains de la 'Tradition'. Pendant que les premiers affirmaient de diverses manières la supériorité des normes et des pratiques 'modernes' en codifiant et renforçant les traditions indigènes, les seconds encensaient ces dernières en impulsant la réforme ou la rénovation qui devaient bientôt les remettre en cause. La volonté politique issue des indépendances, explicitement anti-hiérarchique et souvent distante par rapport à ce qui était considéré comme la 'tradition hindoue' n'est pas restée sans impact. Le développement inégal de l'instruction et de divers processus de 'modernisation' ont eu dans la région un impact plus lent et sans doute moins mal géré qu'en Iran ou au Moyen Orient mais il se révèle aujourd'hui extrêmement profond. Il est cependant loin de correspondre toujours à ce que ses promoteurs 'rationnels occidentalisés', très souvent issus des ex-castes supérieures, en attendaient. D'une certaine manière, en se situant à l'extérieur des logiques individuelles et familiales -comme le montre si bien le récent ouvrage de V. Seth- l'évolution a inscrit un fossé qui n'a fait que grandir entre un champ politique perçu comme de plus en plus décomposé et des groupes sociaux s'accrochant avec vigueur à leurs emblèmes identitaires et statutaires.

Le rapport aux représentations hiérarchiques, qui est indissociable d'une conception plus large de l'ordre social, est un domaine où les discours d'intentions sont particulièrement virulents et les propos agressivement cohérents, l'ensemble des rhétoriques des grands acteurs du champ politique apparaissant de plus en plus en porte-à-faux avec les pratiques sociales. Islamistes et nationalistes hindous semblent porter seulement les tensions un peu plus loin que les autres à ce propos. Les nationalistes hindous ont incarné dès l'origine une ambiguïté particulière, puisqu'ils associaient la volonté de moderniser, d'unifier et de renforcer la nation, ce qui en fit dès l'origine des 'modernistes' plus ou moins paradoxaux, au souci de sauver ce qu'ils idéalisaient dans l'ordre hiérarchique ancien. Dans la pratique, nationalistes hindous et islamistes ne réussissent pas à incarner, ou seulement de manière brève et autodestructrice, les hiérarchies ou les ordres sociaux rigides -constructions théoriques bricolées à partir du durcissement de références choisies au sein des 'cultures' de référence ou indigénisation de modèles hérités des missionnaires et des

administrateurs coloniaux-qui leur paraissent devoir souligner ou compenser les transformations ou l'accumulation de puissance dont ils rêvent par ailleurs. L'allure exacerbée, quasi incantatoire, de leurs plaidoyers en faveur de la tradition et de l'homogénéité culturelle en témoigne. Ils se sont livrés par ailleurs à des 'inventions de traditions', qui constituent dans la région un phénomène si marquant depuis le XIXe siècle. Ils sont même allés jusqu'à construire des utopies totales, comme cet ordre des *varnas* débarrassé de l'intouchabilité qui enchanta durant des décennies les théoriciens du RSS et d'innombrables traditionalistes modérés en même temps que le Mahatma Gandhi. Enfin, mais cela semble plus vrai dans les cas indiens et pakistanais que dans les exemples étudiés au Bangladesh, ils empruntent un peu partout des éléments pour reconstituer des systèmes ordonnés qui se dérobent sans cesse, excitant leur exaspération.

Le processus central qui gît sous ces évolutions paraît être le passage de notions complexes et dépolarisées de l'identité, inscrite dans des continuums hiérarchiques et autres, à des affirmations unidimensionnelles de l'identité collective, de plus en plus souvent et brutalement soulignées par des assertions de nihilisme autocentré, des quêtes héroïques et des recherches de martyres mettant en scène diverses valorisations de l'individualisation. Cette évolution, n'induit pas nécessairement l'association du politique et de la religion qui apparaît plutôt comme un sous-produit potentiel mais de plus en plus courant. Cependant le passage, partiel, imparfait et contradictoire, des identités complexes aux formes 'modernes', si vantées, de la socialisation, est aussi marqué par la désuétude des représentations socio-cosmiques de l'univers mises en cause. Au Bangladesh, la mise en situation (imaginaire et réelle) des ordonnancements hiérarchiques présente une singularité, une tension travaillant toujours les rapports sociaux structurés par des représentations statutaires et les idéaux égalitaires de l'islam, tension à laquelle s'est ajoutée après l'indépendance acquise en 1971, l'affichage d'une délégitimation de la différence religieuse en regard du politique. Les contradictions sont devenues de plus en plus flagrantes entre une mythologie indigène axée sur l'intégration égalitaire de l'Autre et des politiques concrètes qui ouvrent dès 1975 la voie royale aux partis musulmans extrémistes.

### *Economie, politique et représentations religieuses*

Les systèmes de représentation et les modalités d'action des mouvements et des partis politico-religieux sont tributaires du contexte matériel de la production et de la reproduction. La thèse rebattue qui veut que les dérives religieuses soient un simple sous-produit du sous-développement, de la pauvreté ou du retard économique est par contre

infirmée selon des modalités variables dans tous les cas approchés. On se rappellera avec profit que le mouvement politico-religieux le plus violent de la période récente, le soulèvement d'une partie de la jeunesse sikh contre l'État indien, s'est déroulé dans l'une des plus riches provinces de l'Union, les groupes les plus pauvres de la région concernée restant le plus souvent à l'écart du mouvement.

S'il n'existe pas de relation directe et univoque entre la situation économique et les mouvements politico-religieux, il ne manque pas cependant d'interférences et de cheminements. Pour comprendre les évolutions actuelles, il faut donc revenir sur la composition sociologique des mouvements. Ils semblent avoir tous à leur point de départ la rencontre, plus ou moins conflictuelle et consciente, de personnalités issues d'élites traditionnelles déchués ou/ et de classes dominantes mises sur la touche et de jeunes plus ou moins influencés par les idéaux 'modernistes', issus de milieux intermédiaires, qui ont raté leur insertion dans l'administration coloniale (au temps du *Raj*) ou dans les grandes entreprises et le secteur public contemporains. Autour de ces noyaux d'idéologues et d'organiseurs qui vont opérer une lente fusion, viennent bientôt s'agréger des étudiants (plutôt en sciences), des petits commerçants, des membres de groupes sociaux inquiets pour leur statut (propriétaires terriens de haute caste en Inde), puis de petits administrateurs et autres membres d'une 'classe moyenne' instable, fortement insécurisée par l'inflation, la violence politique ou la délinquance. Des instituteurs et des professeurs, et bientôt des ingénieurs viendront ensuite grossir ce groupe, essentiel, des cadres subalternes. Des ouvriers qualifiés, certains groupes artisans et paysans, mais aussi des acteurs marginalisés trouvant leur revenu dans des activités illégales, des nervis et diverses sortes de chômeurs semblent rejoindre fréquemment ensuite les mouvances politico-religieuses, ouvrant les portes des milieux populaires aux appareils politiques en formation. De vastes milieux déstabilisés de toujours, mais aussi des groupes récemment frappés par des catastrophes, des pauvres dépourvus d'instruction et de réseaux familiaux efficaces, se retrouvent plus tard dans les mouvances des mouvements, s'ils arrivent à s'inscrire dans une dimension de masse. Ils s'y intègrent pour différents motifs, souvent intimement combinés: parce qu'ils sont les 'clients' des groupes plus stables attirés par le discours politico-religieux ou bien parce que, l'État leur semblant impuissant et indifférent, ils 'essayent' toutes les possibilités offertes par le champ politique, une pratique de plus en plus répandue à l'ère des populismes. Ils trouvent aussi, de plus en plus souvent, dans les représentations et les méthodes de ces mouvements qui commencent à prendre de l'ampleur un reflet de leur propre désarroi en même temps qu'un espoir d'y mettre fin de manière définitive.

Dans le cadre d'une perspective à court terme, il ne faut point surestimer l'impact de la libéralisation économique récente. Sa relation

avec la poussée politico-religieuse se dessine en effet bien qu'elle paraisse encore assez instable et floue. L'ensemble des milieux populaires du sous-continent subissent en effet depuis deux siècles un mélange d'hyper-libéralisme et de pratiques de monopole, mal contrôlé (ou fonctionnant en couple avec) par des replis régionaux et des corporatismes auxquels la rhétorique d'ouverture économique n'a pas changé grand chose. Tous les gouvernements se sont évertués par ailleurs à freiner ou bloquer l'impact de certaines mesures réclamées par les ultra-libéraux, notamment celles qui toucheraient l'emploi.

Depuis deux décennies un chômage de plus en plus mal exorcisé occupe dans toute la péninsule une place énorme dans les représentations et les polémiques politiques, notamment parmi les jeunes générations. Son impact économique paraît ambigu. La situation matérielle, globalement meilleure qu'à l'époque des indépendances pour la grande majorité des gens, compte moins à cet égard que l'image que l'on s'en forge, facilement nostalgique ou apocalyptique, combinée de manière complexe à l'idée que l'on se fait de son statut, perceptions renforcées et infléchies par la capacité de certains agents à absolutiser ces images et ces idées dans le cadre de pratiques de masse. C'est une remarque valable pour l'ensemble des mouvements politico-religieux mais qui hante tous les champs politiques contemporains. La progression des partis politico-religieux renvoie donc à des données symboliques et imaginaires, du domaine des peurs et des fantasmes, qui jouent un rôle considérable. Leur entremêlement constant avec l'impact des crises économiques et des transformations sociales est probablement l'une des meilleures clés de compréhension des phénomènes contemporains, à côté de la prise en compte des tensions que peuvent susciter des réalités non matérielles et difficilement quantifiables, comme les modes de consommation ou la gestion de la sexualité. Dans les villes indiennes, on a par exemple remarqué que l'élévation de l'âge du mariage liée au chômage, aux effets aggravés par la généralisation de représentations puritaines et la diffusion du sida, étaient à la base de climats malsains parmi les jeunes (hantise du suicide et de l'impuissance, etc.). Si ces phénomènes ne mènent pas directement ou fatalement au développement des mouvements politico-religieux, ces derniers se montrent cependant de plus en plus capables de les utiliser à leur avantage. Les rhétoriques de l'impuissance et du mépris de soi, les fantasmes démographiques, particulièrement ravageurs en Inde, la destruction du travail comme fondement de l'honorabilité -ancienne mais récemment accentuée- rencontrent aussi les politiques de "nettoyage urbain" (expulsions de bidonvilles et autres) alors que partout une instruction semi-achevée radicalise les parcours et renforce les convictions, pour favoriser les dérives politico-religieuses, entre autres tentatives pour stabiliser les cadres de vie, ou au contraire pour en finir avec toute vie. L'exclusion de l'Autre (hindous et ahmadyas au Bangladesh et au Pakistan),

musulmans et parfois chrétiens en Inde, fonctionne alors comme un exorcisme de défense imaginaire, en regard d'un risque concret de régression socio-économique.

*L'Occident: enjeu imaginaire, appropriation et rejet*

La représentation fantasmée de l'Occident joue dans ce contexte un rôle central. Au Bangladesh, en tant que figure de la domination absolue, le 'Grand Autre' constitue le tiers indispensable qui permet aux partis islamistes radicaux de promouvoir la reconstruction d'un soi purifié et l'espoir mythique d'une autonomie retrouvée, celle espérée à l'indépendance, celle qui hante toute une frange de petites-bourgeoisies sous-continentales en quête constamment frustrée de dignité et d'autosuffisance. L'antagonisme occidental est essentiel et la 'modernité' imputée à l'Occident est le corollaire nécessaire d'un retour aux préceptes fondateurs de l'islam, aux "sources pures" du passé. Pourtant le message originel de l'islam n'a jamais évoqué la nécessité de constituer des partis centralisés et efficaces du type du Jamaat, qui appartient pleinement à ce siècle et qui a profité des 'leçons' catholiques et de l'expérience de l'État 'moderne', voire même de l'expérience communiste en matière d'organisation. Le succès que rencontrent de tels discours d'intention est autant lié à l'importance du savoir religieux assimilé au savoir moderne qu'aux pratiques de bénévolat, de secours et d'éducation des partis politico-religieux. Ces derniers proposent une promotion imaginaire basée sur des valeurs et une société alternatives, accompagnée de scories de redistribution matérielle qui constituent une sorte de valeur ajoutée. La manière dont les organisations islamistes et hindouistes se montrent concurrentes des pratiques des missionnaires et des ONG invite à la réflexion.

En Inde, les idéologies hindouistes militantes associent de même des éléments et des pratiques contradictoires. La scène paraît souvent organiser différemment les mêmes éléments, dans le cadre de problématiques peu originales. Plusieurs différences historiques et culturelles conservent une influence rémanente. Les nationalistes hindous sont les héritiers, plus ou moins indignes et conscients, d'un mouvement de réforme, qui prit souvent des allures de modernisation de l'hindouisme. Ils sont par ailleurs habités par une logique de puissance et d'efficacité qui les pousse à la fois à emprunter aux modèles et aux fantasmes 'modernes' et à récuser ce qui évoque à leurs yeux "l'arriération" et la "décadence". Ils ont enfin, dans le cadre de leur logique nationaliste exacerbée, participé à un mouvement de renaissance culturelle; plus ou moins ouvertement copié sur le modèle de la Renaissance européenne, qui veut faire de l'Inde et de sa culture, évidemment reconstruites selon des normes particulières, les sources

originelles de la civilisation, du progrès, et même des grandes inventions techniques du machinisme. Tel est l'arrière-plan idéologique du passé d'un mouvement sectaire fortement structuré comme le RSS. Le présent est plus chaotique, y compris au sein de ce dernier. L'Occident est suspecté comme allié du Pakistan, source d'amoralité et siège d'Amnesty International (qui "donne des leçons" à l'Inde sur la question du Cachemire). On ne rêve cependant que d'envoyer ses enfants dans des collèges '*english medium*' tout en s'imbibant d'un imaginaire de masse américain contemporain particulièrement peu exigeant.

Le texte de B. Piquard sur le Pakistan montre aussi que plusieurs logiques et diverses stratégies s'affrontent ou cohabitent en permanence dans la pratique islamiste et dans le cadre d'un Etat ouvertement islamique. D'un côté, il n'est plus possible d'ignorer ce qui pénètre au plus profond de soi et qui exerce en outre un pouvoir de séduction. D'un autre côté, il est d'autant plus nécessaire de l'insulter et de le présenter comme un ennemi univoque, agressif et cohérent, la séduction s'accompagnant de plus en plus systématiquement de répulsion. De telles figures d'ambivalence ont déjà été longuement étudiées dans le champ psychique. Il reste à mieux comprendre les termes de leur intervention dans le champ politique des sociétés du Sud. L'imbrication de multiples logiques et l'interaction de phénomènes disjoints sont des tendances qui doivent être soulignées. La mise en scène de l'Occident, objet de haine, est populaire parce qu'elle fait intervenir des schémas symboliques omniprésents et manichéens qui réconfortent ceux qui sont guettés par la déréliction ou le mépris de soi. Elle sert en outre à faciliter les stratégies de sous-élites frustrées et de dominés aspirant au statut de dominants.

Les partis extrémistes qui font profession de détester 'l'Occident' trouvent malheureusement rarement en face d'eux des 'Occidentaux' pour dédramatiser le débat et leur rappeler ou au moins signaler à leurs propres concitoyens, la fragilité ambiguë, voire le caractère virtuel des constructions qu'ils abominent. De telles interventions paraissent néanmoins vouées à l'échec tant les acteurs des mouvements politico-religieux parlent pour eux-mêmes, cherchant d'abord à soigner d'indicibles malaises en prenant pour instrument d'intervention concrète l'image diabolisée de l'Autre. Leur capacité de prise en compte de la contradiction est en outre extrêmement faible. La relative excentricité de l'Asie du Sud par rapport aux réseaux médiatiques et aux enjeux stratégiques évite par ailleurs pour l'instant la généralisation à son propos de discours hystériques sur l'"intégrisme" que l'on voit prendre de l'ascendant depuis quelques années en Europe à propos du Maghreb et du Moyen-Orient. Ici, l'importance d'un ensemble de données que l'on pourrait qualifier de 'symbolico-stratégiques' paraît essentielle: représentations et fantasmes mettant en scène différents types d'entités collectives, dans la perspective plus ou

moins 'moderne' de leur classement. Blocs régionaux, ensembles culturels, pays et provinces constituent les acteurs d'un jeu à la fois mouvant et absolutisant. Il connaît depuis peu, avec l'instruction et le développement des médias, une dimension de masse qui transforme cette scène imaginaire et matérielle. Cette dernière se trouve liée au glissement, ou au renversement dialectique, des thèses émancipatrices de gauche vers les perspectives identitaristes de droite ou d'extrême-droite. Nationalistes hindous et islamistes paraissant de plus en plus souvent aptes à capitaliser la charge mobilisatrice que la gauche et l'extrême-gauche, longtemps spécialistes du terrain, perdent peu à peu.

Face aux idéologies d'émancipation telles qu'elles s'expriment et interviennent dans chaque pays étudié, les mouvements politico-religieux ne restent jamais insensibles. Ils répondent certes à certaines injonctions universalistes et démocratiques par des assertions réactionnaires, prenant de manière plus ou moins frénétique le contrepied de la rhétorique 'moderniste' en la matière, mais leur pratique se caractérise aussi, et peut-être de manière plus profonde, par des ambiguïtés qui laissent parfois le champ à des pratiques évolutives. En Inde, la question de l'intouchabilité occupe une place centrale depuis un siècle. Elle ne fut évidemment pas résolue par l'abolition officielle de la pratique par la Constitution, bien que la mise en place des systèmes 'd'action affirmative' aient fini par marquer profondément le paysage social et politique. Le RSS fut dès l'origine favorable à l'intégration des "intouchables", comme éléments indissociables de la Nation plutôt qu'agents du rachat des élites comme le considérait Gandhi, mais il imposait aux basses castes des schémas politiques et une direction de haute caste. Depuis, les nationalistes hindous ont pris de plus en plus parti contre 'la caste' dans son ensemble en pratiquant cependant, plus ou moins à leur corps défendant, une politique de plus en plus ouvertement 'de caste' et en intégrant enfin explicitement des membres de basses castes dans leurs organisations. Ils ont donc tendu à s'aligner sur les faisceaux de contradictions les plus communs, portés par la culture du parti dominant. La logique fusionnelle rencontre la philosophie moniste, le discours de citoyenneté se combine à la duplicité politique et au populisme. Le décalage croissant entre les théorisations et les pratiques, et l'incapacité des partis politico-religieux à mettre en oeuvre des pratiques suivies, à ce sujet comme dans bien d'autres cadres, semble caractéristique de la période récente. C'est peut-être dans cette direction qu'il faudrait orienter la réflexion, cette 'impuissance' paraissant partagée par les gouvernements en place, alors qu'elle exacerbe, chez certains mouvements et tendances les quête de cohérence des 'cultures' et de simplification du monde.

D'une certaine manière, les termes du débat sont plus 'rudimentaires' pour les islamistes *bangladeshi*. Chez ces derniers, la

purification prenant pour référence un passé réinventé s'acharne à effacer toute trace visible d'une 'modernité' honnie. Les femmes sont les premières victimes de ce procès de destruction symbolique de l'Occident et de reconstruction islamique. Leur exclusion de la société active est revendiquée comme la première tâche de réaffirmation de soi. A propos des femmes, la Shiv Sena et le RSS apparaissent beaucoup plus ambigus. Ce sont des 'conservateurs innovants'. Ils sont certes 'réactionnaires' par rapport à certaines utopies européennes de la libération individuelle mais ce sont des conservateurs éperdus des traditions qu'ils ont récemment inventées. Ils sont innovants, au final, par rapport aux pratiques sociales de leurs milieux d'origine. Tous les partis nationalistes hindous ont par exemple des branches féminines où l'on fait de la politique et du travail social, de manière différente et séparée des hommes, mais d'une façon qui tranche sur la vie de famille ordinaire des milieux petits-bourgeois et populaires qui soutiennent ce type de mouvement, ouvrant fréquemment des passerelles sur la vie sociale. On trouve aussi ce type d'évolution en Iran et ce n'est pas le caractère 'islamique' ou 'hindou' des mouvements, mais bien plutôt les parcours qui marquent l'histoire des sociétés. Il existe ainsi des points de convergence entre les mouvements politico-religieux, des évolutions parallèles, conjointes ou en regard les unes des autres, qui n'ignorent pas les références symboliques des ensembles religieux, qui gardent une relation notable et perpétuelle à des agencements culturels délimités mais qui ne sauraient jamais s'y réduire, pas plus qu'elles ne peuvent être limitées au contexte national. La recherche du pouvoir visant à fonder des États ouvertement inspirés par des principes religieux, l'usage des projets de réédification identitaire réparant les béances introduites par les évolutions socio-économiques récentes, sont communs à tous ces mouvements.

Dans les exemples du Bangladesh et de l'Inde, les divergences se polariseraient plutôt sur l'instrumentalisation de la morale. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle la référence morale et éthique -indissociablement nouée à celle de la connaissance et du savoir- serait l'objet d'une hypostase spécifique dans l'islamisme ; l'hindouisme politique contemporain semble par comparaison plus polarisé sur les signes concrets et les emblèmes tangibles d'une identité unificatrice et extensive (qu'elle soit d'allégeance, de fusion ou de citoyenneté) se situant dans cette optique en continuité avec les pratiques culturelles du polythéisme. Il existe cependant bien d'autres facteurs derrière l'hyper-'emblématisation' de la scène indienne, qui semble se retrouver aussi au Pakistan avec la dimension communautariste, hormis le fait que l'hindouisme n'est un polythéisme que pour les doctrinaires musulmans et chrétiens. Tous les mouvements politico-religieux partagent en outre la tension interne entre des objectifs moraux incontestés dans leurs milieux de référence et des pratiques

contradictoires ou franchement ignobles au regard des mêmes critères de jugement. Les idéologies islamistes, en mettant au premier plan un travail de moralisation des esprits et en s'attaquant aux intériorités psychiques, renouent certes avec des valeurs d'abstraction (suppression des images, etc.) contenues dans l'origine de l'islam, de même que les nationalistes hindous ont de bonnes raisons de puiser dans les images héroïques des épopées ou de reprendre la pratique des *darshan* (contemplation des images sacrées) pour promouvoir leurs campagnes politiques. On ne saurait pourtant en conclure qu'il s'agit de réappropriation simple et univoque de symboles, méthodes et modes de pensée par les acteurs d'une scène depuis longtemps dominée.

### *Du sectarisme au populisme?*

D'importantes différences de styles, de mode de fonctionnement, d'organisation et d'insertion dans le champ politique existent cependant si l'on pose un regard comparatif sur des mouvements comme la Shiv Sena indienne et le Jamaat-i-Islami du Bangladesh. Les pratiques pakistanaises paraissent occuper ici une position intermédiaire. La Shiv Sena pratique la provocation en s'appuyant sur une base de masse mouvante, sans respect pour les principes, niant constamment ses discours de la veille, mais réussissant à déborder ses champs d'influence par un mélange d'*agit-prop* et d'utilisation judicieuse de toutes les dimensions de la galaxie médiatique. Le Jamaat-i-Islami apparaît parallèlement d'une remarquable étroitesse sectaire, avec ses militants besogneux, (certes secondés par des hommes de main, tout comme dans la Shiv Sena), ses discours rigoristes et sa ligne politique intangible. La différence doit certes être rapportée aux pays, aux champs d'insertion (Bombay est à l'Inde ce que New York est aux USA) et aux références idéologiques, quoique la Shiv Sena puisse faire preuve d'un opportunisme absolu dans le choix des références à côté de sa fixation sur certains emblèmes. Ce clivage n'oppose pas que des hindous et des musulmans. Au sein de l'ensemble nationaliste hindou, le RSS fut longtemps un élément sectaire et discipliné, rivé à un discours étroit et des pratiques particulières, qui ressemblait fortement à la Jamaat *bangladeshi* d'aujourd'hui. La différence reste encore sensible entre les deux générations d'organisations nationalistes hindoues, malgré l'importance des dérives populistes récentes du BJP, l'aile politique du RSS.

La popularité de la Shiv Sena est récente et fragile. Les retournements d'opinion sont devenus une constante du jeu électoral et les loyautés ne s'obtiennent qu'en offrant des avantages concrets (d'où l'accent sur la bienfaisance) ou en manipulant les tensions, ce qui explique partiellement la spirale de la violence. Au Bangladesh, la

Jamaat-i-Islami apparaît largement coupée de la plus grande partie de la société. C'est peut-être ce qui lui permet d'arborer une certaine cohérence organisationnelle et doctrinale. Les différences peuvent être partiellement expliqués par l'histoire politique nationale, et notamment la longue présence de régimes autoritaires puis de dictatures militaires au Pakistan et au Bangladesh. La Shiv Sena apparaît comme une héritière sulfureuse du Congrès, portant à la fois l'assertion et la négation de sa perception de la démocratie et constituant une illustration de la prégnance de son modèle en même temps qu'un refus de sa dégénérescence. Elle porte en tous cas, exacerbées, les tensions et les dérivés du populisme dans des sociétés en crise. Ainsi une distinction peut être opérée entre des courants qui demeurent sectaires et articulés et l'ensemble mouvant et récent de mouvements que l'on pourrait appeler le 'populisme religieux'. Les composantes de ce dernier, qui comprennent les acteurs les plus urbanisés et les plus jeunes, constituent-ils l'avenir des mouvements politico-religieux? Ils semblent en tous cas déjà capables de marquer le champ politique en diffusant les tensions hystériques qui les habitent et que la fuite en avant populiste exorcise. L'existence de tendances et de courants divers au sein de l'ensemble politico-religieux doit être soulignée. On tend beaucoup trop souvent à les considérer de l'extérieur comme les blocs que certains de leurs idéologues aimeraient construire. L'évolution potentielle d'une partie importante de cette mouvance depuis un modèle paramilitaire, sectaire, un peu scout, obsédé par la formation des cadres, à la dimension dangereusement mobile, poussée vers les extrêmes par des tensions internes, sans cesse accusées, des grandes et fragiles organisations populistes paraît constituer en revanche un signe inquiétant pour l'avenir.

## Avertissement

La translittération des termes *hindi*, *marathi*, sanskrits, bengalis, *urdu*, persans ou arabes n'est pas ici celle approuvée par les sankritistes ou les islamologues mais une francisation volontaire et relative des termes, toujours écrite en italique sauf quand les mots sont supposés être connus du grand public (bengali) ou s'ils apparaissent tout au long d'un texte (Shiv Sena, Jamaat). Les termes vernaculaires ne sont pas concernés par les règles françaises du pluriel. Dans la translittération, les e se prononcent *é*, les u: *ou*. Il n'y a pas de w, sauf s'il est reconnu d'usage international (Ligue awami), anglo-germanisme sans équivalent dans les langues en question. L'écriture de quelques mots comme Jamat-Jamaat-Jama'at, qui apparaissent localement écrits de manière fort variables sont, ainsi que charia-shariat-chariah, laissés à l'appréciation de leurs auteurs : la différence renvoie elle-même aux usages des pays concernés fort divers. Les termes anglo-indiens ont été traités de même que les vernaculaires ou étrangers (*geist*). Les fragments d'entretiens et les citations de discours sont en italique, contrairement aux citations extraites de livres. Dans ces citations en italiques les termes vernaculaires sont soulignés. Les caractères gras indiquent que l'auteur a voulu insister sur un thème ou une expression. Les deux types de citations sont encadrées de doubles guillemets(" ") L'usage des guillemets simples ('modernité') indique qu'il existe un problème de définition et une discussion sur les termes qu'il n'est pas possible d'aborder dans ce cadre. Il peut encore signifier 'manière de dire'. Les noms de partis et d'organisations sont traités à la française (Parti socialiste français, Ligue awami) sauf s'ils sont en italique, auquel cas tous les termes ont des majuscules. Une exception concerne les noms anglais de partis, toujours écrits en majuscules, mais pas nécessairement en italiques, s'ils sont bien connus (Bangladesh National Party). Des termes tels le Prophète, la Bhagavat Gita ou le Coran ont des majuscules mais les ensembles humains n'en sont pourvus que s'il s'agit de nations. Les noms de villes et de lieux (avec majuscules) correspondent aux appellations officielles actuelles, sauf exception signalée (Bombay). Les termes inconnus des lecteurs français non-spécialistes sont en principe expliqués lors de leur première introduction, ce qui explique l'absence de glossaire. Leur sens varie cependant et on pourra trouver plusieurs définitions successives. Les chiffres inférieurs à 10 sont

écrits en lettres sauf s'il s'agit de chiffres démographiques ou de pourcentages.

Nous voudrions par ailleurs remercier chaleureusement les responsables de l'Action spécifique programmée ORSTOM-CNRS commencée en 1991, Marc Gaborieau et Bernard Hours, ainsi que les institutions concernées. Une grande partie des approches de terrain ont pu être effectuées grâce aux crédits qui accompagnaient ce projet.



## **De la croyance religieuse à l'action politique. Comment devient-on fondamentaliste au Bangladesh?**

Bernard Hours

Depuis son indépendance, chèrement acquise contre d'autres musulmans, le Bangladesh est en état de crise permanente suivant les critères en usage. Au plan de l'évolution démocratique, malgré des progrès épisodiques, une fragilité chronique s'observe au delà de poches de stabilité apparente. Violences électorales, clientélisme et course aux voix sans considération de rigueur politique se poursuivent car les fractures sociales demeurent, malgré des progrès modestes mais réels durant les récentes années, liés entre autre à l'existence d'une main-d'œuvre active et bon marché sur le marché international délocalisé du travail.

Cet échec relatif du développement est vécu par une partie de la population, impatiente après 25 ans d'indépendance, comme un certain échec de l'État national, ou du moins du système politique désormais largement disqualifié dans de multiples couches de la population. On ne peut plus imputer l'impuissance de l'État à la dictature militaire passée. Les partis politiques sont les principaux responsables de cette crise de confiance grave à l'égard du système politique. Ils sont désormais identifiés à la corruption, à la violence et au mensonge sous toutes ses formes. Les marchandages électoraux, en particulier les clin d'œil en direction de l'islam, sont jugés indécentes par de nombreux bangladeshis. Les programmes politiques, ou ce qui en tient lieu, sont considérés comme une somme de promesses non crédibles par les citoyens éduqués. La base sociale des partis de gouvernement est tellement volatile qu'elle provoque une

alternance presque automatique, liée à l'usure du pouvoir, plus qu'à la qualité des projets politiques alternatifs qui sont devenus absents.

L'appauvrissement de la vie politique réelle creuse le lit du 'fondamentalisme' qui l'exploite avec beaucoup d'habileté. La perte progressive de dignité de l'État est liée à plusieurs facteurs. Tout d'abord la dépendance à l'égard de l'aide internationale aliène la souveraineté de l'État. En outre l'élan nationaliste a perdu de sa vigueur depuis 1971, même si le nationalisme laïc demeure une force majeure contre les visées 'fondamentalistes', l'incapacité à réduire les multiples inégalités sociales a érodé l'image de l'État pour tous, au profit d'une vision cynique, désabusée et clientéliste de la vie politique. La pauvreté des résultats acquis, leur fragilité rend aujourd'hui le sacrifice des héros de l'indépendance particulièrement déplacé ou amer.

C'est dans ce contexte, devenu structurel, puisque les conjonctures se répètent, que se développe le fondamentalisme au Bangladesh, et son impact politique, qui peut s'ériger, un jour, en alternative politique possible, ce qui constitue le projet du principal parti fondamentaliste, le Jamaat-i-Islami.

Comment devient-on "fondamentaliste" politique au Bangladesh aujourd'hui ? Par quels cheminements et selon quelles logiques ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, j'évoquerai tout d'abord quelques caractères de la croyance en l'islam observés auprès de croyants bangladais. Dans une seconde partie, je me propose d'identifier quelques spécificités du champ religieux fondamentaliste, analysé à partir d'entretiens avec des militants politiques et syndicaux. Je me pencherai enfin sur le processus du prosélytisme fondamentaliste, à savoir "l'invitation" à l'islam politique qui entame le processus d'adhésion et constitue la première étape de recrutement et d'identification des "soldats de la révolution islamique", militants du Jamaat-i-Islami.

## **Caractère de la croyance**

### *Qu'est-ce que l'islam pour les croyants ?*

Outre l'assistance à des réunions et prières, les croyants bangladais expriment des convictions et des représentations dont l'analyse permet d'éclairer le regard qu'ils portent sur la société et les réflexions et conduites politiques qui en découlent. On évoque ici des pratiques et des représentations exprimées dans des discours par des individus réels. Il ne s'agit pas des conduites idéales prescrites dans

les livres saints, bien que celles-ci tiennent une part importante dans ces mêmes discours.

Un certain nombre de valeurs abstraites, comme dans la plupart des grandes religions, sont mises en avant par les croyants. "*L'islam est une religion de vérité, de justice et de paix*" selon S. Alam, un fonctionnaire du ministère de l'industrie. C'est "*un style de vie complet, conforme aux enseignements du prophète*" ajoute Maulana Afaz Udia. (*maulana*: docteur de l'islam). En tant que dernière religion révélée, l'islam est présentée comme la religion la plus complète et la plus parfaite. Du fait de cette postériorité, l'islam est considéré comme "moderne" et son caractère parfait n'appelle pas d'évolution ou d'adaptation (cf. un épicier, propriétaire, titulaire d'une licence). La notion de "style de vie complet" fréquemment évoquée signifie que les valeurs fondamentales sont mises en œuvre tous les jours et qu'elles ont un impact sur la vie quotidienne. Le jeûne du *ramadan*, les prières quotidiennes, sont des pièces essentielles de ce "genre de vie" des croyants. Les règles fondamentales, les prescriptions de l'islam sont inaltérées et inaltérables pour la plupart des interlocuteurs, justement parce qu'elles sont indissociables des pratiques vécues quotidiennement.

Un commerçant de Mosijheel formule une opinion bien partagée lorsqu'il affirme : "*L'islam est une religion envoyée au peuple pour son bien-être (welfare). C'est la dernière religion, supérieure aux autres religions. je pense que l'islam, c'est la prescription qui montre aux hommes le droit chemin*".

La notion de devoir et de contrainte librement consentie est particulièrement forte dans l'islam. Comme toute chose, la liberté est un don de Dieu. Un jeune employé de firme commerciale, titulaire d'une licence, souligne : "*Je présume que l'islam peut nous procurer les solutions à tous les problèmes. C'est réellement une tâche formidable que de mettre en œuvre toutes les règles de l'islam, car notre mentalité a changé énormément*". Ce constat de l'historicité des hommes s'oppose à celui de l'immanence des règles.

La foi en Allah est moins fréquemment exprimée, peut-être parce qu'elle est plus intime que le caractère intangible des règles édictées. Toutefois, lorsque l'occasion se présente, en présence d'interlocuteurs "éduqués", l'expérience de la foi est mentionnée avec émotion et lyrisme, pour parler de pureté et de la perfection de Dieu. Plus fréquemment, et plus prosaïquement, le concept de pureté est beaucoup employé par opposition à ce qui est corrompu (impur). La "vie moderne" est par excellence ce qui corrompt et rend impur. Ainsi un jeune ingénieur souligne : "*Il est difficile de respecter les règles de l'islam dans notre vie actuelle exposée aux images de la télévision, à la musique, au cinéma. Chez moi, mon père prie dans une pièce et les enfants regardent à la télévision des séries américaines où s'étalent la violence et le sexe dans la pièce à côté*".

Les croyants interrogés expriment confiance et soumission à Dieu, qui représente la perfection. Bien loin du "fatalisme" prêté aux musulmans par l'ethnocentrisme chrétien, cette confiance n'exclut pas un engagement de chaque instant dans la vie quotidienne, dont on sait qu'elle n'est pas une sinécure pour beaucoup de *Bangladeshi*. Comme l'exprime un employé de banque de Chittagong : "*Dieu nous montre les règles d'une vie de félicité, mais tous les jours nous devons lutter pour survivre parce que trop de gens ne suivent pas la loi prescrite*".

Les caractères évoqués de la croyance en l'islam soulignent que la distance entre l'idéal religieux de la foi et la vie réelle est profonde. Elle n'est pas perçue comme une coupure qui invaliderait le message divin et oblitérerait la perspective du salut. Il s'agit d'une distance et rien que d'une distance, qui se transforme chez les plus croyants en souffrance. C'est l'indifférence et l'imperfection des hommes et leur absence d'éducation morale qui est cause du mal, pas le message divin. La conscience du désordre du monde est aiguë. C'est l'impureté des hommes qui l'explique. Seule une foi solide permet d'éviter de tomber dans l'amertume. La rigidité des prescriptions, leur caractère de discipline aident peut être à supporter le monde réel, tout en gardant en soi l'exigence d'une foi authentique. Ces caractères de la croyance, qui dessineraient une structure de la foi si on les formalisait, définissent un champ religieux global aux bordures claires. Les entretiens qui permettent de dégager les contours de ce champ ont été réalisés auprès de *bangladeshi* urbains, issus des classes moyennes instruites, ici pour la plupart peu favorables au fondamentalisme politique, c'est-à-dire sceptiques sur la pureté des intentions des politiciens fondamentalistes. En se penchant maintenant sur le discours religieux des fondamentalistes politiques, un champ idéologique en partie spécifique, politico-religieux, se met en place.

### **Spécificités du champ politico-religieux 'fondamentaliste'**

L'usage du terme 'fondamentalisme' est délicat au Bangladesh, car il véhicule une profonde ambiguïté. Parmi les intellectuels laïques et modernistes, ce 'fondamentalisme' est assimilé à des positions réactionnaires. Débattre de religion avec ces interlocuteurs ne débouche trop souvent que sur des échanges de préjugés. Parmi les croyants, il est très fréquent d'entendre que les malheurs du monde sont causés par les divisions internes et externes à l'intérieur même de la communauté des croyants (*umma*). L'aspiration à un certain revivalisme islamique est donc majoritairement ressentie comme une nécessité pour vaincre les effets de la guerre Iran-Irak, du drame palestinien, ou de la guerre du golfe, vécus par une masse de

Bangladeshis comme une gifle à la dignité des musulmans. Ce revivalisme passe nécessairement, pour les croyants, par un retour aux sources qui contiennent, par essence, la solution de tous les problèmes. Le désordre du monde s'expliquant par un défaut d'islam pour le croyant, il est cohérent de revenir à l'islam pour retrouver l'ordre, celui-ci étant perdu, depuis que le prophète l'a révélé, justement comme ordre.

Pour les musulmans *bangladeshi* rencontrés, le 'fondamentalisme' c'est un retour aux fondements perdus, au caractère fondamental autant que fondateur du message divin. A ce titre, le 'fondamentalisme' religieux n'est pas un péché, encore moins une hérésie, y compris chez les nombreux croyants qui récuse les partis politiques comme le Jamaat-i-Islami.

Ainsi, un jeune homme diplômé en histoire islamique souligne : *"'Fondamentalisme' ne signifie pas extrémisme. Cela veut dire suivre les règles fondamentales de la religion. C'est très bien. Mais les gens qui pratiquent le 'fondamentalisme' politique sont plus concernés par la politique que par les règles fondamentales de l'islam. Fondamentalistes et 'communalistes' parlent de leurs intérêts, pas de l'islam. Le nom de l'islam ne doit pas servir à des utilisations politiques abusives"*.

Les militants politiques islamistes exploitent ces ambiguïtés du vocabulaire avec talent. *"Ceux qui suivent les règles fondamentales de l'islam sont fondamentalistes. Nous sommes fondamentalistes. Nous voulons établir les règles fondamentales de l'islam dans notre société"*. s'écrie un militant. C'est pourquoi il paraît nécessaire de souligner que la plupart des croyants rencontrés récuse l'extrémisme de la révolution islamique tout en considérant qu'un revivalisme islamique rendrait aux croyants une dignité perdue, ou bafouée par 'l'Occident', bien que la plupart d'entre eux aient une conscience lucide, aigüe et attristée de l'incapacité actuelle des musulmans à s'unir dans une vraie communauté. *"Je ne vois guère d'espoir aujourd'hui. Il n'y a pas d'unité parmi les musulmans du monde. L'Iran et l'Irak se sont déchirés durant des années. La condition des musulmans s'est détériorée à cause de la guerre entre l'Irak et le Koweït. Je ne vois pas d'espoir pour sauver les musulmans de Bosnie. Nous perdons toujours"*, note un professeur. Cette conscience accablée permet de souligner la tonalité dominante des analyses politiques émanant de non-fondamentalistes politiques. L'irritation et la frustration des croyants prend deux formes. Soit elle provoque scepticisme, attentes mesurées, ou repli sur soi, soit elle ouvre un espace d'engagement politique radical. Dans ce dernier cas, la révolution islamique engloutit le scepticisme et elle intègre les individus dans les troupes des mouvements politiques fondamentalistes dont on peut maintenant baliser le champ.

Outre les principaux responsables du parti Jamaat-i-Islami rencontrés, je m'appuierai ici sur des entretiens avec des animateurs d'associations de bienfaisance et des responsables du *Sramik Kalyan Federation* (SKF), ou "Fédération du bien-être des travailleurs", syndicat contrôlé par le Jamaat-i-Islami. Deux phénomènes déjà mentionnés sont développés et exploités dans le discours des militants proches du Jamaat. La faillite du système politique national, constatée par la majorité de la population, est imputée à la corruption et au non-respect de l'islam.

Abdan Rahmur, 50 ans, de Chittagong, explique ainsi son adhésion au Jamaat : *"J'ai absolument perdu ma confiance dans les autres partis politiques du Bangladesh. Puis j'ai vu que le Jamaat devenait fort et j'ai essayé de rencontrer des membres. J'étais intéressé parce que je voulais être membre d'un parti fort, pas un parti qui change d'idées à chaque élection. Je me suis senti bien avec les membres. J'ai appris à bien pratiquer l'islam qui est lié à tous les bons projets. Les autres partis sont pleins de mécréants qui ne respectent rien, et donc ne peuvent réussir à transformer cette société si désorganisée"*.

La vie moderne serait une permanente insulte à Dieu. Si les croyants politiquement modérés voient dans la vie moderne un facteur de corruption spirituelle et morale, ils s'abstiennent en général d'adopter une position réactionnaire radicale, soulignant parfois que les progrès de l'éducation limitent les effets de la dissolution des mœurs. Cette attitude, à la fois ouverte et perplexe, est bien exprimée par un jeune employé lorsqu'il considère que *bien que des groupes de musulmans deviennent forts dans certains pays, la renaissance islamique n'est pas pour demain. L'agitation pseudo religieuse se développe partout. Les gens changent de conduite, de croyances, de comportement, avec les changements dans la société"*.

Les béances ouvertes par ces constats sont comblées par l'idéologie 'fondamentaliste' qui propose en contre-partie de solides certitudes. Suivant un procédé d'appauvrissement et de raisonnement poussé à l'extrême, la littérature produite par le parti Jamaat-i-Islami tire un certain nombre de conséquences des points d'appui majeurs de la foi islamique. Puisque le Coran contient, selon les musulmans, tous les éléments pour mener une vie juste, la mise en œuvre des préceptes constitue la meilleure façon de réaliser une société juste. Les signes de la piété sont finalement plus valorisés que les aspirations morales. La dévotion réifiée devient le principal signe. Le message religieux, par nature métaphorique, est réduit à des pratiques répétitives qui en négligent le sens au profit de la répétition. C'est la religion des "mollahs", ces dévots ruraux, à l'éducation fruste, qui constituent une part importante de la clientèle du parti fondamentaliste. Ce sont les mêmes qui lancent l'anathème des fatwas contre les femmes, contre les ONG, contre Taslima Nasreen. Là où le croyant s'efforce de

réaliser le message divin dans sa vie et dans la vie, le dévot édicte des normes, codifie des pratiques. Il abandonne l'esprit pour la lettre. Les normes perdent une partie de leur sens et de leur portée pour définir non plus une aspiration, mais une normalité monolithique. C'est ainsi qu'on peut expliquer l'hostilité des 'fondamentalistes' politiques par rapport à des mouvements piétistes comme le *Tabligh-al-Jamaa* (Société de la 'propagande' - pour la foi-) de Delhi. Ce mouvement très populaire au Bangladesh fonde sa pratique sur des tournées d'explication du message de l'islam. Son apolitisme l'exclut de toute mouvance politique, car il ne vise par une révolution politique mais la diffusion et l'explication du message. Réunissant, à partir de la mosquée de Katrail à Dhaka, des individus de groupes sociaux divers, qui parcourent les pays dans une fraternité islamique de prêcheurs itinérants s'adressant à la communauté des croyants, au delà des frontières nationales, l'entreprise des *tablighi* est vécue par les militants du Jamaat-i-Islami comme une concurrence déloyale, une activité apolitique. On leur reproche explicitement de n'avoir pas compris que l'action politique est la clé de l'instauration de l'État islamique.

La soumission au message d'Allah, qui consiste à se rendre à Dieu en s'imprégnant de sa vérité, ne constitue pas l'essentiel de l'expérience religieuse pour les fondamentalistes politiques qui réduisent l'expérience à des pratiques et tentent de transformer ces pratiques en règles sociales. Cela amène à envisager l'aspect statique et totalitaire du discours du parti de la révolution islamique, qui puise directement son inspiration dans les écrits de Maududi (1903-1979), le principal inspirateur du Jamaat-i-Islami, fondé dans la partie actuellement pakistanaise de l'ancien Empire des Indes en 1942, mais paradoxalement plus développé politiquement au Bangladesh. Profondément anti-modernistes et anti-nationalistes les écrits de Maududi expriment la nostalgie d'un âge d'or de l'islam, fondé sur l'application intégrale de la *chariat*, la loi de l'islam, dans tous les domaines de la vie; tant publics que privés. L'État islamique est l'outil de cet ordre, à la fois moral et politique, comme dans les régimes totalitaires(1). L'anti-nationalisme du Jamaat se manifeste très tôt, puisque, selon Salma Sohban(2), dès 1947 ce parti ne se joint pas à la *Muslim League* (Ligue musulmane) pour réclamer la fondation du Pakistan, considéré à l'époque comme la "nation des musulmans" du sous-continent.

La propagande et les militants du Jamaat-i-Islami du Bangladesh débutent tous leurs propos par une référence aux vertus de l'islam envisagé comme ordre, dans un monde de désordre. L'immoralité

1 M. Gaboriau : Le néo-fondamentalisme au Pakistan. Maududi et le Jamaat-i-Islami, dans O. Carré et P. Dumont. Radicalismes islamiques, Paris 1986.

2 Salma Sohban : communication personnelle

sous toutes ses formes est fustigée, en particulier celle de la classe politique, responsable de la dissolution des mœurs. L'usage politique instrumental de l'islam pour opérer cette "purification morale", n'est pas sans rappeler le discours du président du Front National en France sur la "perte des valeurs". L'analogie de l'argumentation suggère que la référence à l'islam dans les écrits du Jamaat-i-Islami, est largement instrumentale, car il s'agit de moralité et non de morale, qui suppose un débat, un choix de valeur, absent dès lors qu'il y a une référence unique, exclusive et abstraite à l'islam, opérée sans examen. Mais il y a là une certaine continuité entre les propos des croyants et ceux des militants politiques, qui tient à l'affirmation de la complétude exhaustive de l'islam. Ce point de passage de l'islam du passé à l'islam politique est bien identifiable.

Passablement sommaires et pauvres au plan religieux, les références à l'islam servent de levier et de point d'appui pour développer une logique militante révolutionnaire. Jalal Ahmed, un membre du parti, âgé de 60 ans, résidant à Noakhali, évoque, comme militant syndical du SKF fondamentaliste la "*politique islamique du travail*": "*La politique islamique du travail signifie une production conforme aux directives du Coran concernant l'emploi, les droits des travailleurs, la protection de leurs intérêts et de leur honneur, plus de production, de sécurité dans le travail. Tout cela est fondé sur une économie à base de fraternité entre employeurs et travailleurs. Selon la politique islamique du travail, employeurs, administrateurs, patrons et travailleurs sont frères. Dans les hadiths on dit : "Un musulman est le frère d'un autre musulman"*".

Ce type de raisonnement est très symptomatique du discours militant des "fondamentalistes" politiques. A partir de références vagues à des principes islamiques, ici la fraternité, le champ d'une reconstruction sociale est ouvert où peuvent s'engouffrer l'action politique et le discours utopique qui projette la résolution des contradictions sociales. En poussant à l'extrême la perfection de la révélation divine, celle-ci, de parole, est réifiée en institution de la vérité. La perfection du sens du message est reléguée au second plan, au profit d'une évocation répétitive du complet bien-être (*welfare*) qui résulte de la mise en œuvre de l'ordre islamique. Celui-ci est conçu comme un ordre moral collectif où l'expérience individuelle a peu de prix ni de place.

Purification religieuse à visées sociales, utopie d'un bien-être collectif assuré par la soumission à des principes d'ordre social, ces caractères ne sont pas sans évoquer des traits du fascisme ou des idéologies totalitaires du XXe siècle. En effet, dans ces représentations idéologiques fondamentalistes politiques, la société civile est radicalement niée. Elle est dénoncée comme impure. C'est la communauté des croyants, rénovée après la purification programmée, qui constitue la vraie société civile, nettoyée de toute contradiction, de

tout pluralisme. L'affrontement se joue bien entre une communauté des croyants transformée, unifiée et devenue 'totalitaire', et une société civile, par nature diverse, dont la diversité est de fait niée, malgré les précautions oratoires des politiciens fondamentalistes rencontrés qui affirment vouloir conquérir le pouvoir par les urnes.

L'examen des stratégies mises en œuvre pour le prosélytisme militant du Jamaat-i-Islami au Bangladesh permet de mieux cerner ces logiques.

### **De l'invitation à partager la vérité à l'embrigadement idéologique**

*“J’ai eu mon premier contact avec le Chatra Shibir (ligue des étudiants fondamentalistes, outil du Jamaat-i-Islami dans les campus universitaires, où elle est très active et violente) quand j’étais encore à l’école de mon village. Mon frère était étudiant à Chokaria college. C’est à travers lui que j’ai été en contact avec cette politique. Dans notre famille, on prie régulièrement. A l’école, on était très strict en la matière. Nous discussions avec mon frère et ses amis, pour savoir comment faire pour dire nos prières régulièrement, être ponctuel vis à vis des règles de l’islam, nous forger un caractère honnête. Dès les classes suivantes, nous avons été en contact avec des étudiants seniors, religieux. Ils nous ont parlé de politique et graduellement je me suis engagé”. Golam Mollah est membre de la branche de Chittagong du Jamaat et il ajoute : “En fait, je suis entré en politique à travers le groupes des aînés. Mais je dois dire que je ne comprenais pas ce qu’était la politique. Je croyais qu’il était nécessaire d’avoir des connaissances religieuses, ce qui me mettait en rapport avec de nouveaux amis. C’était excitant d’être associé avec des gens plus âgées. Ce que j’aime dans le Shibir ou le Jamaat, c’est qu’on partage la volonté d’établir les règles de l’islam dans la société. L’idéologie islamique est la seule alternative à l’échec du socialisme et du capitalisme. Nous voulons établir l’idéologie islamique dans la vie personnelle et dans la vie sociale. Sous la bannière de l’organisation islamique révolutionnaire et sa discipline, je me sens satisfait parce qu’utile et bien encadré”.*

De tels propos manifestent l'importance des processus de recrutement et d'encadrement. La notion d'invitation (*da'wa*) est classique dans l'islam. Elle consiste à inviter à partager le message de Dieu, puis à se soumettre ensemble à sa vérité, dans la chaleur de la foi partagée par la communauté des croyants (*umma*). L'importance de la dimension relationnelle de communication, si elle est inscrite dans la tradition, fait l'objet d'une attention particulière dans les mouvements

politiques fondamentalistes. A partir des récits de militants on peut identifier les étapes d'un processus de prise en charge, analogue à celui des mouvements révolutionnaires ou à celui des sectes d'aujourd'hui.

Suivant une rhétorique militante bien établie, c'est d'abord le progrès, l'amélioration individuelle dans la pratique de l'islam qui sont mis en avant. Les bibliothèques installées dans les quartiers pauvres permettent de toucher des jeunes, souvent chômeurs, disposant d'un certain bagage scolaire. Les travailleurs du quartier peuvent y occuper leurs loisirs de façon gratifiante, c'est-à-dire en développant leurs connaissances religieuses et générales. Cette fonction d'accès au savoir réalisée par ces bibliothèques de quartier ou d'entreprise, est appréciée par la population qui y voit un instrument de promotion personnelle. Puis le prosélytisme politique trouve progressivement sa place qui permet d'aborder la question de la purification de la société par la révolution islamique, en prenant appui sur une pulsion initiale de connaissance de la religion.

La prise en charge collective qui est mise en place cimente les certitudes et canalise la réflexion des militants.

Outre certaines mosquées, les écoles, et en particulier les écoles religieuses, de nombreuses organisations charitables permettent de sélectionner les personnes susceptibles d'être sensibilisées, après le contact établi par une aide sociale, psychologique ou en nature. Les liens établis sont ensuite exploités. L'importance de la mosquée comme lieu de rassemblement des fidèles est évidente. Elle fait l'objet d'une grande attention. Les programmes ambitieux de formation des *imam* (qui ne sont pas des prêtres mais des servants de mosquées), financés principalement par l'Arabie Saoudite, ont donné des résultats modestes. Ils peuvent cependant constituer une excellente couverture pour la propagande politique. Néanmoins, le caractère sectaire et extrémiste de l'idéologie du Jamaat n'a pas sa place dans les mosquées, selon beaucoup de croyants. De ce fait, le travail politique en direction des *imam* est discret. La mosquée appartient à tous les croyants et les *imam*, en particulier ruraux, ne sont pas les meilleurs porteurs possibles pour un message politique radical(3). Les dévots ruraux (*mollah*) constituent de meilleurs agents pour le Jamaat. Dans les grandes villes, le parti exerce une forte pression sur les *imam* des quartiers où le parti est actif. La violence des affrontements politiques extérieurs érige la mosquée en espace de paix et de prière pour tous les musulmans. L'image radicale et violente que charrie le Jamaat lui interdit une offensive en forme d'OPA idéologique sur les mosquées et leurs *imam*. Jusqu'à ce jour, l'affrontement politique épargne les mosquées dans une large mesure, car les comités de mosquées représentent, de manière pluraliste, les principales factions du quartier

---

3 Voir B. Hours : Islam et développement au Bangladesh, Paris 1993.

ou du village. De ce fait, toute entreprise monolithique s'inscrit mal dans ce lieu. La communauté des croyants résiste ici à ceux qui veulent unifier sa voix. La propagande s'exprime aussi dans les usines. Abu Tahar, militant syndical du SKF, et membre du parti, précise: *"Nous agissons parmi les travailleurs de diverses manières. D'abord nous invitons (da' wa) le travailleur à se joindre à nous. Nous sélectionnons en discutant avec un groupe de travailleurs. Nous les invitons à accepter Allah comme le 'leader' idéal. Nous les mettons en garde contre les propos inconsidérés, et nous leurs montrons le travail honnête d'un bon musulman. Puis nous leur demandons s'ils ont abandonné toutes leurs mauvaises pratiques antérieures. Nous leur demandons s'ils se sont dévoués pour des mouvements islamiques. Dans la négative, nous les invitons à être au service de l'islam. Nous continuons à garder le contact et améliorons la relation tous les jours. Quand la personne est prête, elle signe son adhésion. Ensuite, chacun doit lire trois paragraphes du Coran, tous les matins, et des livres, et des prières collectives. Les tâches sont de distribuer des livres, de sélectionner des "gens cibles" (target), d'assister aux réunions, de payer sa cotisation, de faire son autocritique et aussi de présenter des rapports quotidiens des activités du jour"*.

En amont de ces contacts rapprochés, des réunions pieuses (*waaz mahfil*) sont organisées à la mosquée ou à l'extérieur. Des *maulanas* (docteurs de l'islam) renommés sont invités, ainsi que les activistes du parti. Ces discours édifiant visant à propager la foi en l'islam permettent de réunir un auditoire diversifié qui n'ose pas contredire les *maulanas*, supposés savants, qui ne se privent pas d'agiter la menace de l'enfer contre les mauvais musulmans. Chacun participe à la quête de monnaie pour les frais d'organisation. Dans cette phase d'approche, le parti avance masqué, et ce n'est qu'après quelques réunions de ce type qu'il déclinera son programme auprès des travailleurs, permettant des relations plus étroites.

Le même Abu Tahar déploie le discours idéologique en ces termes: *"Dans notre mère-patrie, le Bangladesh (cette formule est fréquemment utilisée par les politiciens du Jamaat pour échapper à l'accusation de collaboration avec les Pakistanais, dont beaucoup d'entre eux sont justiciables (cf. la contribution de Monique Selim dans le même ouvrage),... la population est très religieuse, mais les gens sont privés d'une vraie vie suivant l'idéologie islamique car l'islam n'est pas complètement établi dans la société. Les gens sont prêts, mais ils ne sont pas conscients du processus à mettre en œuvre pour établir l'islam dans chaque aspect de la vie sociale. C'est pourquoi il faut développer un mouvement idéal qui provoquera cette conscience. A la suite, une complète révolution islamique prendra place avec la participation spontanée de la population qui atteindra le bien-être (welfare) apporté par l'islam... Pour atteindre ces résultats il faut s'engager dans l'organisation convenable, apte à créer ce*

*processus. Si elle n'existe pas, il faut la créer. Dans une autre hypothèse, il faut s'engager dans une organisation existante pour tenter d'accomplir le mouvement et perfectionner cette organisation en la débarrassant de ses erreurs".*

Ce discours d'un militant, responsable local d'une importance modeste, manifeste l'importance accordée à la stratégie dans les activités du Jamaat-i-Islami. On a déjà relevé certaines similitudes avec des mouvements révolutionnaires non islamistes mais le passage de l'argument religieux à un argumentaire politique se heurte à de fortes résistances dans la société du Bangladesh. Beaucoup de citoyens acceptent le message religieux et laissent de côté la révolution islamique. C'est pourquoi le recrutement des militants suppose une stratégie assez élaborée. Un cadre de filature, responsable du SKF à l'usine Amin Textile Mills évoque ainsi les recrutements : *"Nous rencontrons la personne au moins une fois avant d'en faire un objectif de recrutement. Nous approchons cette personne cordialement afin qu'elle se sente en intimité avec nous. Nous avons des conversations sur des sujets variés, tels que : le nationalisme, le socialisme, l'idolâtrie, le monde futur. Le mouvement islamique est évoqué dans la conversation. Nous devons maintenir un contact étroit afin que la personne rejoigne le mouvement. Après, il remplit sa carte"*.

Le caractère révolutionnaire et militant de l'engagement est bien vite souligné. Les affrontements dans les campus universitaires font de nombreuses victimes, comptabilisées par la branche étudiante du Jamaat comme des martyrs. Des assassinats politiques ont lieu dans les campagnes et sont largement exploités pour alimenter une rhétorique politique de sacrifice. Celle-ci souligne que l'islam est non seulement bafoué par l'Occident, mais que l'oppression se poursuit à l'intérieur même du Bangladesh, un pays musulman. Bien que simplistes, ces arguments portent leurs fruits. Il en va de même parmi les travailleurs du SKF qui n'hésitent pas à tenir des discours messianiques sur l'exploitation, tout en indiquant la solution des contradictions dans *"une administration d'honnêtes musulmans supprimant l'exploitation entre les riches et les pauvres, chacun remplissant son devoir"*.

Le contraste est saisissant entre l'indigence du contenu de ces utopies politico-sociales et le caractère logique et rationnel des processus de recrutement mis en place. L'invitation, telle qu'elle est pratiquée par ces militants politique est-elle conforme à la *"da'wa"* (l'appel, la prédication) de l'islam ? Elle sert néanmoins de support central au développement de telles organisations. M. Idriss, un leader du Jamaat de Nasviabad souligne : *"La personne identifiée est invitée. Nous sélectionnons des personnes possédant des qualités humaines, une capacité de leadership, une aptitude au travail social, l'honnêteté et le courage.. Nous faisons cela dans chaque quartier, chaque bloc, chaque firme, chaque usine, chaque département. Nous visons surtout*

*les gens éduqués afin qu'un leadership honnête accélère le mouvement islamique”.*

Comme dans la plupart des pédagogies religieuses, aussi bien que des groupuscules révolutionnaires, le travail de groupe constitue une méthode de base. Nur Ahmed, membre lui aussi du Jamaat, évoque son adhésion : *“J’ai commencé par participer à des réunions de groupes. Chaque groupe comprend quatre ou cinq personnes. On se réunissait trois fois par mois. Un sujet particulier était abordé, présenté par l’un de nous. Chacun devait participer à la discussion. Nous discutons des différents domaines de l’islam dans la société, de l’immoralité, des activités anti-islamiques, de leurs causes. A la suite de ces réunions, je me suis inscrit comme membre. Ma responsabilité a augmenté. Je dois suivre trois à cinq recrutements et les amener régulièrement aux meetings. J’écoutais, maintenant je dois faire des exposés. Je suis dans les liens de l’organisation. Je me consacre au grand dessein de l’islam Dans le syndicat nous assurons la formation des travailleurs pour augmenter leur expérience. D’abord la formation technique, puis sur l’augmentation de la productivité et la situation du marché du travail au Bangladesh. De cette façon, les travailleurs comprennent le sens de leur travail et les progrès que notre mouvement déclenchera. En cas de difficultés, de maladies, nous les aidons. Le mouvement syndical, au Bangladesh, est dans la main du parti communiste. Nous n’y participons pas. En développant la prise de conscience islamique, nous voulons préparer les soldats des mouvements islamiques. Notre influence est faible pour le moment, mais elle se développe, malgré les difficultés”.*

De l’invitation au partage d’une expérience et d’une vérité commune, au recrutement des troupes révolutionnaires, un cadre classique se transforme progressivement en adhésion politique à un projet de société. On a souvent relevé le vide des programmes politiques fondamentalistes, opposé à leur incontestable force d’attraction auprès de certains groupes sociaux, dans des pays en crise d’identité et en quête de futur. L’examen des pratiques militantes du Jamaat-i-Islami ou de ses satellites nous met en présence d’une stratégie sophistiquée qui prend appui sur les convictions religieuses pour mettre en avant un modèle messianique de société sans contradictions.

## **Un essor fragile?**

De la croyance en la foi islamique à l’adhésion à la révolution islamique, le Jamaat-i-Islami s’emploie à organiser une continuité en douceur. Celle-ci est démentie par la croissance lente des adhésions et

surtout par les violences politiques et les meurtres qui ensanglantent le pays. En capitalisant néanmoins les frustrations des musulmans face au désordre mondial qui les traite mal et celles des citoyens musulmans du Bangladesh face au désordre national, ce parti, et avec lui plusieurs organisations islamiques politiques de moindre importance, est en face d'un gisement de recrutements non négligeable. Les centaines d'associations islamiques de bienfaisance ne sont pas toutes insensibles, loin s'en faut, aux éclats de la cité radieuse promise. *L'Islamic Foundation*, organisation nationale, en principe contrôlée par l'État, est en proie à des affrontements inquiétants car l'exaspération se développe face à l'inconséquence de l'état clientéliste et à la maladresse des puissances et organisations internationales qui produisent trop souvent des discours sur l'islam inspirés par l'ignorance et les préjugés. La dernière affaire, celle de Taslima Nasreen est accablante à cet égard. Elle pousserait des milliers de *Bangladeshi* dans les bras du fondamentalisme politique, si ce dernier ne subissait pas le poids réprobateur d'une mémoire nationale encore vive, mais profondément fatiguée par l'injustice qui accable les musulmans autant que "le pays des catastrophes".

Le Jamaat-i-Islami demeure, pour beaucoup de *Bangladeshi* un parti de collaborateurs des Pakistanais. La violence politique, qu'il utilise avec talent mais sans mesure afin de déstabiliser la société fragile, est profondément condamnée. Les masses paysannes, certes peu éduquées, ne sont pas prêtes à s'engager dans une aventure politique révolutionnaire. Plus elles recevront les bénéfices d'un certain développement, moins elles seront sensibles aux syrènes de l'utopie politique islamiste. Justice et développement demeurent donc des remparts potentiels. Si ces aspirations tournaient à l'abstraction vaine, on peut penser que le seul nationalisme ne suffirait plus à endiguer la pression du Jamaat.

A l'heure où les sociétés soit-disant nanties succombent à "l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques" selon l'expression de Gilles Lipovetsky, l'existence d'une société civile viable reste le principal enjeu au Bangladesh. En effet, pour les fondamentalistes politiques, le mal c'est la société, civile ou laïque. L'idéal c'est la communauté, celle de l'âge d'or de l'islam, comme la Rome antique fut celle du fascisme. Ici comme ailleurs, la perte de dignité de la sphère politique constitue le principal danger qui menace la société. Quand les hommes sont incapables de vivre ensemble dans la dignité partagée, la tentation est grande de chercher le recours de Dieu. C'est bien un coup d'État de Dieu que formule le Jamaat-i-Islami au Bangladesh. Que ce Dieu ne soit pas celui qu'annonce le prophète ne fait guère de doute pour une majorité de *Bangladeshi*. Néanmoins, l'irresponsabilité politique des pays dominants le désordre mondial atteint une côte d'alerte qui rend plus crédible l'occurrence d'embrassements qui feraient les délices des apprentis

sorciers. A cela s'ajoutent les risques des flambées communalistes que connaît le sous-continent indien et qu'entretiennent scrupuleusement, et en toute intelligence, les organisations fondamentalistes en Inde, au Pakistan, comme au Bangladesh. Malgré ses énormes faiblesses et insuffisances, l'État-nation demeure le principal outil disponible à ce jour pour maîtriser de telles tensions. Mais en a-t'il les moyens ? et pour combien de temps ?

## Bibliographie

Abdur Rahim, Maulana Muhammad (1989). *Islami samaj gathane masjidier bhumika*. Dhaka 1989.

Gaboriau M. (1986) : Le néo-fondamentalisme au Pakistan. Maududi et le Jamaat-i-Islami in O. Carré et P. Dumont. *Radicalismes islamiques*. Paris.

Hours B. (1993) : *Islam et développement au Bangladesh..* L'Harmattan

Isa Shahedi Muhammad (1988) : *Islami andolaner agami diner netrittwa*. Dhaka

Maniruzzaman Talukdar (1983) : *Bangladesh politics : secular and islamics trends in* Rafiuddin Ahmed ed.1983.

Muslim Abdu Ghafur (1987) : Islamization of law in Pakistan : problems and prospects. *Islamic studies*, vol. 26, n°3, pp.265-276.

Rafiuddin Ahmed ed. (1983) : *Islam in bangladesh : society, culture and institutions*, Dhaka .

Rafiuddin Ahmed (1985) : *Bangladesh : society, religion and politics*, Dhaka.

Rafiuddin Ahmed(1988) : *The bengal muslims*, Delhi .

Shafigul Ahmed et Muhammad Yahia Akhser (1987) : The ubiquity of islam, religion and society in Bangladesh. *Pacific Affairs*, Vol. 60, n°2, , p.213.

Tosy M. Etienne B. (1986) : La Da'wa au Maroc. Prologomènes théorico historiques in O. Carré et P. Dumont : *Radicalismes islamiques*. Tome II. Paris, pp.5-32.

Zaman S.M. (1988) : Islamization and strategy of change in the perspectives of education. *Islamic studies*, Vol. 27, n°4, pp.339-353.

## **Les politiques de l'islamisme au Bangladesh: entre libération et collaboration**

Monique Selim

### **Introduction**

L'islamisme est en 1994 la dernière soi-disant "catastrophe" qui a permis au citoyen français de base de prendre connaissance du Bangladesh à travers les médias ; succédant à une série de catastrophes sociales (guerre de 1971) économiques (famines) et naturelles (cyclones, inondations), cette ultime catastrophe politico-religieuse a consolidé la martyrologie politique déjà riche de ce petit pays lointain peuplé de 120 millions d'habitants. Exemple privilégié de longue date pour toutes les idéologies concernant le tiers-mondisme, puis le 'développement', le Bangladesh apparaît assigné à occuper dans ces représentations exogènes une position de subordination aux causes principales du moment. Parmi celles-ci, la lutte contre les fondamentalismes -musulman en particulier- englobés dans la nébuleuse du "retour du religieux" est aujourd'hui un enjeu politique essentiel. La construction symbolique d'une entité exotique en support de légitimation d'une argumentation globale est une opération rituelle qui nécessite le maintien de la méconnaissance et, dans de tels contextes, il incombe au chercheur le devoir "d'objectivation". C'est pourquoi je me propose ici de tenter de restituer les logiques et la cohérence d'une inclusion croissante de l'islam dans la sphère politique du Bangladesh et consécutivement, d'une progression de l'islamisme comme acteur politique stratégique. Je me restreindrai à une période historique courte, 1971-1995, requérant néanmoins la

prise en compte de la conjoncture antérieure à l'existence du Bangladesh comme nation indépendante depuis 1971.

### **Les modalités du 'sécularisme' issu de la lutte pour l'indépendance.**

Ce serait un truisme de rappeler que, d'un point de vue anthropologique, l'islam comme tout autre système religieux se présente comme un ensemble diversifié de constructions idéologiques dont la spécificité renvoie à chaque fois aux rapports sociaux et aux contextes culturels particuliers dans lesquels il s'inscrit. L'unité du dogme est, en revanche, d'un côté un objet de recherche philosophique, de l'autre une croyance ou encore, à diverses périodes historiques un outil tout à la fois d'unification, de différenciation et d'antagonisme politique.

Comme ailleurs, l'islam au Bangladesh (à peu près 80 % des habitants) est donc un conglomérat singulier de représentations, soumis à des variations notables répondant aux contraintes socio-économiques et sociopolitiques du moment. Sans aucun doute un trait original de l'islam bengali réside-t-il dans sa neutralisation relative au profit d'un primat du politique lors de la guerre dite de "libération" qui a opposé le Bengale de l'Est au Pakistan en 1971. Cette lutte d'indépendance, au cours de laquelle se sont affrontées deux populations partageant la même foi musulmane, a mis ponctuellement au second plan les édifications identitaires s'appuyant sur le religieux. Cette minoration de l'islam dans la conjoncture fondatrice de la nation, doit être mise en perspective avec l'instrumentalisation du religieux qui a favorisé d'autres mouvements indépendantistes. L'Algérie est de ce point de vue représentative d'un grand nombre d'anciennes colonies qui ont accédé à l'indépendance en s'appuyant parmi d'autres éléments sur la différenciation religieuse du colonisateur et du colonisé, supposée à juste titre emporter aisément les adhésions populaires.

La "mise entre parenthèse" du religieux par les Bengalis (ou *Bangladeshi*) durant la résistance contre le Pakistan interpelle à différents niveaux la réflexion. Si elle est de façon primordiale le produit d'un processus politique complexe, elle témoigne en outre de ce qui peut être envisagé comme une certaine précarité culturelle de l'islam au Bengale. L'islam ne s'est implanté en effet que tardivement au Bengale, entre le XV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècle, à travers tout d'abord les commerçants musulmans et les soufis, puis le contrôle du territoire par les empereurs Moghols basés à Delhi. Les conversions à l'islam sont généralement expliquées par la séduction égalitariste contenue dans le message islamique pour des populations infériorisées

à l'intérieur du système hindou des castes, auparavant dominant. De cette histoire est résultée la représentation d'un islam syncrétique, profondément divisé au XIX<sup>ème</sup> siècle entre classes populaires et élite. La fracture qui marque l'islam bengali a débouché sur la vision forgée par les couches supérieures de leur allochtonie mythique, supposée garantir leur adhésion à un islam purifié par sa proximité géographique avec la terre et la lignée du prophète.

Parallèlement, l'islam du peuple autochtone a été relégué vers l'impureté, l'impossible éradication des symboles et des pratiques issues du passé hindouiste, l'animisme, bref un amalgame religieux incluant le 'pirisme' (le *pir* est selon les cas un guide ou une sorte de chef sectaire musulman), le culte des saints et des tombeaux. Cette dévalorisation de l'islam populaire, supposé éloigné de l'orthopraxie islamique construite sur la norme originaire de l'islam "arabe" a instruit dans la conscience des acteurs un sentiment d'infériorité en regard de leurs pratiques religieuses. La perception intériorisée d'un risque endogène de déviance, d'écart, pouvant être l'objet d'une accusation de la part des législateurs attirés de l'islam, avive la potentialité d'une culpabilité personnelle et collective ; celle-ci constitue la topique sensible aisément exploitable par tout leader arguant d'un nécessaire retour aux sources de l'islam.

L'illégitimité entretenue - en particulier par les classes supérieures envers leurs subalternes - rend inévitable que toute perspective de relégitimation soit investie par ceux qui se sentent déficients en matière religieuse, d'une légitimité dont l'ambivalence intrinsèque ne pourra être contrée que par la mémoire de la période fondatrice du Bangladesh. Ces lignes de distinction sociale et hiérarchique, qui traversent la construction de l'islam au Bengale et qui viennent contredire l'idée d'égalité dans le dogme religieux, apparaissent aussi déterminantes dans les logiques d'identification des acteurs. Loin d'être unitaires, celles-ci donnent à voir tout au long de l'histoire un oscillement permanent entre l'identité religieuse et l'identité bengalie, matérialisée au plan culturel par la langue. Cette fission au sein de l'édification identitaire se présente comme incolmable, y compris lorsque l'islam est convoqué, par exemple, contre la colonisation britannique. Autrement dit, l'appartenance à l'islam ne saurait en fin de compte épuiser la recherche identitaire, recouvrir totalement les matrices culturelles, comme l'enseigne avec force la période de lutte pour l'indépendance de cette province du Pakistan dénommée à l'époque Bengale de l'Est.

Pour bien saisir la place attribuée à l'islam dans l'identification collective au cours de ces moments décisifs, un angle d'attaque pertinent consiste à réinterroger les perceptions indigènes présidant au combat en considérant que la construction de sens est, ici comme ailleurs, loin d'être une évidence "objective" mais désigne bien plutôt les enjeux qui travaillent les représentations.

Le développement économique plus faible du Bengale de l'Est, comparé à celui de ce qui est aujourd'hui le Pakistan, la relégation des élites bengalies dans l'appareil d'État pakistanais voulant implanter l'ourdou (*urdu*: hindi persanisé et arabisé) comme langue nationale, ont débouché dans les années 50 sur un mouvement autonomiste revendiquant l'égalité de droits et l'usage de la langue bengalie, puis sur un mouvement indépendantiste dénonçant l'hégémonie globale - économique, politique et culturelle - de l'actuel Pakistan.

Les Pakistanais sont alors refoulés vers la catégorie "d'envahisseur" et "d'usurpateur". En ce qui concerne le religieux, un vocabulaire particulier est mis en place : d'un côté le Pakistan recrute ses "volontaires" ("*razakar*", *kar*: travail, *raza*: volontaire) parmi les rangs islamistes (en particulier le Jamaat-i-Islami et son leader Golam Azam mais aussi un groupe étudiant de la "*Muslim League*" (Ligue musulmane), Al Shams formant avec d'autres le "Comité pour la paix"), investit la guerre d'un appel à sauver l'islam et érige les indépendantistes bengalis en "mécéant", "kafirs" et "adorateurs de l'hindouisme". De l'autre, ceux qui se dénomment "patriotes" "combattants de la liberté", "nationalistes", appréhendent l'argumentation pakistanaise d'une nécessaire unité musulmane comme une tactique politique ravalant l'islam au niveau d'un outil de domination. A l'accusation de trahison en regard de l'islam, les indépendantistes, qui ne se laissent pas impressionner, rétorquent par une accusation inversée de perversion de l'islam à des fins politiques. La guerre de "libération" se présente donc comme un laboratoire d'apprentissage singulier de prise de distance avec les appartenances religieuses : ceux que les pakistanais convient à être des "sauveurs de l'islam" par leur ralliement à la cause du maintien des deux provinces dans un même pays, sont parallèlement stigmatisés comme des "collaborateurs de l'ennemi" et des "fascistes". Ces derniers termes comme celui de "génocide", abondamment employé pour qualifier les massacres des bengalis par les forces armées pakistanaises mettent en lumière les tentatives endogènes d'intégration de la "guerre de libération du Bangladesh" dans un cadre de pensée universel, dégagé de ses spécificités ethno-culturelles. La production littéraire et cinématographique, inépuisable et très lyrique, qui entoure le combat indépendantiste, met en scène cette volonté d'une mise en perspective comparative, prenant comme modèle la seconde guerre mondiale. Dans cette théâtralisation politique, les "collaborateurs fondamentalistes" et les Pakistanais sont rapprochés des nazis, maîtres d'oeuvre du "génocide" du peuple bengali, victime et martyr, à l'instar du peuple juif, mais néanmoins victorieux en 1971.

De ce court rappel historique, il importe de retenir pour la compréhension des débats sur l'islam et l'islamisme dans la période postérieure à 1971, que la lutte pour l'indépendance et la phraséologie qui l'a soutenue ont eu pour effet de façonner une catégorie autonome

de champ politique et corollairement de disjoindre ce dernier de l'espace des croyances religieuses: l'islam, perçu concrètement comme un adjuvant de l'oppression pakistanaise, a donné naissance à la conception globale de la religion comme intégrant une dimension d'instrumentalisation au service du pouvoir politique. Il en est résulté en 1972 une Constitution affichant un principe particulier de laïcité que l'on traduit par le terme de 'sécularisme'. C'est un développement important et tout à fait original dans le contexte des nouvelles indépendances nationales dans la région. L'élimination de la politisation du 'communautarisme religieux' (en anglais local: *communalism*), la proscription des utilisations abusives de la religion, l'interdiction des discriminations religieuses ont été inscrites dans la Constitution à côté de la garantie de la neutralité de l'État en regard de toute religion. A un autre niveau, le 'sécularisme' de cette Constitution pose les bases des structures imaginaires de la scène politique du Bangladesh. Les forces de la "libération" idéalisées à l'infini sont opposées à une collaboration assimilée au fondamentalisme selon le terme employé par les acteurs du champ politique national. L'islam qui doit rester pour celles-ci hors du politique, est donc placé au centre d'un antagonisme démultiplié et mythifié au mépris des pratiques politiques concrètes qui en feront un usage de plus en plus délibéré. Néanmoins ce 'sécularisme' connaît dès ce moment une faille notable et rarement soulignée : le droit civil touchant le mariage, le divorce et l'héritage - en dépit de l'existence d'un droit civil 'laïcisé' et utilisable par tous- restent, comme en Inde, sous la domination quasi exclusive des communautés religieuses de naissance, presque toujours soutenues en la matière par les familles. L'État 'laïc', qui prône l'abolition de toute discrimination en fonction du sexe, concède donc, contradictoirement, à la religion une "part maudite" qui concerne tout particulièrement les femmes.

Ainsi la vie personnelle de l'immense majorité des femmes *bangladeshi* reste-t-elle donc régie par l'islam. Comme on le verra ultérieurement, c'est dans cette entaille immédiate au sécularisme que s'engouffreront 20 ans plus tard les islamistes.

### **Les concessions à l'islam de 1971 à 1991**

Au lendemain de l'indépendance deux mesures sont prises dans le sens d'une cohérence des principes du sécularisme. Les partis prônant une thématique politico-religieuse, tel le Jamaat-i-Islami, sont interdits et leurs dirigeants (dont Golam Azam) trouveront refuge au Pakistan. Le gouvernement espère ainsi éradiquer la tentation islamiste "collaboratrice".

Par ailleurs, un décret frappe les "collaborateurs" de deux ans de prison à la peine de mort selon la gravité de leurs actes. Considéré généralement comme ayant été mal appliqué, jugé encore plus sévèrement par la fraction antifondamentaliste la plus radicale comme ayant en fait plutôt "protégé" les collaborateurs, ce décret a été aboli dès 1973 et l'amnistie des "collaborateurs" déclarée générale. Cette réhabilitation des "collaborateurs" par le premier gouvernement, le plus attaché au sécularisme, est allée de pair avec une reprise des relations avec le Pakistan, puis ultérieurement avec les pays du Golfe Persique, l'Arabie Saoudite ne reconnaissant cependant l'existence du Bangladesh qu'en 1975. Ce premier recul du 'sécularisme', ouvrant la porte au retour des islamistes "collaborateurs", s'est accompagnée par ailleurs d'un encouragement nouveau du gouvernement en faveur des écoles coraniques (*madrassah*), des organisations religieuses (telle l'*Islamic foundation*) et a débouché sur l'intégration du Bangladesh dans l'OCI, ("*Organisation of Islamic Conference*", liée à l'Arabie Saoudite).

Le coup d'État de 1975, soutenu par le Pakistan et l'Arabie Saoudite, marqué par l'assassinat du leader de l'indépendance, Sheikh Mujibur Rahman, et la prise du pouvoir par le général Ziaur Rahman, amorce un retrait majeur et encore plus tangible du 'sécularisme' dans une optique qu'on peut cependant qualifier de plus tacticienne que reposant sur des convictions. Il s'agit en effet pour le nouveau régime du B.N.P (*Bangladesh National Party*) de contrer la Ligue awami du défunt Sheikh Mujibur Rahman jouissant d'une aura immense qui ne s'est toujours pas affadie. Selon un modèle stratégique qui ne fera ensuite que se développer, l'islam est activement sollicité pour soutenir l'État. L'interdiction des partis politico-religieux est levée en 1976, et trois partis islamiques sont autorisés, deux dépendant de la "*Muslim League*", le troisième du Jamaat-i-Islami. Le leader du Jamaat-i-Islami, Golam Azam, qui avait trouvé refuge au Pakistan après 1971 et s'était vu retirer la citoyenneté bangladeshie en 1973 en raison de ses actes de "collaboration" avec le Pakistan, obtient à cette période un visa de trois mois pour revenir au Bangladesh, pays qu'il ne quittera plus et où il oeuvrera toujours sans relâche pour son "renouveau islamiste", avec un relatif succès vingt ans plus tard. Le gouvernement espère par ce biais se faire de nouveaux alliés et neutraliser l'engouement persistant pour la Ligue awami. Cette politique d'équilibrage des pouvoirs est concrétisée par la nomination au poste de Premier ministre d'un leader de la "*Muslim league*", anti-indépendantiste et ancien "collaborateur" des Pakistanais (Shah Azizur Rahman). Dans la mouvance de ce dernier, entreront dans les ministères et l'armée des fonctionnaires connus pour leurs convictions contre la "libération" du Bangladesh.

Le terme 'sécularisme' est supprimé de la Constitution en 1977 et remplacé par la formule sans ambiguïté d'une "foi absolue et sincère

dans la souveraineté d'Allah devant être à la base de toutes les actions". Le préambule de la Constitution inscrit en outre "Bismillahir Rahman al Rahim" ("Au nom d'Allah, le bienveillant, le miséricordieux").

Durant le régime du Général Ziaur Rahman les relations avec l'Arabie saoudite se sont intensifiées, entre autres à travers des migrations de main-d'oeuvre de plus en plus importantes, et les pèlerinages à la Mecque, dès lors directement organisés par le gouvernement. Pour les villageois qui le souhaitaient jusqu'en 1973, les *bangladeshi* qui aspiraient à devenir *haji* (pèlerins à la Mecque et Médine) ne pouvaient pénétrer en Arabie saoudite qu'avec un visa indien. L'influence de l'Arabie saoudite, favorable à une forme très conservatrice de 'fondamentalisme' en a été dès lors accrue, tout d'abord par des subventions à des organisations religieuses *bangladeshi*.

Ces différents compromis du régime avec l'islam, sous ses formes religieuses, politiques, diplomatiques n'éviteront pourtant pas au Général Zia-ur-Rahman d'être assassiné en 1981. Son court remplacement par le vice Président Abdus Sattar sera interrompu par un nouveau coup d'État, plaçant aux rênes du gouvernement le Général Hussain Mohammed Ershad en 1982. Poursuivant dans le champ religieux la politique de son prédécesseur, celui-ci s'efforcera de façon encore plus nette de mettre de son côté les forces politico-religieuses. L'aboutissement en sera en 1988 le décret de l'islam comme religion d'État qu'il ne faut pas confondre avec l'instauration d'un État Islamique. Il est notable que cette mesure, en rupture complète avec l'esprit de la lutte d'indépendance reçut deux types d'accueil bien distincts de la part de la population d'un côté, de l'autre de la part des partis politiques, accusant la fracture de ces derniers avec la société civile, à l'acmé de son opposition au gouvernement d'Ershad. En effet parmi les différentes couches de la société, ce décret fut de façon relativement unanime appréhendé comme une tactique vaine pour conserver le pouvoir en continuité avec le modèle bien connu de l'État pakistanais avant l'indépendance du Bangladesh. L'hypocrisie de cette mesure était référée au comportement personnel d'Ershad, dénoncé publiquement comme particulièrement licencieux, amoral et non pieux. Dans l'esprit d'une très grande majorité d'acteurs, Ershad était donc accusé d'utiliser l'islam pour s'attirer des adhésions impossibles à obtenir autrement(4).

En revanche, le consentement tacite de la Ligue awami, effrayée par l'idée de toucher ce domaine sensible et perdre ainsi des soutiens potentiels, était remarquable, ainsi que son absence de discussion et/ou de contestation publique du décret imposant un reniement radical de ses positions en 1971. Se dessinent là les contradictions internes au

4 Je m'appuie ici en particulier sur mes propres observations.

champ politique du Bangladesh, dont le développement dresse la reproduction sans faille. L'islamisme est d'autant plus l'objet de surenchères politiques que le pouvoir paraît s'enliser dans une période de crise ; bien que n'entraînant pas l'effet escompté de maintien de régimes agonisants et désavoués par la population, ces surenchères islamistes ont pour conséquence d'inclure toujours plus profondément l'islam dans l'appareil d'État et la société, rendant impossible un retrait et/ou un recul en cette matière pour le gouvernement suivant.

La période du gouvernement d'Ershad -qui détient le record de longévité au Bangladesh (1982-1991)- en est l'illustration éclatante : l'islamisation des institutions a été l'objet d'une volonté politique affichée en commençant par l'armée au sein de laquelle les prières ont été rendues obligatoires. Les stages de formations dans l'"*Islamic Fondation*" furent encouragés comme un moyen de promotion professionnelle tandis que d'anciens éléments pro-pakistanaïes étaient rappelés à des postes supérieurs. Les termes ourdous ont été aussi réintroduits dans les documents officiels. Un des assassins de Sheikh Mujibur Rahman (le colonel Farouk) a été autorisé à revenir au Bangladesh et à former un parti politique. Les assassinats politiques se sont multipliés.

Corollairement, l'islamisation a touché le champ de l'éducation ; en 1986 une "université islamique" était créée et des équivalences instituées entre l'enseignement purement religieux et juridique des *madrassah* et l'enseignement laïque dans les écoles, les collèges et les universités. Cette valorisation de l'éducation islamique a conduit un des représentants de l'association des enseignants de *madrassah* au poste de Ministre des affaires religieuses. La prolifération des partis politico-religieux durant le gouvernement d'Ershad a été saisissante. Ils atteignirent le chiffre de 66 en 1984, sur un ensemble de 160 partis politiques enregistrés. La ligue étudiante du Jamaat-i-Islami (*Islami Chatra Shibir*) ne cessera par ailleurs d'amplifier ses actions dans les universités faisant nombre de victimes et imposant fréquemment la suspension des enseignements aussi bien à Dhaka, qu'à Chittagong ou Rashai.

Le gouvernement d'Ershad a d'autre part largement favorisé l'assistance financière des pays du golfe autant pour l'aide aux comités de mosquée que pour des programmes de formation des *imam*, présentés comme des acteurs stratégiques du développement. Ces programmes ont été menés par "l'*Islamic Fondation*" dont la neutralité initiale a rapidement disparu au profit d'un ralliement franc au Jamaat-i-Islami après la chute d'Ershad. Néanmoins, si la politique d'Ershad en matière religieuse a paru se plier, pour des raisons autant économiques que stratégiques, aux objectifs des régimes islamistes de la Péninsule arabique, il est un domaine où le général a manifesté sa dissonance, réintroduisant la pluralité *soufi* (orientation mystique de l'islam) de l'islam bengali: la subordination personnelle du chef de

l'État face aux *pir* (guide musulman ou chef sectaire) - et en particulier celui de Faridfur, autorisé à fonder un parti politique - est bien connue. Elle a suscité nombre de railleries dans la population *bangladeshi*, critiquant cette influence politique ouverte des *pir* et y voyant une des faiblesses d'Ershad.

Les cultes des tombeaux des saints (*mazar*) font en effet partie des pratiques populaires de l'islam au Bangladesh. Ils sont particulièrement stigmatisés par les classes supérieures qui les jugent hétérodoxes. Les *mazar* sont des lieux où des populations de religions différentes se retrouvent dans certains cas comme à Chittagong. Des "renonçants" y ont élu leur gîte, s'adonnant à la danse et à la consommation de psychotropes. Une certaine licence festive règne dans certains *mazar* réputés où, la nuit, une foule hétérogène s'agglutine, fascinée par l'atmosphère magico-religieuse qui s'en dégage.

La politique d'islamisation institutionnelle mise en oeuvre par le gouvernement d'Ershad a eu en outre pour effet de fragiliser les minorités religieuses, hindoues, bouddhistes et chrétiennes, ces dernières étant principalement "tribales" dans la classification post-coloniale. Leur entrée dans l'administration a été quasiment bloquée. En 1990 des affrontements inter-communautaires éclatèrent entraînant des persécutions contre les hindous que la police ne refréna guère.

L'intensification de l'islamisation durant huit ans ne jugulera pourtant nullement la haine accumulée contre le régime qui tombera en décembre 1990 après une série de grèves générales (*hartal*) de plus en plus longues et rapprochées. La corruption et les actes de répression du gouvernement en seront largement la cause, sur le fonds d'un accroissement des inégalités, et d'un appauvrissement des classes inférieures, le nombre de paysans sans terre augmentant dramatiquement.

Plus précisément le gouvernement et son chef, Ershad, étaient de plus en plus dénoncés comme un groupe de "collaborateurs" du Pakistan. Ainsi, durant une courte période après la chute d'Ershad, une 'chasse aux collaborateurs', appelant à la "démocratie" fut lancée contre les "collaborateurs d'Ershad" sur le même mode que celle qui suivit la Guerre de libération. Des personnalités ayant soutenu le régime d'Ershad furent menacés de mort pour "collaboration" en dépit du fait que certains d'entre eux avaient été en 1970-1971 des "combattants de la liberté".

L'islamisation laissera néanmoins des traces importantes, évidentes dans la campagne électorale de 1991 concernant l'assemblée nationale, saluée paradoxalement comme les premières élections démocratiques dans le pays par l'Occident'. Durant cette campagne, l'islam fut utilisé de part et d'autre par l'ensemble des partis invoquant le nom du Prophète, le fait d'être un bon musulman ou un infidèle, le paradis, l'enfer, etc. La Ligue awami avait tenté de

rassurer les électeurs en affirmant que la politique séculariste de 1972 ne serait pas répétée. Le résultat des élections attribua 140 députés au B.N.P, 89 à la Ligue awami, 35 au Jatyo Party (parti du général Ershad renversé) et 18 au Jamaat-i-Islami.

Leader du B.N.P, la Begum Khaleda Zia, veuve du général Zia-ur-Rahman, sera nommée 'Premier ministre' avec l'aide de Jamaat-i-Islami, parti fondamentaliste avec lequel elle fera une alliance stratégique, rompant ainsi avec la "plate-forme démocratique" (Ligue awami, B.N.P, partis de gauche) qui avait été formée pour renverser le gouvernement d'Ershad. Cette alliance marque la fin de tous les espoirs contenus dans la mobilisation sociale intense qui avait réussi à destituer le précédent régime, et prônait avant tout le retour aux idéaux de 1971, 'sécularistes', "démocratiques" et "socialisants". Une nouvelle période politique s'ouvre dès ce moment pour le Bangladesh, le parti islamiste acquérant pour la première fois une place officielle sur l'échiquier politique. Dès lors on parle de quatre "grands partis". Il ne s'agit plus en effet de compromis plus ou moins masqués avec les forces politico-religieuses destinés à s'attirer des adhésions, mais d'une entrée publique dans l'appareil d'État de ceux qui auparavant ont été honnis comme des "collaborateurs" ennemis de l'indépendance nationale. Dès lors l'opposition structurelle entre les forces dites de la "libération" ('séculariste') et celle de la "collaboration" se transforme en un jeu de différenciation d'autant plus délicat et subtil que l'État scelle leur conjonction en son sein et les rend indistinctes.

Certes, le cadre de l'ontologie politique du Bangladesh reste bien là, source et animateur constant des discours et des stratégies, mais son actualisation pratique est en voie de marginalisation au risque de devenir une rhétorique métaphysique de plus en plus éloignée de la réalité politique et sociale.

### **Le retour des 'fondamentalistes'**

Comme cela était prévisible -et se voit largement démontré par l'exemple d'autres pays musulmans- l'alliance du B.N.P avec le Jamaat-i-Islami, loin de conduire à un renforcement du pouvoir, débouchera rapidement sur son affaiblissement et une volte-face du parti fondamentaliste. Le chef de ce parti, Golam Azam, déjà mentionné plusieurs fois, s'était vu en 1973 retirer la nationalité *bangladeshi* pour "faits de collaboration" avec le Pakistan. Cristallisant la lutte entre les forces de "la libération" et celle de la "collaboration"(5), il est emprisonné en mars 1992, cette mesure prise

---

5 Je reviendrai ultérieurement sur l'importance des enjeux qui se sont portés sur cette

par le nouveau pouvoir pouvant s'interpréter plutôt comme une tentative de protection de l'*amir* (dirigeant) que sur le mode d'une répression du 'fondamentalisme'. G. Azam avait été arrêté en considérant qu'un étranger ne pouvait être à la tête d'un parti politique au Bangladesh. Ses déplacements dans les villes de province avaient provoqué d'immenses manifestations de contestation populaire tandis qu'était créé en 1992 un "Comité pour l'extermination des collaborateurs du Pakistan et le renouveau de l'esprit de la libération", désigné comme le "*Nirmul comittee*" (*Ekattorer Ghatok Dalal Nirmul Jaty Samanay Samiti*)(6). Il prit Golam Azam comme première cible. En juillet 1993, Golam Azam est cependant libéré. Après de très longues délibérations judiciaires, au terme de son procès, il se voit restituer la nationalité *bangladeshi*, avec, pour argument, que la citoyenneté est inaliénable dès lors qu'elle se fonde sur la naissance.

Cette décision judiciaire signe l'avènement d'une légitimation politique déterminante du parti fondamentaliste et témoigne des concessions croissantes du B.N.P aux pressions de ce dernier dont le pouvoir au sein de l'appareil d'État fait l'objet d'une reconnaissance accrue. L'arrestation de Golam Azam avait entraîné le Jamaat-i-Islami à mener une intense campagne fondée sur la dénonciation d'une union entre "brahmanistes", "sionistes" et "impérialistes" pour éliminer l'islam, d'une collusion du gouvernement avec les forces "sécularistes" et "impérialistes" au sein d'un "complot juif contre l'islam".

Le B.N.P était ouvertement attaqué comme anti-islamique et anti-indépendantiste" car voulant inféoder le Bangladesh à "l'impérialisme sioniste". Le rôle de Golam Azam durant la guerre de "libération" était présenté non comme "anti-indépendantiste" mais animé par le souhait d'éviter la domination du Bangladesh par l'Inde. Il était présenté comme inspiré par la nécessité de lutter contre "l'agression indienne", l'Inde ayant soutenu les forces de l'indépendance du Bangladesh contre le Pakistan. Était en outre rappelée la mobilisation du Jamaat-i-Islami contre le gouvernement d'Ershad et son autocratie. Le décret de 1988 faisant de l'islam la religion d'État était jugé comme une ruse pour lutter contre les "vrais musulmans". Paradoxalement, le Jamaat-i-Islami attaquait le B.N.P pour avoir mis en oeuvre une stratégie pire que celle d'Ershad pour le combattre. Il l'accusait en fin de compte d'utiliser la religion comme une arme politique !

La destruction de la mosquée d'Ayodhya en Inde (dénommée "*Babri Masjid*" par les musulmans) avait fourni dans ce contexte au parti fondamentaliste des arguments supplémentaires, donnant une nouvelle fois la preuve, de son point de vue, des tortures, des meurtres et des tentatives d'extermination des musulmans au niveau

---

personnalité.  
6 Cf. Plus loin

mondial. L'événement d'Ayodhya s'intégrait aisément dans ce schéma prenant pour exemples la Bosnie, le Cachemire, la Palestine ou la Tchétchénie, tous ces champs de combat démontrant aux yeux du Jamaat-i-Islami une même logique anti-islamique délibérée.

Un appel à l'unité des 37 pays musulmans, à la rupture de leurs relations avec l'Inde et à un mouvement de résistance contre le "complot mondial" et l'agression des musulmans fut lancé par le parti fondamentaliste. Ce thème de propagande montrant 'les musulmans' comme victimes et martyrs de l'"Occident", de l'Inde et de "l'impérialisme" en général, supposés vouloir empêcher les pays musulmans d'être indépendants et économiquement autonomes, venait à point s'adjoindre à la campagne menée contre le B.N.P. En Janvier 1993 le gouvernement enjoignât la police de tirer dans la foule de manifestants massés à Jessore pour franchir la frontière avec l'Inde dans le but de partir "reconstruire la mosquée d'Ayodya". Un peu plus tard le gouvernement sera aussi fortement interpellé par les intellectuels "sécularistes" pour n'avoir nullement assuré la sécurité des populations hindoues dont les temples (3600), les magasins et les maisons (28 000) seront violemment attaqués partout dans le pays. A la suite de ces persécutions qui dureront quelques jours (7-11 décembre 1992), aucune arrestation ne sera effectuée et aucun message de sympathie aux victimes ne sera officiellement prononcé par la Begum Zia. Elle fut fortement condamnée à ce propos par les intellectuels 'sécularistes' et de gauche.

A l'opposé, le gouvernement proclamera que le Bangladesh est "un exemple d'harmonie entre communautés religieuses" en dépit du fait qu'à la suite de ces événements de nombreuses familles hindoues quitteront le pays pour l'Inde, recevant à Calcutta le soutien et l'aide bien organisée du B.J.P, en rapport ambigu avec le Jamaat-i-Islami *bangladeshi* pour rapatrier les minorités religieuses des deux côtés de la frontière. Renvoyer les musulmans indiens au Bangladesh et les hindous *bangladeshi* en Inde, se présentent comme les termes d'une collusion visant la "purification religieuse".

En dépit de quelques dissonances dans les rangs du B.N.P, le refus du gouvernement d'interdire le Jamaat-i-Islami, décrit par le Premier ministre comme un "petit parti sans influence", méritant d'exister au même titre que les organisations hindoues, bouddhistes et chrétiennes, dans une perspective "démocratique", se révélera une tactique particulièrement malencontreuse. En effet au lendemain de la libération de Golam Azam, non seulement le parti fondamentaliste a largement entamé sa prise de distance critique vis-à-vis du B.N.P, acquérant une autonomie stratégique, mais de plus la Ligue awami amorça son retrait de l'alliance des forces dites de "la libération", sous l'égide du "Comité nirmul", considérant le combat contre les "collaborateurs" sans avenir politique. Ce fut le début d'une nouvelle alliance entre la Ligue awami et le Jamaat-i-Islami, pour renverser le

gouvernement qui s'enfoncé dans une crise de plus en plus profonde, non résolue en 1995, puisque l'avancement des élections parlementaires, la nomination d'un gouvernement intérimaire et neutre sont toujours réclamés par l'opposition, isolant durement le B.N.P au pouvoir. Cette recomposition radicale du paysage politique -unifiant dans un même front la Ligue awami héritière de la "libération", et le parti islamiste historiquement anti-indépendantiste- place ce dernier dans une position de pivot, apte à structurer dès lors l'espace politique. Tel est le résultat de plus de 20 ans de compromis avec les forces politico-religieuses, menés par des gouvernements incapables de décider d'une politique claire dans le domaine de l'islam.

Sans entrave, face à un régime une fois de plus décrié de part et d'autre et stigmatisé par la population pour n'avoir aucunement répondu aux promesses de développement économique annoncées par l'adhésion à la doctrine du libéralisme économique le parti fondamentaliste a, à partir de l'année 1993, tous les atouts en sa possession pour orchestrer des actions offensives. Elles vont toucher les *ahmadia*, les femmes et les ONG notamment au travers de la promulgation d'une loi sur le blasphème.

La secte endogame des *ahmadia*, encore appelés *kadiani*, compte environ 100 000 personnes au Bangladesh dont 12 à 15 000 à Dhaka. Formée dans l'actuel Pakistan en 1889 par Mirza Golam Ahmed Kadiani, né au Punjab, considéré comme un prophète, cette secte diffère de l'islam orthodoxe par sa croyance dans la venue de nouveaux prophètes. Exclue de la communauté des musulmans au Pakistan, en Arabie Saoudite, en Egypte et dans d'autres pays musulmans, les *ahmadia* se sont implantés au Bangladesh en 1924. En 1971, ils ont combattu pour l'indépendance du pays. Dès cette période ils se sont donc retrouvés la cible des mouvements de collaboration avec le Pakistan. Des violences ponctuelles contre les *ahmadia* ont été enregistrées en 1980, 1983, 1987, 1989. C'est seulement à partir de 1991 et 1992 surtout (destruction de Corans, de bibliothèques, de mosquées ...) que celles-ci iront de pair avec l'exigence du Jamaat-i-Islami que le gouvernement déclare "non-musulmans" les disciples de cette secte. L'*imam* de la grande mosquée de Dhaka, Baktul Mukaram s'est fait le relais de cette demande. La dénonciation des outrages à l'islam perpétrés par les *ahmadia* ne fera ensuite que s'intensifier sous l'égide du parti 'fondamentaliste'. Là encore, la complaisance et le silence du gouvernement et du B.N.P seront éloquents en particulier après les événements dramatiques contre les *ahmadia* du 29 octobre 1992, car aucun message de sympathie du ministre des affaires religieuses et des représentants locaux du pouvoir ne se fera entendre. Loin d'être anodine, la volonté du Jamaat-i-Islami d'exclure les *ahmadias* de "l'*umma*" apparaît comme une étape cohérente dans une démarche globale qui vise à se promouvoir comme l'unique législateur moral et politique des normes de l'islam. Entretenant la population

dans l'idée que dans les pays non-arabes, on ne sait interpréter correctement le Coran et on développe des pratiques déviantes, le Jamaat-i-Islami tente, par des actions comme celle menée contre les *ahmadia*, de se constituer en une autorité politico-religieuse incontestable.

Corollairement, c'est à partir des années 1992-1993 que des *fatwa* (jugements valables durant la vie de leurs auteurs et dans leur région d'influence) vont être lancées contre des femmes dont la conduite est jugée contraire aux règles de l'islam. Ces femmes sont le plus souvent dans la mouvance d'organisations non gouvernementales oeuvrant pour le développement (alphabétisation, formation, crédit, travaux agricoles, fabrication de vêtements ou d'objets artisanaux, etc.) et les deux cibles - normalisation islamique du comportement des femmes, éradication de l'influence des ONG prônant l'émancipation des éléments les plus fragiles de la société comme les pauvres et ces femmes - se conjuguent aisément dans une seule argumentation.

Les ONG sont accusées de créer une "culture de mendiants" au service des "forces étrangères" et de ne susciter aucun développement réel, les organisations ne bénéficiant en fait qu'à leurs *leaders*. En 1993, 13055 ONG sont répertoriées au Bangladesh, témoignant d'un activisme social extrême. Ces ONG de tailles très diverses qui pullulent dans les quartiers urbains comme dans les villages ont à leur tête des membres issus de presque toutes les couches de la société ; la valorisation du "travail social" est en effet au Bengale une longue tradition traduisant autant la conscience d'une responsabilité envers la société et les plus démunis, qu'un moyen individuel et collectif de s'assurer un statut et une promotion reconnue : on trouve en effet toujours plus pauvre que soi et le rapport hiérarchique que crée l'organisation structure la différenciation symbolique et socio-économique. Ces ONG sont, bien sûr, toujours à la recherche de financements et les plus dynamiques trouvent aisément des subventions auprès des grandes ONG occidentales et internationales, ayant fait du Bangladesh une terre d'élection. Ainsi, le parti fondamentaliste -qui prétend que trois des plus grandes ONG *bangladeshi* recevraient à elles seules 12 % de l'aide étrangère- s'est attaqué aux ONG, présumées conspirer contre l'islam et les musulmans, prendre le prétexte d'actions de développement pour obtenir des conversions religieuses au christianisme ou encore effectuer des "lavages de cerveaux" sur les enfants. En 1993 le Jamaat-i-Islami demandera sans détour au gouvernement d'interdire les ONG qui abuseraient de l'ignorance des gens et répandent une "culture étrangère aliénée", ce thème venant s'adjoindre à celui de l'élimination des signes d'une "culture hindoue" qui proliféreraient au Bangladesh ; il s'agit en un mot de (re)construire la pureté islamique.

Cette injonction répétée visant à la construction d'une identité islamique épurée de ses corps étrangers a débouché, en 1993-1994;

sur une série de *fatwa* émanant d'*imam* locaux, de *shallish* (tribunaux villageois musulmans). Des *mollah* placés dans la mouvance du Jamaat-i-Islami, les encouragèrent ou prononcèrent directement leurs "jugements islamiques". Sans que nous puissions être exhaustif, l'examen des "fautes" enregistrées, suscitant condamnations à mort, lapidation ou flagellation publique mérite l'attention. En janvier 1993, (à Chahok Choragram, Kamalgany Thana, Maulvi Bazar Zilla) le *shallish* villageois avec à sa tête un *maulana* (juriste musulman) prononce une *fatwa* contre Nurjehan, coupable d'adultère car elle se serait remariée après son divorce. Le couple est battu 101 fois, ainsi que les parents de la jeune femme, qui se suicidera. Le *maulana* sera condamné à sept ans de prison après les actions en justice menée par les organisations féministes.

Le 5 mai 1992 (à Sripur, Madhuktilali Thana, Faridpur Zilla) une femme est brûlée, après avoir été accusée d'adultère par le tribunal villageois. En juin 1993 à Badekusha (à Ullapara Thana, Serajgang district) 35 femmes sont 'ostracisées' de leur village par les *imam* et les notables, car accusées de pratiquer la contraception. En août 1993 à Narjarkanda (à Ajmiriganj Thana, Habiganj District), un responsable de *madrassah* et des *maulana* locaux demande la dissolution du mariage d'un villageois car sa femme aurait émis des critiques contre l'*imam*. En novembre 1993 à Bahipara (lieu: Rohunpur Union, Gomastapur Thana, Chapaina Wab Ganj) deux *maulana* s'attaquent cette fois-ci à deux *imam* villageois. La *fatwa* exige qu'ils soient relevés de leur fonction car leurs femmes pratiquent la contraception.

Ces *fatwa* illustrent avec acuité le travail de normalisation du parti 'fondamentaliste' s'exerçant non seulement dans la population civile, pour la discipline, mais aussi contre des personnalités et des cadres religieux qu'il faut mettre au pas, en excluant les éléments modérés et progressistes. En janvier 1994, (à Mahinand Galaito, Sadar Thana, Kishorganj) ce sont les écoles du BRAC, grande ONG nationale qui sont visées. 6000 arbres fruitiers plantés par des femmes oeuvrant avec l'organisation dans le cadre d'un programme "food for work" (de quoi manger contre du travail) seront détruits par les étudiants d'une *madrassah*, attaquant physiquement les cadres de l'ONG. Un peu plus tard, en février 25 écoles du BRAC seront brûlées à Batdighi, Nandigran Thana Bogra district. En mars 1994 à Durgabur (à Nisindara, Hakgram, Shibgany Thana, Bogra District), un *imam* donne l'ordre à dix hommes de divorcer car leurs femmes travaillent avec des ONG. 60 familles seront 'excommuniées' pour la même raison. Dans le district (équivalent relatif du département pour les Français) de Bogra, en mars 1994, 12 *imam* de 12 villages différents imposent à des femmes de rester dans leur maison sous le prétexte que travailler à l'extérieur est anti-islamique. En mars, encore, à Doloipara (à Jankapur Thana, Sylhet), un employé d'une ONG est condamné

par deux *maulana* à se raser le crane, à être battu publiquement avec ses chaussures (ce qui fait références à des pratiques hindoues) et à une amende de 25000 *taka*, (1 TK = 0,12 FF). Le même mois, à Bandarkhara (à Kahalu Thana, Bogra) des *ulema* (docteurs de la loi, les *maulana* ayant des liens historiques avec le soufisme que n'ont pas ces derniers) et des groupes du Jamaat-i-Islami interdisent à 26 tuberculeux de continuer à prendre les médicaments donnés par le BRAC. Ils sont considérés comme "anti-islamiques" et trois patients mourront. Peu après à Deogram (à Kahalu Thana, Bogra) un *maulana* fait battre de 101 coups de baton une jeune femme employée par le BRAC, son mari et une autre femme ayant fait un emprunt à la *Grameen Bank* (grande organisation locale citée en exemple au plan international pour ses crédits villageois ; littéralement, banque de village). A la mort du beau-père de la première, le *maulana* interdira que les rites funéraires soient exécutés selon les prescriptions musulmanes. En avril 1994 à Drogram, (à Kahalu Thana, Boga) une jeune femme travaillant pour un ONG est forcée de divorcer et est publiquement battue. En avril 1994 encore un *pir* de Mohamaniya (à Chagalnaiya, Femi) impose aux femmes de son village le *pardah* (règles de ségrégation entre les sexes; littéralement, rideau) et les empêchent de voter. Toujours le même mois, à Nurpur (à Mithapukur Thana, Rangpur) un employé d'une ONG est battu et expulsé de son village. A Mehdigonj (dist. Rangpur) en juin 1994 un ancien 'combattant de la liberté' qui protestait contre une *fatwa* est battu et doit fuir avec sa famille. Le même mois, dans les districts de Rajshahi et de Sylhet, des *maulana* s'en prennent encore aux écoles du BRAC et interdisent aux enfants de s'y rendre. En 1995, le BRAC continuera à être une cible privilégiée pour tous ceux qui promulguent des *fatwa*.

D'autres *fatwa*, auxquelles a été donnée une célébrité internationale interviendront, concernant notamment Taslima Nasreen en 1993, cas sur lequel je reviendrais ultérieurement, compte tenu des enjeux qu'elle a suscité et du débat qu'elle a suscité. La diversité de ces *fatwa* et en même temps l'unicité des thèmes invoqués -le corps des femmes, la maternité, la sexualité, l'adultère, le mariage, le divorce, la contraception, le travail rémunéré, l'éducation, les activités extérieures- mettent en lumière la polarisation symbolique des offensives 'fondamentalistes'. Que les femmes soient au centre des processus de reconstruction identitaire, tant nationalistes que religieux, apparaît une fois de plus prégnant : dans le cas présent, part maudite et oubliée du 'sécularisme socialisant' de Sheikh Mujibur Rahman en 1971, elles se révèlent les otages imaginaires et bien réels sur lesquels se fonde l'entreprise de remoralisation islamique du parti fondamentaliste. Il est aisé pour le Jamaat-i-Islami d'invoquer le retour à la *shariat* -bien que celle-ci n'ait aucune existence juridique nationale- dans la mesure où la propriété et l'échange des femmes devraient en principe s'effectuer en fonction de règles religieuses, par ailleurs

appliquées dans certains domaines (héritage inégalitaire) mais contredites dans d'autres par les pratiques courantes. La progression rapide de l'usage de la dot va par exemple à l'encontre de préceptes musulmans.

La politisation de 'l'usage des femmes' au nom de la loi religieuse, est d'une certaine manière inscrite dans la méconnaissance politique qui a présidé à l'indépendance en ce domaine: purement formelle en 1971, l'égalité des femmes n'était pas pour la Ligue awami un thème de combat. Il sera proposé après l'indépendance aux femmes violées par les Pakistanais, mises au ban de la société et rejetées par leurs familles, de suivre des traitements de 'réhabilitation' identiques à ceux mis en oeuvre pour les prostituées.

La réappropriation islamique des femmes est donc majeure dans la perspective du parti fondamentaliste de différencialisation identitaire à des fins de domination politique: "l'identité islamique" est recherchée dans la rupture avec un étranger fantasmatique dont l'extériorité est cristallisée autour de l'existence des ONG nationales en rapport avec leurs consœurs occidentales. La lutte est menée concomitamment contre "l'étranger intérieur" insidieusement présent en soi à travers les traces de "l'hindouisme", de fait générale dans les usages quotidiens et les principaux rites de naissance et de mariage. Les marques "étrangères" doivent être effacées. Elles sont appelées à disparaître pour que s'érige, nette, forclosée et omniprésente, "l'identité islamique" prisée par les fondamentalistes. Maintes fois observée dans de nombreux pays musulmans, cette logique prend au Bangladesh une dimension singulière, liée aux sentiments partagés par la population d'un éloignement potentiellement déviant avec les terres dont les normes de l'islam sont issues, variables avec notamment les quatre écoles juridiques de l'islam sunnite, le rite *hanefi* dominant l'Asie du Sud.

Parallèlement aux *fatwa*, le Jamaat-i-Islami et les nombreux groupes fondamentalistes qui peuvent lui y être aujourd'hui assimilés, multiplient leurs actions contre des intellectuels, des éditeurs et des journalistes, (explosion de bombes, destruction de bureaux, menaces de mort, etc.) alléguant de manière récurrente des "propos anti-islamiques". C'est dans ce contexte qu'a émergé la demande d'une loi sur le blasphème en 1992, émise par le secrétaire général du Jamaat-i-Islami. Elle concernerait les offenses au Coran et au Prophète, qui devraient être punies respectivement par l'emprisonnement à vie et la condamnation à mort.

Les amendements proposés reproduisent tendanciellement ceux introduits au Pakistan sous le régime du Général Zia-ul-Haq. En 1997, toujours discutée au Parlement, cette loi n'a pas encore vu le jour. Elle représente, sans aucun doute, un enjeu crucial pour le parti fondamentaliste, qui obtiendrait là une de ses principales victoires, de l'autre pour la société civile du Bangladesh, qui a traversé bien des

dictatures militaires sans que puisse être entachée une liberté d'expression aussi florissante dans le domaine politique que littéraire, intellectuel et artistique. Si une telle loi sur le blasphème devait être édictée, une nouvelle étape serait franchie qui ferait emprunter au pays le chemin qui mène à un État islamique.

## Les mouvements de résistance contre le fondamentalisme

L'influence politique croissante du parti 'fondamentaliste' de 1971 à 1995, son terrorisme récent pourrait laisser croire à son emprise majeure sur les consciences et plus globalement sur la société civile. Telle est d'ailleurs l'image que les médias ont répandue concernant le Bangladesh dont la population serait peu ou prou convertie aux bienfaits de la *shariat*. Le chercheur étranger, habitué à parcourir les rues de Dhaka et à s'entretenir avec des membres de couches sociales très diverses, ne peut accrédi-ter une telle vision. Une méfiance aux inflexions diverses, mais bien enracinée face aux usages politiques de l'islam, continue à s'exprimer du conducteur de *rikcha* (vélo-taxi) au professeur d'université, en passant par l'ouvrier d'usine. Golam Azam est toujours désigné par la majorité comme un politicien honni. Le port du *burqa* (long vêtement de couleurs diverses qui couvre tout le corps et s'accompagne d'un voile) n'a pas augmenté et reste rare. Les jeunes femmes suivent la dernière mode du *chalvar-kamiz* (tunique longue sur un pantalon bouffant). En plein *ramadan* en 1995, on boit et on mange dans les maisons de thé au milieu de la journée ...

On ne saurait pourtant, à la faveur de telles observations, minimiser la position stratégique du parti fondamentaliste dont la montée paraît loin d'être achevée. Il importe néanmoins de souligner le fossé de plus en plus grand qui sépare la population de l'espace où se construisent les jeux politiques et politiciens entre des partis lancés dans une concurrence effrénée pour le pouvoir. Il est d'autre part essentiel de faire connaître les résistances organisées contre l'islamisme conservateur qui émanent de nombreux groupes intellectuels militants luttant sur les trois fronts, se réclamant à la fois d'un radicalisme 'antifondamentaliste' issu de la mémoire de la "Guerre de libération", du féminisme et des droits de l'homme.

Un retour sur Golam Azam plusieurs fois cité -ancien responsable du Jamaat-i-Islami à l'époque pakistanaise, pro-pakistanaise en 1971, nommé en 1991 *amir* (chef, dirigeant) du parti fondamentaliste *bangladeshi*, s'impose car le personnage fut au centre de la division entre les forces dites de la "libération" et celles de la "collaboration". En janvier 1992, le "Comité pour l'élimination des assassins et des collaborateurs de 1971" a été créé avec à sa tête Jahanara Iman, mère

d'un "Combattant de la liberté" décédé, jouissant d'une très grande aura, en particulier pour un livre autobiographique à grand succès sur la Guerre de libération, très lu par les jeunes générations, trouvant là un témoignage bouleversant sur une période qu'elles n'ont pas vécue.

Des intellectuels connus, des militants indépendantistes réputés, des avocats, des juges, des artistes sont dans les rangs du comité qui demande l'interdiction du Jamaat-i-Islami, la "déportation" de Golam Azam. Il veut surtout mettre sur pied un "tribunal populaire" (*Gono Adalat*) qui condamnerait à mort Golam Azam et d'autres collaborateurs notoires dont la liste est dûment établie. En février 1992 le comité s'élargit en une Coordination nationale "pour l'application des idéaux de la guerre de libération et l'élimination des assassins et des collaborateurs de 1971".

Cette condamnation symbolique est alors soutenue par la Ligue awami, l'alliance des cinq partis "de gauche", le Front démocratique et patriotique rassemblant quatre partis, l'organisation des "Combattants de la liberté" et des associations étudiantes. De nombreux professeurs d'université et des membres de la Cour suprême, de nombreux groupes d'artistes, d'écrivains et de poètes complètent le comité. Le "procès populaire" est prévu pour le 26 mars et le gouvernement redoute l'engouement incontestable de la population pour juger ses "criminels de guerre". Début mars, Golam Azam invite à une cérémonie d'*iftar* (rupture quotidienne du jeûne du *ramadan*) des personnalités officielles de pays musulmans: le chargé d'affaires de l'Arabie saoudite, les ambassadeurs d'Iran, d'Indonésie et du Maroc, le "*High Commissioner*" du Pakistan. Des pressions sont faites en provenance de ces pays pour assurer la sécurité de Golam Azam, emprisonné le 24 mars pour avoir violé l'article 38 de la Constitution, en devenant chef du Jamaat-i-Islami, bien qu'étranger. En dépit des mises en garde du gouvernement sur l'illégalité du Comité, le procès populaire se tiendra le 26 mars 1992 devant une foule importante et le verdict d'une condamnation à mort de Golam Azam sera prononcé pour génocide, viol et d'autres graves accusations. Deux jours après, 24 personnes parmi les "juges populaires" de Golam Azam seront, en revanche, assignées en justice pour incitation au meurtre et trahison.

La "Coordination Nationale" demandera au gouvernement d'appliquer sa sentence dans le mois qui suit et durant l'année 1992 elle multipliera ses actions: grèves générales, manifestations, meetings, commémorations, etc. Elle est alors à son apogée. De nombreux livres sont publiés, consacrés à la mémoire de la Guerre de libération. Comme cela a été déjà précisé, la justice officielle suivra son cours et Golam Azam sera libéré en juillet 1993 et reconnu comme *bangladeshi*, cette légitimation entraînant ultérieurement le retournement de la Ligue awami s'alliant avec le Jamaat-i-Islami contre le gouvernement.

Dès lors le "Comité *Nirmul*" apparaîtra isolé et continuera dans une relative solitude à mener des actions: une association des enfants des "Combattants de la liberté" (*Mukti Bahini*) a été aussi créée en 1994 (*Projanno 71*). Aujourd'hui le "Nirmul Comité" a décidé de rechercher et de poursuivre clandestinement hors du Bangladesh les anciens "collaborateurs" du Pakistan qui ont trouvé refuge un peu partout dans le monde. Il voit sa tâche comme celle d'une éducation des jeunes générations et d'un maintien de la mémoire. En dépit des revers que la conjoncture politique actuelle marquée par la reconnaissance du parti fondamentaliste a imposé au Comité *nirmul*, ce dernier et la fraction des intellectuels qui le soutiennent ne renoncent nullement à un combat sur les termes duquel il faut s'arrêter quelques instants tant il est significatif d'un clivage prépondérant au sein des consciences politiques du Bangladesh. Selon la vision développée par le "Comité *nirmul*", l'univers est clairement divisé entre "libérateurs" et "collaborateurs" et les deux catégories opposées dans un antagonisme simple n'appellent aucune réflexion particulière qui viserait par exemple à s'interroger (comme cela est le cas en France) sur des niveaux intermédiaires ou encore sur les logiques sociales et intérieures complexes qui ont présidé au ralliement à un camp ou un autre. Le modèle qui préside à cette conceptualisation binaire est sans détour repris de l'exemple du tribunal Russel et des quelques procès menés en France contre les "collaborateurs" des Allemands durant le régime de Vichy. Ce modèle est réinterprété dans le cadre de l'expérience indigène, et les militants *bangladeshi* entendent souvent reproduire l'idéal que leur paraît avoir incarné la France, qui aurait éliminé à leurs yeux sans problèmes ses propres "collaborateurs". Dans ce contexte sont bien sûr méconnus les errements de la justice française, qui avait 'collaboré' dans son ensemble, les carrières politiques ou la nomination à des postes de responsabilité d'anciens collaborateurs français dans les années qui ont suivi la guerre.

La croyance naïve dans le fait qu'un règlement parfait de la "collaboration" aurait présidé à l'existence de la démocratie française conduit à la perception d'une déficience locale dans ce domaine qui doit être réparée d'urgence. Ainsi dans un livre sur le "génocide de 1971" est-il écrit "Et nous: nous avons mis nos collaborateurs et nos assassins au Parlement, nous les avons élevés aux postes de chef de cabinet, nous leurs avons donné toute liberté pour revenir et continuer leur politique génocidaire". Dans cette optique, la dichotomie libération/collaboration, s'identifie à celle de indépendance /fascisme, et nationalisme démocratique/fondamentalisme.

Ce cadre de pensée -au delà de l'estime qu'il peut susciter en France- fait de tous les "islamismes" le premier ennemi à abattre, non en tant que tels, mais plus précisément au nom de l'histoire de l'indépendance, qui constitue la matrice fondatrice de la légitimité. Le retour aux sources de l'émergence de la nation est donc

perpétuellement invoqué comme argument unique appelant à la publication de témoignages déchirants concernant les "martyrs" et leurs enfants abandonnés à leur sort par des dictatures sans scrupule et des États illégitimes. Ce 'revivalisme' lyrique de l'esprit de "résistance" entretient l'idée d'un martyr collectif auquel n'a pas été rendu justice. Ainsi Jahanara Iman écrit-elle: "L'immensité du génocide commis par l'armée pakistanaise et ses collaborateurs, particulièrement les forces paramilitaires mises sur pied par les partis politiques fondamentalistes est incomparable dans l'histoire moderne, depuis l'extermination de six millions de juifs par les nazis, (...) Le monde n'a vu un génocide aussi terrifiant (...) l'intensité du génocide effectué par les Pakistanais a même surpassé celui d'Adolph Hitler en Europe centrale et de l'Est (...) Ce fut le génocide le plus intense de l'histoire (...) A la différence du peuple juif, la justice a éludé le sort du peuple du Bangladesh depuis 23 ans (...) Les collaborateurs continuent d'éviter la justice en dépit de la résolution des Nations Unies que "tout État a le droit de juger ses citoyens pour crimes contre l'humanité" (...) Si tel est le droit de tout État (...) il est nécessaire de punir les crimes de génocide pour être sûr qu'ils ne reviendront jamais (...)".

Il est tout à fait remarquable que ces formulations, qui justifient en dernière analyse la lutte contre le 'fondamentalisme' par un retour aux idéaux nationalistes, soient partagées par des partis politiques et des mouvements d'obéissance religieuse qui, au nom de l'islam, veulent faire barrière à l'islamisme conservateur. Une "alliance" de ces derniers (12), a ainsi, tout comme le Comité *nirmul*, tenu en 1992 un "tribunal populaire islamique" pour condamner à mort Golam Azam et des "collaborateurs" notoires du Pakistan selon la *shariat*.

Les partis islamiques, dont l'antifondamentalisme est aussi radical que celui de la fraction militante laïque, constituent dans leur existence une originalité certaine de la constellation politique du Bangladesh. Comme le Comité *nirmul*, leur argumentation puise aux sources du nationalisme séculariste de 1971, justifié par l'islam lui-même. L'un de ces partis qui a mené en 1995 une campagne intense contre le projet de loi sur le blasphème et s'est élevé publiquement contre les *fatwa*, illustrera la logique singulière de ces *maulana* opposés au Jamaat.

Le "*Bangladesh Islamic Revolutionnary Movement*" (Islami Biplopi Andolon) " a été créé en 1990. Il a été une des forces essentielles du "Tribunal religieux" contre Golam Azam destiné, selon l'un de ses fondateurs, Maulana Zia-ul-Hassan Hafez, rencontré en 1995, à "tuer les tueurs". A la suite de cet événement, le *maulana* âgé d'environ 35 ans fut victime d'exactions de la part du Jamaat-i-Islami, dont les actions de répression dans les milieux religieux se multiplient. Prônant un islam qui serait par nature en faveur de la paix, le *maulana* développe une pensée claire sur la nécessité d'une séparation entre l'État et la religion, accusant les gouvernements successifs dès 1975

d'avoir progressivement inclu l'islam dans leurs politiques. S'appuyant sur une sourate (Anam n° 68) dans laquelle il lit que "celui qui va à l'encontre du Coran ou attaque le Coran doit rester seul, qu'il sera puni par Allah qui ne délègue aucune autorité pour le condamner" ce Maulana juge anti-islamique les tentatives du Jamaat-i-Islami de légiférer les comportements des femmes, les attaques contre les ONG et la loi sur le blasphème qui usurpe le pouvoir d'Allah ; prédisant que "ceux qui veulent punir ceux qui attaquent le Coran seront punis eux mêmes par Allah", il met en scène un message humaniste fondé sur les Droits de l'Homme. Allah aurait enjoint à l'humanité d'accepter toutes les religions et les 'fondamentalistes', soutenus par l'Arabie Saoudite, tendraient à faire reculer le Bangladesh vers le Moyen-âge. La rhétorique "libération" / "collaboration" sert de toile de fond à ces discours anti-fondamentalistes. Le "*Bangladesh Islamic Revolutionary Movement*" s'est fait connaître pour avoir demandé l'interdiction du Jamaat-i-Islami, la prohibition des messages religieux de ce parti dans les médias et dans les mosquées dont celle de Baitul Mukaram et aussi pour avoir dénoncé tant la *fatwa* contre Taslima Nasreen, que l'assignation en justice de cette dernière, acte particulièrement notable dans le débat houleux causé par l'écrivain et sur lequel je reviendrai. Les *madrassah* sont perçues comme des foyers ultra conservateurs par ce parti qui appelle à un enseignement religieux "rationnel et scientifique".

Tout comme le Comité *nirmul* et les partis islamiques anti-islamistes, les mouvements féministes et les associations se fondant sur les Droits de l'Homme, qui regroupent souvent les mêmes militants, sont engagés profondément dans le combat contre le Jamaat-i-Islami, ce dernier s'en étant pris avant tout aux femmes à travers des *fatwa*. Leur 'émancipation' est jugée anti-islamique. Les mouvements féministes sont au Bangladesh nombreux et actifs. Ils trouvent leur inspiration dans une tradition de réformisme social, très vigoureuse dès le début du siècle, concernant la nécessité d'une éducation des femmes, la suppression du *pardah* (réclusion des femmes) et de la *sati* (suicide des veuves hindoues).

La Begum Rokeya, première femme bengalie musulmane à avoir publié des ouvrages sur le *pardah*, Vidya Sagar, intellectuel bengali hindou réputé pour sa défense de la cause des femmes, sont toujours aujourd'hui cités avec admiration par les mouvements féministes à la recherche d'ancêtres prestigieux. Le féminisme *bangladeshi* -qui s'exerce dans les domaines de l'éducation, la formation ou l'aide au crédit, le soutien juridique- est donc avant tout un féminisme social bien intégré dans une problématique globale progressiste visant une transformation de la société et une "modernisation" des comportements. Recoupant largement les perspectives des ONG pour le développement, il s'inscrit dans les axes du "travail social" qui constitue la responsabilité éthique et le devoir de tout membre des

classes moyennes et supérieures. Les femmes de la bourgeoisie sont aussi nombreuses à avoir créé leur propre ONG, minuscule ou plus importante, dont les activités vont de l'apprentissage de la broderie dans la cour de leur maison pour des "pauvres femmes" des bidonvilles voisins à de petites entreprises qui peuvent devenir très rentables. L'ONG "Aarong" qui dispose d'un magasin immense où les couches sociales aisées viennent chercher les derniers habits et objets de décoration à la mode, témoigne du succès de ces actions dont une des contradictions est sans doute que les femmes démunies qui sont employées par "Aarong" ou par d'autres ONG ne gagnent généralement par jour que quelques *taka* pour la confection de vêtements très onéreux.

Les mouvements féministes et les associations d'aide juridique qui ont proliféré récemment, se sont emparées de l'affaire des *fatwa* pour en faire aujourd'hui leur cause première, traduisant en justice les *imam*, *maulana* et les membres des *shallish*, responsables de ces "condamnations islamiques". Ils organisent des manifestations de rue. Les Droits de l'Homme sont l'argument prépondérant soutenant la défense des "droits des femmes" à se déplacer librement à travailler pour les ONG, à se marier, à divorcer ou à user de la contraception selon leur convenance, etc.

Il faut ici souligner que l'idée avancée par certaines ONG occidentales de "Droits de l'Homme" spécifiquement musulmans, est au Bangladesh réfutée en raison d'un refus de réduire le peuple bangladaise à l'islam, l'identité nationale bengalie étant une fois de plus mise en avant. Le combat féministe est aussi intrinsèquement articulé à la lutte contre le 'fondamentalisme' et à l'exception de très rares féministes, la mémoire de la guerre de libération, le 'sécularisme' des premières heures du Bangladesh et un nationalisme idéalisé contre l'islamisme "collaborateur" servent de support à l'idéologie partagée d'un féminisme politico-social 'anti-fondamentaliste'. "*Ain o Shalish Kendra*" (Centre pour la loi et la justice), association de soutien juridique, regroupe des femmes de l'élite intellectuelle la plus distinguée de Dhaka. Il se bat avec acharnement contre toutes les offensives du Jamaat-i-Islami : exclusion des *ahmadia*, *fatwa*, projet de loi sur le blasphème, terrorisme contre les productions littéraires et intellectuelles. Il reflète particulièrement bien cette nécessaire conjonction dans les consciences d'un progrès de la condition des femmes, dangereusement mise en péril par les mouvements 'fondamentalistes'. Le très beau film "Eclipse" réalisé par cette ONG, contre les *fatwa*, démontre encore une fois, par les retours permanents qu'il fait sur 1971 pour illustrer les menaces actuelles, que la légitimité du combat présent doit être recherchée dans le nationalisme passé. Ce mythe est revivifié dans l'espoir d'une société plurielle réalisant l'harmonie entre communautés religieuses diverses, s'élançant vers la justice, l'égalité sociale et politique des femmes et des hommes,

hindous, musulmans et chrétiens. Un seul petit groupe féministe -*Naripoko*- est apparu s'élever contre cette opposition fondatrice, nationalisme de 1971-'fondamentalisme', voyant là l'expression d'un chauvinisme obsolète réducteur et sans intérêt pour les jeunes générations.

La forte résistance qui s'organise contre le parti 'fondamentaliste' et ses seïdes, s'orchestre donc de façon unitaire au nom d'une "libération" ontologisée contre les forces de la "collaboration". La guerre passée est la référence incontournable de la lutte présente qui se moule dans une reproduction à l'infini des thèmes de 1971. Le besoin de trouver dans l'histoire autochtone une justification au 'sécularisme' peut s'expliquer par la volonté de ne pas paraître subordonné à une thématique 'occidentale' et de prendre part à une élaboration universelle de la modernité politique séparant État et religion.

Ces modalités idéologiques se présentent néanmoins à la fois comme la force et la faiblesse de ces mouvements anti-fondamentalistes. Il n'est en effet pas répondu sur le terrain même des islamistes qui gagnent leurs adhésions par l'appel à une réflexion générale d'un côté sur la "persécution" mondiale des musulmans, de l'autre sur les exigences morales et le sens d'une vie quotidienne de plus en plus difficile et où les repères fuient (7). L'évolution de la situation politique du Bangladesh pourra seule décider de la pertinence des argumentaires développés par les mouvements anti-fondamentalistes. Leur influence est certaine et symptomatique du corps social mais elle est concomitamment minimisée par leur extériorité à la scène politique définie par les grands partis uniquement motivés par la prise du pouvoir et la recherche de voix. De plus, le parti 'fondamentaliste' jouit de soutiens financiers et politiques considérables à l'extérieur du pays, ce qui n'est nullement le cas des mouvements anti-fondamentalistes ignorés en Occident et ne disposant que d'aides économiques rarissimes. Ces éléments rendent bien inégalitaire la lutte menée.

## **L'Occident imaginaire et la domination : des contradictions plurielles**

Au terme de ce bref panorama des forces pro et anti-islamistes il convient de revenir sur le cas de Taslima Nasreen - volontairement évité jusqu'à présent - moins en raison de l'audience internationale dont cette jeune écrivain a fait l'objet que pour se pencher sur les termes du débat qu'elle a engendré au Bangladesh et au sein duquel la

---

7 Cf. L'article dans le même ouvrage de B. Hours

défense occidentale de l'auteur, réinterprétée selon les catégories de pensée indigène, joue un rôle central.

Dans le cadre de cet article consacré au Bangladesh, l'analyse des productions médiatiques occidentales en général, et françaises en particulier, n'est pas requise en détail. Il faut cependant garder en mémoire les grands axes de la scène dans laquelle a été propulsée Taslima Nasreen, devenant un acteur idéologique d'enjeux spécifiques inévitablement distants des significations véhiculées à l'intérieur du Bangladesh. Par ailleurs des différences notables existent entre les résonances anglo-saxonnes, plus modérées, et françaises données à ce qui fut désigné comme "l'affaire Taslima Nasreen", en dépit du fait qu'un amalgame en a été fait du point de vue *bangladeshi*.

En France l'assimilation symbolique du Bangladesh à l'ex-colonie française de l'Algérie créant un lien avec les "dangers de l'islamisme" au sein des populations immigrées musulmanes résidant en banlieue, peut être repérée entre autres dans les dialogues publiés entre Taslima Nasreen et Khelida Messaoudi ou encore dans les entretiens qu'il fut demandé à Taslima Nasreen d'effectuer auprès de jeunes filles franco-musulmanes, entretiens dont la brutalité aurait été sanctionnée si elle avait été le fait d'un journaliste français. Ces logiques de "déplacement politique" successives allant du plus loin au plus proche, ont entretenu une telle confusion -liée à la méconnaissance "naturelle" de la conjoncture du Bangladesh- que le débat s'est trouvé forclos. D'un côté l'identification de l'islam à l'islamisme et à l'esclavagisme vis-à-vis des femmes dans le cadre d'une religion immuable et "moyenâgeuse", a été opérée avec une simplification extrême. Cette identification permettait de réédifier avec force la frontière infranchissable entre "nous" et "eux" et, de manière détournée, de légitimer l'exclusion sociale des immigrés et en particulier l'exclusion problématique des jeunes filles voilées des lycées. Dans l'imaginaire, les causes de l'exclusion, si elles sont le résultat d'une appartenance religieuse externalisée et substantialisée, ne sont plus attribuables à une déficience politique autochtone et la culpabilité des institutions peut être aisément évacuée alors en direction de ceux qui se voient accuser d'autogénérer leur propre exclusion. De l'autre, les quelques voix très diversifiées qui se sont fait entendre pour contester ce qu'elles ont qualifié de "désinformation" ont généralement avec la même simplicité que leurs adversaires du moment, renversé les arguments, aboutissant souvent à proférer aussi des contre-vérités.

Un rappel succinct des faits concernant Taslima Nasreen précèdera l'examen du trouble idéologique incontestable que l'auteur a suscité au Bangladesh, et qui se révèle dans le fait que des mouvements réputés pour leur 'anti-fondamentalisme' radical (par exemple le Comité *nirmul* et une majorité de groupes féministes) n'ont pas pris sa défense ou sont restés silencieux, isolant ainsi Taslima Nasreen alors que les victimes des *fatwa* suscitaient l'unanimité. Le 16 septembre

1993 un maulana de Sylhet offrit 50 000 takas pour l'assassinat de Taslima Nasreen, qui aurait écrit contre l'islam. Le 4 octobre, dans la même ville, des discours publics furent tenus en faveur de l'interdiction de ses livres, qui devaient être brûlés car ils injuriaient le Coran, l'islam et le Prophète. Le 9 octobre, un appel à la grève générale fut lancé à Sylhet.

Taslima Nasreen est aussi accusée de trahison et de "travailler" pour un pays étranger. Le livre de Taslima Nasreen "Lajja" qui relate les persécutions des hindous par les musulmans au Bangladesh, en particulier après la destruction de la mosquée d'Ayodhya, est à l'origine de ces événements. Le livre a reçu un prix indien. Il a été traduit dans diverses langues indiennes. Il fut largement utilisé par le parti nationaliste hindou et conservateur indien (BJP) dans sa propagande anti-musulmane. Le BJP demanda néanmoins à Taslima Nasreen de cesser ses écrits "pornographiques". Le livre fut alors interdit par le Ministère de l'Intérieur au Bangladesh et le passeport de Taslima Nasreen confisqué. Durant le mois d'octobre et de novembre 1993 dans plusieurs villes de province, Taslima Nasreen fut publiquement accusée de conspirer contre l'islam et l'indépendance nationale, de provoquer des heurts entre les communautés religieuses, d'offenser les sentiments religieux de 90 millions de musulmans, d'attaquer la "paix et l'harmonie communautaire en écrivant sur le communalisme" et bien d'autres 'crimes' encore.

Le 9 mai 1994 un interview de Taslima Nasreen fut publié par "The Statesman", quotidien de la Nouvelle Delhi, où la jeune femme demandait un changement du Coran. Deux jours plus tard, Taslima Nasreen prenant connaissance de la publication, demanda à ce que des modifications soient apportées à ses propos, ceux-ci ayant été mal compris par un "journaliste non musulman ne faisant pas la différence entre le Coran et la *shariat*". Dans une lettre au Parlement, Taslima Nasreen, née et élevée dans une famille musulmane, expliqua que, bien sûr "aucun mot ne peut être changé dans le Coran". Elle s'était simplement prononcée pour une abolition de la *shariat* et la promulgation d'un code civil uniforme assurant l'égalité des femmes et des hommes. (Ce sont aussi des revendications du BJP). Le "Statesman" publiera les rectifications de Taslima Nasreen, envoyées par ailleurs aux journaux *bangladeshi* qui ont retranscrit des parties de cet interview.

Menée par des groupes 'fondamentalistes' qui s'emparèrent de cet entretien du "Statesman", la campagne contre Taslima Nasreen s'intensifia au Bangladesh. Le 17 mai 1994, son procès pour blasphème et pour apostasie fut exigé ainsi que l'interdiction de ses livres et des journaux et hebdomadaires dans lesquels elle écrit régulièrement.

Le 18 mai 1994 à Dhaka et à Chittagong le Jamaat-i-Islami dénonça Taslima Nasreen et ses éditeurs pour avoir manqué de respect

au Coran. Le parti 'fondamentaliste' fut suivi par sa Ligue étudiante (*Shibir*) et de nombreux partis islamistes. Dans les jours qui suivent, le mouvement s'étendit à d'autres villes de province, à Jessore, puis Rajshahi où le *Shibir*, une association de *madrassah* et d'autres forces de l'islam conservateur demandèrent l'arrestation et la pendaison de Taslima Nasreen. Le 25 mai 1994, 68 professeurs d'université se déclarèrent pour l'introduction de la loi sur le blasphème, afin de pouvoir condamner des individus tels que Taslima Nasreen.

Le 3 juin 1994, une journée de "résistance" contre Taslima Nasreen, les journalistes et les ONG fut organisée par la Ligue étudiante du Jamaat-i-Islami. Le 4 juin 1994 le gouvernement céda aux pressions islamistes et un mandat d'arrêt à l'encontre de Taslima Nasreen fut lancé par le 'Magistrat suprême' de Dhaka pour "avoir heurté délibérément les sentiments religieux", faute prévue dans la section 295 (a) du code pénal. 162 professeurs de l'université d'agronomie appelèrent le même jour à une punition exemplaire de Taslima Nasreen. Dès lors elle entra dans la clandestinité et fut cachée par différentes familles de la bourgeoisie intellectuelle qui se relayèrent. Le 5 juin 1994 Sheikh Hassina, leader de la Ligue awami, réprouva publiquement toute critique de la religion mais expliqua que l'agitation créée autour de Taslima Nasreen avait débuté pour faire diversion en regard des enjeux politique éventuels. A partir du 6 juin 1994, les premières manifestations de soutien à Taslima Nasreen furent observées. Elles émanèrent de huit petits groupes radicaux (dont deux féministes, "*Women's development Forum*", "*Nari Pakkya*") auxquels s'associèrent 52 avocats, 31 *uléma* et 22 intellectuels. Tous réclamaient l'annulation des poursuites en justice et l'organisation de sa protection et de celle de sa famille.

Le 7 juin 1994, le Parlement refusa que l'affaire Taslima Nasreen fisse l'objet de discussion, comme l'avaient demandé trois députés du Jamaat-i-Islami. Ce parti et une quinzaine d'associations 'fondamentalistes' lanceront alors un ordre de grève générale pour une demi-journée, faisant pression sur le gouvernement pour obtenir tout à la fois la pendaison de Taslima Nasreen, l'interdiction des ONG et la promulgation d'une loi sur le blasphème. Le 10 juin 1994, la maison des parents de Taslima Nasreen fut attaquée. Aucune mesure ne fut prise contre les agresseurs mais des policiers y restèrent postés en permanence. La surenchère islamiste monta et le 11 juin 1994 un *maulana* de Kulna offrit 10 000 *Taka* à l'assassin de Taslima Nasreen. Le 14 juin 1994, les ligues étudiantes du Jamaat-i-Islami s'activèrent dans une dizaine de villes de 'province' (Cox Bazar, Kushtia, Sylhet, etc.) pour demander la mort de Taslima Nasreen. Le 16 juin 1994 un groupe fondamentaliste de Sylhet offrit 50 000 *Taka* de récompense à qui arrêterait Taslima Nasreen.

Un 'Comité de résistance (anti-islamiste) pour lutter contre les activités subversives' (CRASA) fut alors formé avec à sa tête Maulana

Mohuddin Khan et Fazlul Haq Amin ; 126 médecins de Dhaka se prononcèrent contre les persécutions dont faisait l'objet Taslima Nasreen. Du 20 au 29 juin 1994, un peu partout dans le pays des meetings et des manifestations furent organisés par de petits groupes 'anti-fundamentalistes' d'intellectuels et d'artistes pour protester contre les offensives du Jamaat-i-Islami, relayées par l'imam de la Grande mosquée de Dhaka. Le 23 juin 1994 des charmeurs de serpents défilèrent avec le Jamaat-i-Islami dans Dhaka, partant de la grande mosquée de Baitul Mukaram et continuant à réclamer la mort de l'écrivain l'interdiction des ONG et la loi sur le blasphème. Le 23 juin 1994 un second mandat d'arrestation contre Taslima Nasreen fut lancé par la Haute Cour de justice de Dhaka.

Ces faits montrent que Taslima Nasreen a été érigée en cible principale par le Jamaat-i-Islami, l'écrivain permettant à ce dernier de trouver des ancrages pour la promotion d'une loi sur le blasphème et de mener une offensive contre les milieux intellectuels décriés comme "amoraux et anti-islamiques".

La suite des événements est plus connue. Taslima Nasreen quitte le Bangladesh le 12 août 1994 et se réfugie en suède. En 1997 son procès n'a toujours pas eu lieu et son report régulier traduit une fois de plus les hésitations du gouvernement, pris entre deux feux, ceux de certaines pressions 'occidentales', et celle du parti islamiste demandant avec la Ligue awami et le *Jatyó party* (parti du général Ershad libéré de prison en 1995) la démission du Premier ministre. Au nom de la liberté d'expression inaliénable, une fraction non négligeable de militants antifundamentalistes a pris la défense de Taslima Nasreen au Bangladesh. Nombreux sont néanmoins ceux qui, face à ce cas spécifique, se sont rétractés.

Par exemple, l'association de soutien juridique "*Ain o Shallish Kendro*", dans son film "Eclipse" déjà cité, a maintenu la mention de la *fatwa* contre Taslima Nasreen alors que de nombreux groupes féministes importants lui intimaient de ne pas intégrer l'écrivain au rang des victimes "justes" des islamistes. Paradoxalement le "*Bangladesh Islamic Revolutionnary Movement*" a quant à lui fait des démarches pour s'associer à "*Ain o Shallish Kendro*" dans son combat. Un manque de solidarité dans les milieux antifundamentalistes s'est donc nettement manifesté face à Taslima Nasreen. On n'en cherchera pas les raisons dans la personnalité de l'écrivain, souvent critiquée au Bangladesh, sur un mode qui paraît bien plutôt symptomatique d'un malaise global. Trois facteurs paraissent en revanche pouvoir expliquer cette mise à distance de Taslima Nasreen. L'interprétation donnée localement au soutien 'occidental', la publication en Inde de "Lajja" retraçant les violences communalistes contre les hindous au Bangladesh, enfin une écriture sur le sexe et la sexualité des femmes.

Dans ce dernier domaine, il est clair que Taslima Nasreen, par sa volonté provocante de décrire l'intimité sexuelle des femmes, de narrer ses désirs, ses fantasmes, de retranscrire les comportements sexuels de ses compatriotes masculins avides de glorioles naïves et toujours suspicieux par rapport à leurs épouses ou de mettre en question l'atmosphère oppressive des familles patrilinéaires envers leurs brus, brise un tabou social majeur. A ma connaissance, elle est le premier écrivain *bangladeshi* qui offre à des lecteurs bien pudiques de telles fantaisies littéraires exprimées avec autant de simplicité que de crudité et de franchise. Rompant avec le féminisme social qui constitue la tradition autochtone, elle s'inscrit dans la lignée d'un féminisme individuel avec un penchant pour l'introspection dans le psychisme féminin.

Bref, elle suit là un courant du féminisme 'occidental', centré sur la libération personnelle en particulier dans le champ du plaisir sexuel. Un tel message heurte de front des mentalités imprégnées par une domination masculine peu contestée dans les logiques intérieures des hommes comme des femmes, tant elles structurent les attitudes quotidiennes envers les proches et se parent des valeurs de moralité, de dévouement et de culte de la famille. Dans ce contexte, il n'est guère étonnant que Taslima Nasreen ait si violemment choqué des sentiments unanimement partagés. Il paraît aussi fatal qu'elle devait être accusée en retour de pornographie, y compris par certains intellectuels de l'*Establishment* 'antifondamentaliste'. Il est certain par ailleurs qu'au sein des rangs féministes, prendre la défense de Taslima Nasreen revenait à accepter personnellement d'être identifié à l'écrivain, ce à quoi de nombreuses femmes de la bourgeoisie militante ne pouvaient se résoudre par peur d'une perte publique de statut et de dignité, du sentiment d'une souillure symbolique. Agir en faveur de la condition socio-économique de femmes "inférieures" est une noble tâche qui réhausse le statut et la considération de celle qui s'y consacre. En revanche, être assimilée à la "débauche" et à l'espèce d'hédonisme de Taslima Nasreen ravale, dans le contexte, à une position proche de celle de la prostituée.

Le roman devenu célèbre de Taslima Nasreen - "Lajja" - écrit du point de vue d'une famille hindoue humaniste qui sera persécutée par des musulmans à la suite de la destruction de la mosquée d'Ayodhya, et dont la fille adultérée par un père idéal prônant l'éducation des femmes, sera violée, touche un domaine des plus sensibles dans les consciences *bangladeshi*. La discrimination envers les hindous, si elle existe dans les administrations, en particulier à partir du régime du Général Ershad, est l'objet d'une réprobation quasi-unanime. On peut en voir la preuve dans la ruse du Jamaat-i-Islami se faisant parfois récemment l'avocat de la nécessaire sécurité des hindous que le B.N.P serait incapable d'assurer. De semblables arguments ont souvent été avancés par le BJP en Inde à propos des musulmans minoritaires.

Les violences interconfessionnelles sont, dans les esprits d'une immense majorité des gens éclairés et instruits une "honte nationale", une tache sporadique -oeuvre de quelques fanatiques- qu'il faut effacer au plus vite tant elle irait à l'encontre des valeurs célébrées depuis l'indépendance. En 1971, environ 12% d'hindous sont restés au Bangladesh, appartenant aux castes les plus basses et aux couches sociales les plus démunies économiquement. Les *zamindar* (propriétaires terriens, souvent de haute caste) qui n'avaient pas fui en 1947, s'empressent de le faire. Un nombre important des hindous se retrouvent alors dans les rangs des "Combattants de la liberté". Le thème du roman de Taslima Nasreen, les émeutes interconfessionnelles dans lesquelles les musulmans *bangladeshi* endossent le rôle honni des Forces armées pakistanaïses, violant les femmes bengalies, rouvrirait donc une plaie à vif.

Tant que cette oeuvre littéraire ne restait lue qu'au Bangladesh, son message rencontrait l'approbation des intellectuels 'anti-fundamentalistes' (par exemple le Comité *nirmul*), s'étant élevé contre les violences perpétrées à l'encontre des hindous et dénonçant dans les journaux comme dans des ouvrages militants la complaisance du gouvernement face aux exactions du Jamaat-i-Islami et son hypocrisie sur "l'harmonie communautaire". Le succès rencontré par le roman en Inde a, en revanche, fait basculer l'opinion. Le nationalisme s'est trouvé brutalement déchiré par la mise en accusation extra-territoriale d'une culpabilité partagée et indéniable envers les hindous.

Dès lors la dénonciation de Taslima Nasreen comme une traître arriviste, vendue aux forces nationalistes hindoues, se présente comme le signe le plus net d'une impossibilité d'assumer publiquement la reconnaissance de cette faute capitale que représente les attaques des populations hindoues. Une différence importante doit être notée ici entre la conjoncture *bangladeshi* et indienne. Au sein de cette dernière la hiérarchie des castes et des collectivités religieuses est une norme induisant, lorsque les tensions deviennent ingérables, la revendication légitime aux yeux des acteurs du meurtre des "impurs" ('intouchables' ou musulmans). Au Bangladesh, si l'inégalité et la hiérarchie imbibe les structures sociales et si l'endogamie religieuse est une pratique générale, quoique aisément enfreinte après la conversion, l'égalité de tous constitue un idéal respecté et le droit à l'existence de religions différentes une croyance partagée. En opérant publiquement le procès de ses compatriotes pour avoir rompu avec le mythe de la tolérance si cher au "Bengale doré" -mais aussi à l'Inde officielle de "l'Unité dans la Diversité"-, Taslima Nasreen s'attaquait aux fondements de l'identité bengalie. Elle ne pouvait en retour que s'attirer les foudres des nationalistes courroucés érigeant leur défense sur le procès renversé de l'écrivain supposée faire le jeu du B.N.P.

Dans cette controverse les limites d'un 'antifundamentalisme' ne s'appuyant que sur le nationalisme passé de 1971 se révèlent avec

acuité: la mise à distance de Taslima Nasreen du combat anti-islamiste désigne l'impossible prise de distance des acteurs avec la rhétorique dogmatique de l'opposition libération nationale/collaboration fondamentaliste.

A un autre niveau, la défense internationale de Taslima Nasreen refoulant le Bangladesh vers un islam obscurantiste et un islamisme généralisé a été perçue localement comme un procès particulièrement injustifié du Bangladesh, orchestré par un 'Occident' dont la domination politique, économique et culturelle se manifesterait une fois de plus sous la forme d'une leçon des "Droits de l'Homme". De ce procès, Taslima Nasreen était l'origine, donc la coupable. La dénonciation de l'hégémonie d'un 'Occident' qui est construit dans les raisonnements en entité imaginaire réintègre une identification à un islam postulé comme ouvert et modéré en réponse à la représentation d'une accusation occidentale d'un islam par définition 'fondamentaliste', dont la condamnation à mort de Taslima Nasreen serait la preuve.

Cette logique indigène s'exhibe donc de façon circulaire et répétitive autour de la catégorie de "dénonciation" dont on connaît l'importance dans tous les processus identitaires et nationalitaires (dont le fascisme et le nazisme) visant la refondation d'un soi atteint par les menaces d'une altérité fantasmée comme omnipuissante. Dès lors il s'agit de "dénoncer la dénonciation" par l'"Occident" d'un islam qui serait appréhendé, après la chute du communisme, comme le principal ennemi à abattre et un "cancer" le minant de l'intérieur. Dans cette optique, tous les excès deviennent possibles et la polémique ouverte par Taslima Nasreen se dévoile sous des formulations extrêmes au sein de journaux à la réputation pourtant globalement progressiste.

Il importe moins de s'attarder sur l'ignominie des propos concernant l'écrivain, que de retracer une "rationalité" indigène au sein de laquelle le glissement s'opère de l'identité nationale à l'identité musulmane. C'est pourquoi "l'affaire Taslima Nasreen" a d'une certaine manière brouillé les cartes qui paraissaient auparavant si bien distribuées entre "libération" 'séculariste' et "collaboration" "fondamentaliste", induisant des anti-islamistes de toujours à un retour confus et défensif vers l'islam.

La révolte contre la suprématie 'occidentale' et l'affirmation du droit à l'indépendance de pensée et de décision du Bangladesh s'immergent dans des sophismes émotionnels. On peut ainsi lire sous la plume de chroniqueurs bouleversés que "la liberté d'expression doit être limitée par notre Constitution (...) nous n'avons nullement à obéir aux critères de liberté de l'Occident qui sont doubles, nous ne devons pas suivre l'immoralité de l'Occident". La constitution *bangladeshi* serait en accord avec la foi musulmane et le Coran prônerait la modération tout en limitant la liberté d'expression pour

éviter les extrémismes algériens ou iraniens et "protéger l'harmonie communautaire". La presse internationale aurait rendu "honteux les *Bangladeshi* d'être musulmans" et l'Occident ne donnerait d'autre choix que "protéger notre foi ou renoncer au développement économique".

Pourquoi l'Occident' accepterait-il le judaïsme et le christianisme fondamentalistes de certains pays et ostraciserait-il le Bangladesh à partir du Coran ? Plus précise est la thèse de "l'attaque culturelle du tiers-monde" par l'Occident'. Venant après le colonialisme et les croisades religieuses, il s'agirait d'une "nouvelle arme de destruction". L'Occident mènerait cette "attaque culturelle" par l'intermédiaire d'indigènes tels Taslima Nasreen ou S. Rushdie, se livrant eux-mêmes à "l'attaque de leur propre culture".

Cette "ruse de l'Occident" consistant en une manipulation d'indigènes érigés en "champions de la liberté" pour se retourner contre leurs propres peuples démontrerait que cet 'Occident' présuppose "l'infériorité du tiers-monde", ne pouvant imaginer que liberté et démocratie constituent des valeurs autochtones hors de ses frontières. Le "monde civilisé" n'accueillerait que ceux "qui méprisent leur culture, leur pays et leur religion" et les 'fondamentalistes' *bangladeshi* seraient des aides de cette 'domination occidentale' prétendant "protéger Dieu" alors que "Dieu n'en a nullement besoin" et qu'il faut "ignorer ceux qui vont contre lui".

Les "hommes parfaits et complets" de l'Occident' imposeraient selon "leur droit historique aux sous-hommes du tiers-monde de changer". Ils n'apprécieraient les romans du tiers-monde que lorsque "les héros en sont idiots et ne reflètent pas ceux des hommes complets de l'Occident", le devoir de l'Occident se révélerait être de "corriger les fautes du tiers-monde" et Taslima Nasreen aurait ainsi rejoint les "ennemis du tiers-monde".

La problématique générale de ces arguments, englobés dans un magma de pulsions au sein desquelles "l'humiliation" nationale et identitaire occupe une position cruciale, a pour autre caractéristique d'inverser les termes du procès et de rejoindre, au delà du discours manifeste contre les 'fondamentalistes', la logique latente de l'islamisme : victime initiale de la *fatwa*, Taslima Nasreen est en fin de compte accusée de la responsabilité du procès instruit par l'Occident' contre le Bangladesh. Dès lors son procès se trouve justifié et légitime.

## Conclusion

"Si Taslima Nasreen n'avait pas existé le Jamaat-i-Islami aurait eu à l'inventer" peut-on entendre à Dhaka dans la bouche de membres de l'élite intellectuelle dont l'anti-fondamentalisme convaincu ne peut être mis en doute. De telles remarques faisant de Taslima Nasreen une création de l'islamisme oblitérent une dimension commune et essentielle des *fatwa* et la campagne haineuse déclenchée contre l'écrivain. Aux deux pôles des procès imbriqués, des femmes sont sur la sellette en tant que pilier brisé des identités nationales et religieuses outragées. Elles se retrouvent accusées de casser la cohérence organique de la société, de la nation, de l'islam. D'aucuns verront là, dans le cadre d'une interprétation fondamentaliste du fondamentalisme musulman et de l'islam, le résultat de l'emprise d'un système religieux, enjoint par nature à codifier strictement le statut des femmes, l'observation des pratiques dans ce domaine au sein des pays musulmans venant confirmer sans restriction cette assertion. Il est bien sûr préférable d'éviter des questionnements mal posés -l'infériorité des femmes étant une règle universelle de l'ensemble des grandes religions connues auxquelles des réponses inévitablement engagées et partiales sont apportées. Comme le montrent les innombrables publications en provenance des féministes des pays musulmans discutant à l'infini, par un retour aux textes, de l'(in)égalité des femmes dans le Coran pervertie par des sociétés et des gouvernements incompetents. Le Bangladesh ne fait pas exception dans ce champ intellectuellement stérile. Le "*purdah*" appartient d'ailleurs aux pratiques d'hindous (Rajasthan) même s'il demeure plus caractéristique des musulmans du continent indien.

Il semble en revanche plus judicieux de revenir sur les enjeux symboliques que constituent les femmes dans les redéfinitions auxquelles se livrent toutes les sociétés, en particulier dans les deux conjonctures comparables que sont les crises globales débouchant sur des États totalitaires (fascistes ou religieux) et les périodes réformistes progressistes attachées à l'égalisation des conditions des éléments les plus précaires. Ces configurations mettent en lumière, par un travail du négatif ou du positif, (fixation dans le différencialisme des sexes ou ouverture au deuxième sexe de sphères auparavant fermées), l'efficacité imaginaire du "concept" de femme dans la reconstruction politique de la société. Dans le même moment, de tels processus illustrent la permanence d'une condition mineure des femmes saisies comme objet idéal dans un projet social global.

Le Bangladesh paraît aujourd'hui traversé par des forces contradictoires -'totalitarisme' islamique, élan démocratique anti-'fondamentaliste'- dont néanmoins la confusion fait symptôme dans la double polarisation négative des *fatwa* et de Taslima Nasreen. Tout se

passé comme si la société se heurtait là au mur d'une chambre obscure, intouchable, dévoilant ainsi l'impensé d'un axe de domination consensuelle. Tant qu'une réflexion partagée ne sera pas envisageable au Bangladesh, hors des passions, face à des cas tels que celui de Taslima Nasreen, on peut redouter que le Jamaat-i-Islami ne gagne des adeptes en se faisant le charpentier d'une reformulation axiologique sur des bases partagées.

## Sources

Dépouillement de *Holiday*, *Dhaka Courier*, *Daily Star*, *Bangladesh observer* et *The Telegraph* (journal du Jamaat-i-Islami) 1993-1994 (Bangladesh)

Publications du "Comité *nirmul*" et discussions avec ses membres.

Colloques de "L'association européenne d'études sur le Bangladesh". 1992-1994

Enquêtes de terrain 1987, 1988-1989, 1992, 1994, 1995 et rencontres avec de multiples acteurs

Contacts et entretiens avec des ONG et des mouvements féministes.

Le "*Journal of Social Studies*" 1986-1995 (Dhaka University)



## Deux voies sur le Droit Chemin: Les stratégies "wahabi" et jama'ati de l'islamisation à Chittagong, Bangladesh

Samuel Landell Mills

### Wahabi et jam'ati

Dans cet article je vais confronter deux formes de sensibilité et d'action fondamentalistes ou communautaires au Bangladesh contemporain. Ces deux mouvements sont la principale expression du sentiment "islamique" tel qu'il est perçu au Bangladesh d'aujourd'hui. La dialectique entre eux, dans certaines sphères, en a remplacé une plus ancienne, entre les styles de dévotion locale et orthodoxe. Ce changement dans la perception publique de l'identité musulmane est due aux effets conjugués de la 'modernisation', de l'internationalisation et de la faiblesse de l'État *bangladeshi*.

Les deux courants sont constitués par la présence d'organisations dont les structures sont fonctionnelles mais aussi exclusives, soulignant une distance vis-à-vis de l'ensemble de la population. Tous deux suggèrent un mode de *leadership* d'un point de vue religieux, soit "politique" soit "spirituel", et invitent à la participation comme à une sorte de militantisme, ce qui consiste à faire un pas en dehors de la vie ordinaire. Pour comprendre quelque chose à ces organisations, il faut savoir qu'il existe une pluralité de 'fondamentalismes' religieux au Bangladesh ainsi que dans tout le monde musulman. Les changements dans l'attitude de la population à l'égard de la religion et son identification communautaire sont dus, en partie, à l'activité de ces organisations qui attirent l'attention sur la distance entre l'idéal et la

situation présente par le seul fait de leurs efforts pour la supprimer. Cette distance est dramatisée comme une distance entre musulmans informés, "versés dans les écritures sacrées" ou appartenant à "l'avant-garde de la révolution islamique" et ceux dont l'hostilité, le manque d'intérêt ou la crainte doivent être combattus.

Je présente ici quelques fragments d'un tableau beaucoup plus vaste et qui change tout le temps, dans l'espoir qu'ils aideront à montrer la diversité et la particularité des cultures institutionnelles, des sentiments privés, des aspirations sociales et des nécessités économiques qui façonnent l'appel de l'islam et sont aussi façonnés par lui.

Le premier mouvement que je vais étudier est désigné par le terme *wahabi*. Cette appellation est elle-même controversée et n'est pas toujours acceptée par ceux-là mêmes auxquels elle est censée s'appliquer. Elle est cependant utile dans ce cas car elle englobe deux réseaux séparés qui sont néanmoins liés idéologiquement et pratiquement, à savoir les *madrassah qomi* (ou "écoles islamiques populaires", par opposition à celles qui sont subventionnées par l'État) et celles de l'organisation *Tabligh-al-Jamaat*. Cette dernière est une organisation internationale, originaire de l'Inde, de prière et 'réislamisation' qui jouit d'une grande popularité au Bangladesh. Plus de deux millions de fidèles se rassemblent pour son "*Istima*" annuel qui se tient aux alentours de la ville de Dhaka.

*Wahabi* était un terme péjoratif, probablement emprunté à l'administration coloniale britannique qui aurait établi un parallèle entre la montée de mouvements d'assertion musulmane au Bengale et ceux survenant ailleurs dans le monde musulman. Le wahabisme est une pratique rigoriste et néofondamentaliste (après Ibn Tayimya) qui a emporté la péninsule arabique, et notamment les lieux saints, au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le terme était utilisé, semble-t-il à tort, pour décrire le caractère des soulèvements populaires musulmans contre les *zamindar* (propriétaires fonciers) dans d'autres parties du Bengale, comme le Faraizis. Mais le terme prit son vrai sens parmi certains musulmans locaux qui sentirent que l'approche des Wahabis envers la religion était basée sur la camaraderie et l'égalité devant Dieu de tous les fidèles. Cela semblait peu respectueux à l'égard du Prophète qui, selon un texte de réfutation souvent cité, était devenu un simple "facteur", une créature faite d'argile et non pas, comme ils le croyaient une lumière qui brillait avant que l'univers lui-même ne soit créé.

Les musulmans qui désiraient faire valoir leur respect et leur amour du Prophète (*rasul prem*), se sont donnés le nom de Sunnites, ce qui veut dire, entre autres, "Disciples de la voie du Prophète" (*Sunnah*). La grande majorité des *Bangladeshi* musulmans sont des Sunnites *hanafi*, y compris les *wahabi*.. Ces soi-disant Sunnites veulent se caractériser comme particulièrement respectueux du Prophète et de sa voie. Pour les Sunnites, l'anathème provenait aussi du fait que les

*wahabi* ne valorisaient pas les pratiques de vénération des saints musulmans, ce qui est une partie intégrante de la culture ritualiste de respect à partir de laquelle s'est développé le sens sunnite du Prophète comme le sommet de la création (*Yalman*). La croyance populaire dans les saints, dirigeant une congrégation de fidèles, ou *pir*, a été institutionnalisée dans leurs cultes liés à la structure stratifiée et à la culture de respect et d'honneur d'une société agraire. Dans les régions orientales du Bengale comme Sylhet et Chittagong, un accent particulier était mis sur l'identité spécifique, un peu comme dans une caste, des *pir* du *sayyid*. La négation de la nature spéciale du Prophète, sans parler de celle des saints, est apparue à ceux qui y croyaient comme une impardonnable insolence.

Toutefois, le débat théologique au sujet de la qualité de la personne du Prophète est moins ésotérique qu'il n'y paraît. Les deux thèmes principaux de la culture *Qomi/Tablighi* sont l'éducation et la camaraderie. Les *madrassah qomi*, en tant qu'écoles, cherchent à transmettre à leurs élèves un vertueux *decorum* islamique. Le *Tabligh al-Jamaat* voit le *din dawat*, la prédication religieuse comme son but central. En tant que telle, c'est une organisation pédagogique. Comme un villageois du district rural de Teknaf le dit: "Le Tabligh est une affaire d'étude" (*Tabligh ekta shikkhito jinnish*). Le Tabligh insiste également sur le rassemblement et le partage parmi les fidèles. Contrairement à l'environnement structuré du séminaire, les gens sont supposés être liés comme des compagnons, pour effectivement imiter le style de vie des disciples du Prophète. Par conséquent, les rassemblements de congrégation sont les moments où l'étiquette et le protocole *tabliqi* paraissent le mieux réalisés.

Dans le domaine public, et surtout dans de tels rassemblements, le comportement des étudiants et des professeurs de *madrassah qomi*, ainsi que des *Tablighi* engagés, est supposé se caractériser par l'*adab* ou respect. Cette importance accordée aux conduites personnelles et à l'adhésion aux règles de la *sunnah*, particulièrement observée par la tradition de la *Madrassah* de Deoband, était établie en Uttar Pradesh, dans le Nord de l'Inde dont sont partiellement issues les traditions *qomi* et *tabliqi* au Bangladesh. Dans son contexte historique originel, cela a pris la signification d'une affirmation de la validité culturelle de la tradition musulmane face au pouvoir britannique et à la dominance hindoue (Metcalf, 1984). Dans le contexte actuel, il semble constituer plutôt une réponse à la 'globalisation' des modèles culturels 'occidentaux', notamment parmi la jeunesse. Le *wahabi* est identifiable par son vêtement, par la longueur de sa barbe et le genre de salutations prolongées qu'il fait. Le but est de présenter l'image d'un homme vertueux, résistant à la dépravation ou la 'modernité' culturelles, conservant aussi ses distances vis-à-vis d'un militantisme politique militant, excepté quand l'islam est menacé. En ce cas une contre-attaque est considérée comme un devoir. (Les manifestations

durant les années 1993 et 1994 contre l'écrivain controversé Taslima Nasreen en ont constitué un exemple, bien que la campagne ait été suivie par presque tous les groupements religieux qui avaient besoin de valoriser leur propre image).

Je décrirai plus loin le second mouvement, le plus radical sur le plan politique, le Jama'at-i-Islami et sa section de jeunesse, le *shibir*. C'est aujourd'hui le mouvement politique dominant, avec une hiérarchie interne rigide, concentrée sur la quête de promotion politique. La notion de discipline islamique est transformée en notion du maintien de l'ordre dans l'organisation et de justification éternelle de la vigilance. Ses adhérents ont beaucoup de traits communs avec les *Wahabi*, mais il y a aussi une claire distinction entre eux. Les *Jama'ati* reprochent aux *Wahabi* (et particulièrement aux *Tablighi*) d'être apolitiques et de dépendre de la mosquée. Au Bangladesh, les *Jama'ati* ont leurs propres structures. Ils ont également réussi à prendre en main certaines institutions publiques, en particulier les *madrassah aliya*. Toutefois, les *Jama'ati*, conscients de leur identité et assumant qu'elle est solidement établie plutôt que moralement en danger comme chez les *Wahabi*, apparaissent fort pragmatiques dans leurs rapports avec les autres partis et dans l'emploi de la violence. Pour eux, la fin, qui est la prise du pouvoir et l'application de la loi islamique, justifie les moyens.

Les *Wahabi* et ceux de la tradition radicale ont tous deux leurs espaces, stratégies et moyens de négociation au sujet de la distance qui sépare l'idéal qui les habite et la réalité dans laquelle ils travaillent et qu'ils cherchent à transformer. Dans le cas des *Wahabi*, l'image d'hommes vertueux qu'ils cherchent à manifester exige une distance par rapport à la politique et l'ensemble de la vie moderne qui semble contredire leur propre description de l'islam englobant toute chose. Dans le cas des *Jama'ati*, l'immersion dans la politique signifie que le parti se trouve entraîné dans les luttes territoriales et le gangstérisme qui caractérisent la politique locale. La structure hiérarchisée du Jama'at-i-Islami et les restrictions culturelles antimodernistes des *Wahabi* agissent comme des sortes de tampons amortisseurs entre la réalité quotidienne chaotique et les masses de musulmans *bangladeshi* qu'ils cherchent à représenter. La faiblesse de l'État au Bangladesh lui-même encadre les deux approches, celle qui nie presque l'importance de l'État et l'autre qui cherche à s'en emparer.

La culture *wahabi* est centrée sur la piété individuelle et sur sa manifestation publique par un comportement exemplaire et donc distingué. D'où l'importance centrale accordée au rituel public, notamment les prières de la congrégation. Toutefois, cette opinion que la piété exige une certaine distance par rapport à l'État comme des autres cérémonies non-islamiques, est controversée par les organisations plus radicales comme le Jama'at-i-Islami, qui proclame qu'un ordre islamique doit se réaliser de haut en bas. Les *Wahabi*

croient au contraire qu'un ordre islamique doit s'établir de "la base", par la rédemption des individus.

### **Les soit-disant wahabi: la transmission de l'islam par l'éducation**

L'éducation est l'objet de contestation cruciale pour ces approches différentes de l'islam. Le traditionalisme relatif des *uléma wahabi* (ceux qui sont versés dans les écritures), qui se réfugient dans une vision restrictive et personnelle de ce qui est proprement islamique, et cherchent à reproduire eux-mêmes une classe de spécialistes religieux, contraste fortement avec le modernisme apparent du système d'enseignement public et des écoles privées payantes des missionnaires chrétiens. Plusieurs questions prédominent. Quel est l'enseignement le plus approprié pour les enfants musulmans? Comment doit-on les éduquer? Quelle est la fonction d'une éducation islamique concernant le besoin de fournir une formation technologique? Ces sujets ont un impact direct sur le caractère des écoles islamiques autonomes dirigées par les traditionalistes *wahabi* ou des écoles dépendant de l'État, souvent entre les mains de sympathisants du Jama'at-i-Islami. Les '*Jama'ati*' utilisent aussi les *madrassah* comme des places fortes à partir desquelles leur culture organisationnelle peut être reproduite et propagée.

Au Bangladesh, il y a deux principaux courants éducatifs, la "ligne générale" et la "ligne *madrassah*". Pour ceux qui sont éduqués dans la "ligne générale", le programme d'études gouvernemental est basé sur les disciplines connues en Europe dont les mathématiques, l'anglais, les sciences naturelles et physiques, etc. Ces disciplines sont enseignées en bengali. Il est frappant de constater à quel point les gens se différencient selon le système d'éducation par lequel ils sont passés. Mêmes des frères d'une même famille envoyés dans des écoles des deux systèmes d'éducation en sortent avec les préjugés caractéristiques d'une "ligne" contre l'autre. Ceux qui sont passés par l'éducation 'islamique' se sentent comme des êtres à part, ayant intériorisé la hiérarchie des valeurs de ces écoles dans lesquelles on leur a inculqué la notion qu'un grand respect doit être rendu à ceux qui ont fait des études religieuses. Toutefois, on dit souvent que le public ne valorise pas les *uléma* (fréquemment enseignants) comme ils le devraient. On attribue cela au caractère 'laïque' de l'éducation et de la société bengalies, considéré comme ayant été imposé à la population musulmane du Bangladesh par l'Empire britannique puis par les "expansionnistes indiens" (hindous) qui auraient rédigé la Constitution de 1972 et leurs collaborateurs (*dalal*), ainsi que par les nouvelles

forces globales de la "colonisation culturelle". Ainsi que le dit un *alem*, (savant versé dans la théologie musulmane, même racine que *ulema*) déclamant devant un groupe de jeunes étudiants militants en ma présence, "*Dieu veut voir un peu de sang (d'athées) répandu. Nous devons leur montrer quelle chose précieuse est l'alem (Allah kichu rokto dekhte chae, amader dekhate hobe, alem ki mullo ekta jinnish)*". La différence entre les gens ayant reçu l'éducation des *madrassah* et ceux qui ont suivi l'instruction générale est perceptible des deux côtés.

La 'ligne *madrassah*' est elle-même divisée en deux parties ; tout d'abord les écoles islamiques subventionnées par le gouvernement connues comme *madrassah Aliya* et des écoles qui suivent les mêmes programmes, parce qu'elles viennent de commencer leur enseignement et aspirent à recevoir une subvention du gouvernement. Il existe dans ces cas ce que l'on nomme le "*title pass*", un titre reçu après examen; les candidats ayant réussi portant le nom de "*Maulana Shaheb*". Il existe deux autres titres: "*Mufti*" pour ceux qui se sont spécialisés dans la loi islamique et "*Mohadès*" pour ceux qui se sont spécialisés dans l'étude des *Hadith*, commentaires de la *Sunna*). Ce titre, que l'étudiant peut obtenir après huit années d'étude dans une *madrassah Aliya*, est reconnu par le gouvernement comme équivalent à la licence que les étudiants peuvent obtenir dans un collège gouvernemental. Cela leur permet désormais de suivre le principal programme universitaire pour obtenir la maîtrise. Il s'agit d'une concession significative faite aux forces islamistes par Zia-ur-Rahman à la fin des années soixante-dix. Ces *madrassah* dépendent du Ministère des affaires religieuses et leurs professeurs appartiennent à une seule association, la *Zamiut-ul-Madrasin*. Le système *qomi* est beaucoup plus fragmenté. Il y a de grandes *madrassah* dotées de leur propre réseau, tels que les centres d'examen des *Madrassah Hathazari* et *Puttiya* à Chittagong auxquels sont affiliées des centaines de *madrassah* plus petites, souvent créées et dirigées par d'anciens diplômés. Il existe également de toutes petites *madrassah* locales qui connaissent des difficultés.

Comparées au système des *madrassah qomi*, les *madrassah Aliya* portent la marque de l'éducation 'moderne'. Les cours ont lieu aux heures des écoles gouvernementales. Elles ont des examens basés sur un programme déterminé enseigné en bengali. Les classes ressemblent à celles d'une école d'État, avec des pupitres alignés, des chaises, des tableaux noirs et des livres d'exercices. Les étudiants prêtent serment de loyauté à l'État. Du point de vue de ceux qui sont éduqués dans le système des *madrassah qomi*, tout cela est non-islamique. Tout le style d'enseignement *Qomi* est dirigé contre ce qu'ils perçoivent comme le "modernisme". On privilégie la transmission entre les personnes ayant des connaissances 'traditionnelles'. L'étudiant doit souvent apprendre au moyen d'un autre langue, soit l'*urdu* (pr. Ourdou) soit le persan, considérées sans ambiguïté comme des

langues plus "musulmanes" que le bengali. Ce dernier a toujours été vu avec suspicion étant donné sa dérivation "païenne" du sanskrit. Il n'y a pas de chaises ni de pupîtres et les étudiants sont assis par terre en petits groupes entourant le professeur assis avec eux, s'ils ne lisent pas leurs livres généralement posés sur un lutrin en bois, par respect pour la connaissance qu'ils contiennent. Bien qu'il existe une éthique de camaraderie dans la transmission de l'enseignement, il existe également une culture de grand respect du professeur. Un professeur de la très traditionnelle *Madrassah Hathazari* a déclaré notamment: "*Les étudiants ne doivent pas enjambrer les souliers des professeurs. Ils doivent nettoyer les chambres des professeurs et remonter leurs moustiquaires sans qu'on leur demande de le faire*". Parmi ceux qui ont été éduqués dans les *madrassah qomi* et qui y ont ensuite enseigné, on remarque non seulement l'importance donnée à la transmission du savoir entre les professeurs. Il existe également le système *soufi* de *bayat* dans le cadre duquel l'élève devient formellement le disciple, ou *murid*, du maître dont il reçoit un enseignement esotérique. Dans chaque *madrassah* il ne peut y avoir qu'un ou deux professeurs, autorisés par leur propre professeur à donner *bayat*. Les réseaux des disciples peuvent s'étendre à diverses *madrassah*, mais la *silsila* (chaîne de transmission) semble rester à l'intérieur du domaine de la *madrassah qomi*, fournissant ainsi un entrecroisement d'interconnexions spirituelles au sein de la tradition *qomi*. En fait, la perception du professeur comme la personnification du savoir sont soulignées par l'angoisse qui régit les relations disciple-professeur (*shagred-ustad*). Un jeune professeur *qomi* m'a dit: "*le respect d'un shagred pour son ustad est beaucoup plus grand que celui d'un murid (adepte) pour son pir. Si vous manquez de respect pour un pir, vous pouvez survivre, mais si vous manquez de respect pour votre professeur, vous avez tout perdu*".

La vie est très réglementée dans ces *madrassah*. La routine journalière est strictement maintenue pour les étudiants, qui sont presque tous pensionnaires de la *madrassah*. La journée est structurée par les cinq prières quotidiennes et les heures d'étude; les temps de repas et de la toilette sont strictement observés. Dans la plupart des *madrassah*, les jeunes gens vivent dans une grande promiscuité, éloignés de leur maison pendant des semaines et quelquefois des mois. Dans un sens, leur corps et leur esprit ne jouissent d'aucune autonomie pour se développer d'une façon "rebelle". Tout le style de vie d'un '*alem*' (étudiant) est "inculturé". Cela soulève en fait une question compliquée, à savoir si les musulmans voués aux études religieuses constituent une "classe" à part. Le monachisme et un clergé séparé sont rares dans l'islam. Toutefois, la particularité du régime des *madrassah qomi* et de leur programme souvent 'archaïque' semble presque appelé à créer un clergé. Cette contradiction sous-tend la critique des islamistes radicaux politisés, vis-à-vis de l'*alem qomi* et

du Tabligh-al-Jama'at. Ils les accusent de dépendre uniquement des mosquées et d'être "en dehors du monde". C'est aussi la raison pour laquelle les *madrassah* sont méprisées par certains *Bangladeshi* peu respectueux, comme des sortes d'usines à reproduire une classe de *mollah* (religieux en général) inutiles et parasites.

La *Madrassah Hathazari* à Fatickchari, près de Chittagong, est l'une des plus célèbres des *madrassah* les plus traditionalistes. On y trouve actuellement environ 4000 étudiants et 45 professeurs. Elle a été fondée en 1890, comme une antenne de la *Madrassah* de Deoband. Jusqu'à présent, elle a gardé des liens avec Deoband. Beaucoup de livres utilisés à Hathazar en proviennent, de nombreux professeurs ont visité ou étudié à Deoband et certains étudiants sont partis de Hathazari pour Deoband. La direction de la *madrassah* fait partie d'un système plus large. Le *Mazlish Shura*, comité qui dirige la *madrassah*, est constitué exclusivement d'*uléma*. Il comprend également quelques personnes venues d'autres *madrassahs*. Le 'proviseur' de Hathazari se trouve aussi dans le comité de plusieurs autres *madrassah* au Bangladesh.

Hathazari est située sur la route de Fatickchari qui passe devant l'université dominée par le Jama'at-i-Islami et le centre *soufi* (dit aussi Sunnite) de Maishbandar. La *madrassah* comprend une énorme enceinte dont les cinq étages aux murs blanchis à la chaux, surmontés de coupoles à bulbes et de minarets comme un pastiche du style moghol, dominant de très haut la route qui passe par le bazar (quartier commerçant). De jeunes étudiants aux barbes naissantes, portant de longues robes *juba*, des calottes et des étoffes blanches sur la tête, tournent autour de la grande arche d'entrée et se répandent dans la rue. Les austères murailles extérieures de l'édifice renferment un grand espace. Il y a des centaines de pièces; des classes, des bureaux de l'administration de l'école, des salles d'examen, des chambres et des bibliothèques. Ces murailles entourent des jardins, une mosquée et des bassins d'eau pour le bain. Les étudiants et les professeurs se saluent en passant. L'atmosphère est calme et détendue et personne ne crie. Dans les classes de petits groupes d'étudiants balancent leur torse en lisant.

Dans un grand hall, j'ai vu environ six cents étudiants rassemblés pour étudier les Hadiths. Les jeunes gens étaient assis par terre en demi-cercle avec d'énormes livres posés sur des lutrins, les larges pages remplies d'écriture arabe très ornée. Un élève se levait et lisait à toute vitesse en arabe. Après quoi, le professeur, un *mohades* octogénaire, Azizur Rahman, qui avait formé la plupart des professeurs de l'école y compris le principal, la bouche pleine de feuilles de bétel, moitié parlant, moitié psalmodiant, faisait un commentaire en *urdu*, employant occasionnellement le *chadgaya*, le dialecte bengali spécifique de Chittagong. Certains étudiants suivaient attentivement le texte, d'autres bavardaient avec leurs camarades, ne

tenant pas en place ou somnolant. Le lendemain, ils seront interrogés. Chaque jour ils vont recopier quelques pages des *Hadiths Al-Boukhari* jusqu'à ce que tout le livre soit recopié. Toute la scène me paraissait archaïque comparée aux moyens d'éducation du modèle bengali relativement 'moderne' suivi par la plupart des élèves du Bangladesh.

En fait, Hathazari dispense un enseignement aux jeunes élèves en anglais et en bengali jusqu'à la classe quatre ou cinq(8). Le diplôme le plus important que l'on puisse obtenir est une 'double maîtrise' en jurisprudence islamique (*fikr*) et dans le domaine des Hadiths (récits et commentaires 'traditionnel' des actes et des paroles du Prophète). Les jeunes filles pré-pubères sont aussi admises dans les classes de *madrassah*, mais la tradition *qomi* est réticente à l'égard de l'éducation des femmes. Elle s'oppose à toute rupture du *pardah* une fois que la jeune fille atteint la puberté. Les 4000 garçons de la *Madrassah* ont une 'nourriture culturelle' strictement surveillée. Ils n'ont pas le droit de lire quoi que ce soit à l'exception des livres du programme scolaire. Ils ne peuvent avoir accès aux romans, magazines, journaux, radio ou télévision. Alors que certains d'entre eux sont des orphelins élevés entièrement dans le système *madrassah*, d'autres rentrent à la maison pour les vacances et bénéficient alors généralement d'un autre apport culturel. Les prières sont obligatoires. On m'a dit que si un élève manque la prière, il est d'abord réprimandé. S'il réitère, il est fouetté avec une baguette. S'il recommence, il est renvoyé. Généralement, une vingtaine d'étudiants doivent abandonner leurs études chaque année.

Maulana Osiur Rahman vint à Hathazari quand il était en classe de huitième. Son père était déjà un *maulana qomi* ayant fait ses études à Hathazari qu'il avait quitté pour ouvrir son propre établissement. Osiur Rahman y a étudié durant sept ans et enseigné pendant vingt ans. Il me reçut dans son petit bureau de la *madrassah*. Tout le monde était assis par terre sur des petits tapis tressés, car dans la tradition *qomi* on n'accepte pas les chaises et les tables. (J'ai rencontré d'autres *Qomi* diplômés qui, lorsqu'ils rentraient dans leur famille mangeaient par terre, alors que leurs frères et soeurs ayant étudié dans le cursus général étaient assis à table). Ses deux fils étaient avec lui et se préparaient à devenir *hafez*, (celui qui mémorise le Coran). Il voulait qu'ils deviennent professeurs comme lui. Il était absolument intransigeant sur la question du programme *qomi* et sur l'authenticité islamique des *madrassah qomi*, par opposition aux *madrassah aliya*, subventionnées par l'État. Sa description de "l'adversité subie par la tradition *qomi*" était empreinte d'une indignation vertueuse mais elle avait le ton facile d'une incantation bien rodée.

---

8 Le système éducatif bangladeshi fonctionne sur le modèle britannique, comme en Inde et au Pakistan.

"Je suis allé à Médine, racontait-il, et j'y ai vu la madrassah qu'ils ont là-bas. Elle est comme celle-ci, pas de chaises, pas de tables. Dans notre pays, il y avait des madrassah comme celle-ci jusqu'à la période moghole. Mais quand les Britanniques sont arrivés, ils ont persécuté certains grands maulana. C'est alors que l'éducation islamique s'est déplacée vers les villages. C'est ainsi qu'elle est demeurée proche des gens du peuple. Certains maulana sont partis au Moyen-Orient pour y créer ce genre de madrassah. Des gens comme Shah Waliullah en revinrent et grâce à leur influence, des gens ont fondé en Inde la 'Madrassah Dar Ul Ulam Deoband'. Celle-ci est le modèle actuel des madrassah qomi. Le programme de base n'a pas changé. Il y a bien quelques variations pour les besoins locaux, mais tout ce qu'un grand-père a étudié, son petit-fils l'étudiera. Ce que nos élèves étudient, ce sont les Qitab (livres sacrés signifiant le Coran et les Hadiths). Il n'y a pas de livres de référence, ni de guides pour tricheurs, ni des annales de sujets d'examen précédents, comme ils en ont dans le système gouvernemental. Ce système a été introduit parce que les Britanniques ont décidé qu'en Inde il y avait deux groupes d'habitants, les hindous et les musulmans, et qu'il ne fallait pas tenir les musulmans à l'écart. Ils ont introduit les études arabes au collège après onze ans de bengali et d'anglais. Ils nommèrent à la tête de la Madrassah de Calcutta un professeur anglais. Un chrétien! Aurai-ils accepté d'avoir un séminaire de prêtres dirigé par un musulman? Ils favorisaient les élèves forts en anglais et en bengali et ils donnaient moins d'importance à l'arabe. Ainsi, les étudiants se trouvaient poussés à se diriger vers les études en anglais et en bengali. Les madrassah aliya ont produit des gens hautement éduqués. Mais aujourd'hui le système a perdu de sa valeur parce que ces madrassah s'occupent des affaires de ce monde (*duniya kaj*). Les étudiants veulent entrer dans les affaires de ce monde et poursuivre leurs études dans les universités du gouvernement. Mais cette vie est une khamar bari (cabane de paysan) qui dure à peine soixante à soixante-dix ans. Aussi, devons-nous penser à la vie de l'au-delà et ne pas trop s'occuper de celle d'ici-bas (duniyabi jibon). Cependant, vous ne devenez pas un maulana simplement en mémorisant le Coran. Vous devez non seulement vous consacrer à l'adorsho (idéal, théorie, en bengali), mais aussi à l'amal (action, mot d'origine persano-arabe). L'islam est en même temps théorique et pratique".

Cela soulève une question centrale. Quelles affaires de ce monde doivent être la préoccupation du savant des *madrassah*? La réponse semble être qu'il y a une notion de militantisme qui peut englober aussi bien l'*alem* que les autres musulmans. Le concept d'*amal* semble primordial pour une compréhension de ce que la tradition *qomi* perçoit comme étant une "action" temporelle compatible avec l'identité musulmane, contre le radicalisme politique des islamistes comme ceux du Jama'at-i-Islami.

Osiur Rahman a mis l'accent sur le fait que l'activité politique est interdite aux étudiants dans la *Madrassah Hathazari*, ce qui contraste fortement avec ce qui se passe dans les écoles islamiques d'autres traditions et dans les institutions d'enseignement gouvernementales. Cette interdiction vise ostensiblement à préserver du temps pour l'étude. Cependant, Osiur Rahman a également précisé qu'il y avait des partis et des organisations auxquels l'étudiant *qomi* pouvait adhérer. Il s'agit surtout du *Tabligh-al Jama'at*, mais aussi de partis ou d'organisations qui sont des entreprises s'intéressant à un sujet unique et qui défendent la cause de l'islam et auxquels l'*alem qomi* peut adhérer sans changer son style. De plus, le but même des *madrassah qomi* est de défendre l'islam contre les "diffamations" proférées dans le domaine public. Dans le cas de Taslima Nasreen, c'étaient les professeurs *qomi* qui ont pris l'initiative de l'attaquer.

C'est avant tout l'idée que la *madrassah qomi* est une institution populaire, ce qui lui interdit la participation à des luttes politiques partisans. Elle est supposée maintenir vivant l'enseignement islamique et elle se perçoit comme le foyer de l'authentique éducation musulmane.

Un *alem qomi* a élucidé, pour mon profit, les connections existant entre le financement traditionnel du système *qomi*, son style d'éducation et son attitude de distanciation politique à l'égard de l'État laïc: "Les *madrassah qomi* dépendent des contributions bénévoles du peuple. Celui-ci leur donne la *ziakat* (taxe islamique), les *fitrah* (donateurs) *karbassi chamra* (les peaux des animaux sacrifiés lors des festivités de l'*Id*), le *chaal* (riz non-cuit). Les élèves étudient leurs livres du début jusqu'à la fin. Ils n'étudient ni les mathématiques, ni l'anglais, ni le bengali, ni la science. Les études portent sur la religion et l'histoire de l'islam. Tous les livres sont en *urdu*, persan ou arabe. Tous les étudiants orphelins reçoivent des repas gratuits. La plupart des étudiants sont très pauvres, contrairement à ceux qui fréquentent les *madrassahs aliya*. Avec un diplôme *qomi* (*daura pass*), on ne peut obtenir un poste dans l'administration, mais les étudiants sont plus qualifiés dans la voie religieuse que ceux qui sortent des *madrassah* gouvernementales. Seul le gouvernement bangladaï ne reconnaît pas la valeur du diplôme *daura*. Les dirigeants politiques et religieux de tout le monde musulman respectent ce diplôme. Alors que le "titre" (diplôme) des *madrassahs aliya* (gouvernementales) n'a aucune valeur dans les autres pays musulmans. Les gens porteurs du diplôme *daura* deviennent *imam*, *prêcheurs* (*waz kora*), et dirigeants religieux. Beaucoup d'entre eux enseignent secrètement dans les *madrassah aliya*.. En réalité, les gens des *madrassah aliya* respectent les gens des *madrassah qomi*. Certains étudiants étudient dans les deux systèmes pour bénéficier des avantages des deux. On ne peut entrer à l'université islamique qu'avec le "titre" d'*Aliya*. Toutefois, d'après ce que nous savons, le diplôme d'*Aliya* s'obtient facilement. Dans le

ystème *qomi*, il faut maîtriser chaque niveau avant d'être autorisé à passer au suivant, quel que soit le temps que cela prend. On ne peut pas passer en trichant (*nokol kora jaena*). Les gens de *qomi* laissent pousser leurs barbes. Les gens d'*aliya* étudient tout le *ayat* concernant la guerre. Ils portent des jeans et des basketts et coupent court leurs barbes. Les professeurs incitent leurs étudiants à suivre la voie politique. Les étudiants *aliya* ne se comportent pas non plus comme des futurs ulémas le devraient, mais comme des jeunes 'modernes' (*'alem moto cholena, adhonikder moto chole*). "Une chose que j'ai remarquée, c'est que quatre-vingt-quinze pour-cent des gens éduqués dans le système *qomi* rejoignent le *Tabligh-al-Jama'at*. Quatre-vingt-quinze pour-cent de ceux qui sont éduqués dans le système *aliya* adhèrent en revanche au *Jama'at-i-Islami*. C'est pourquoi les hommes politiques et notables locaux, qui détestent les *Jama'ati*, soutiendront toujours les *madrassah qomi*, afin d'avoir quelques uléma pour les soutenir. Le PNB (Parti national bangladaïsh) et la Ligue *awami* ont tous les deux des *mollah* dans leurs sections (*uléma dal*)".

C'est là un point très important. Dans toutes les *madrassah qomi* que j'ai visitées, il y avait un fort sens de solidarité avec le *Tabligh-al-Jama'at*, et de l'hostilité à l'égard du *Jama'at-i-Islami*. Les professeurs aussi bien que les étudiants viennent participer aux "séjours" du *Tabligh (chilla)*, qui sont des périodes d'un mois durant lesquelles les participants se rendent dans une mosquée dans une autre région et même dans un autre pays pour y rester. Ils invitent les gens à venir prier avec eux et se concentrent sur le renforcement et l'intériorisation de leur "code de conduite convenable". Cela concerne chaque détail du comportement, non seulement comment accueillir les gens et se comporter avec eux, mais aussi des questions d'ordre "privé", à savoir comment se laver après être allé aux toilettes, comment manger, quel chaussure mettre la première. Il s'agit là d'un effort pour actualiser le commentaire que l'on fait souvent, selon lequel l'islam est un code de vie complet. Alors qu'une telle discipline est une révélation pour les gens éduqués dans les écoles du type général, ou n'ayant aucune instruction, participant au *Tabligh*, c'est une chose tout à fait habituelle pour un *alem qomi*.

Bien que les *madrassah qomi* bénéficient de dons individuels, elles ont d'autres et de nouvelles sources de financement. Beaucoup d'entre elles reçoivent des dons provenant de l'étranger, soit de la diaspora *bangladaïsh*, soit de ressortissants d'autres pays musulmans, en particulier du Moyen-Orient, désirant contribuer au bien-être de leurs corréligionnaires. Dans les *madrassah qomi*, on désigne généralement une ou plusieurs personnes pour partir à l'étranger rencontrer des donateurs réguliers ou solliciter de nouveaux donateurs. Ainsi qu'un *imam* me l'a dit un jour: "Nous étions riches et les Arabes étaient pauvres, ils venaient bien nous voir pour demander de l'argent". La

"crise de la dépendance extérieure" dans laquelle se trouve actuellement le Bangladesh affecte tous les secteurs de la société. Le financement étranger a amené avec lui des changements. Les *madrassah* conservatrices attirent des fonds en tant que centres de propagation islamique. En bref, la plus importante source de soutien pour le secteur non-gouvernemental a cessé d'être "le peuple *bangladeshi*". Il proviendrait aujourd'hui les organisations musulmanes et des contributions individuelles de l'étranger.

Qu'est-ce que cela signifie donc pour ceux qui doivent gagner leur vie après avoir terminé leurs études 'islamiques'? L'étudiant de la *madrassah qomi* vient généralement d'une famille pauvre. Dans ces familles, il est d'usage courant d'envoyer un fils pour apporter la bénédiction (*doya*) aux parents, ce qui a de l'importance pour eux pour la vie de l'au-delà. Cela peut aussi apporter du prestige si le jeune réussit dans ses études sans parler de réduire le poids financier que nécessite son entretien. Cependant, la possibilité pour le jeune de travailler et gagner de l'argent est perdue pour la famille.

Bien que la plupart des étudiants des *madrassah qomi* cherchent à obtenir le diplôme le plus important, appelé *daura*, celui-ci n'est pas reconnu par le gouvernement. Cela signifie que les futures options pour l'étudiant seront limitées. Le principal but de l'institution est de reproduire la classe des *uléma*, c'est-à-dire des musulmans versés dans les écritures sacrées, qui enseignent dans ces institutions et sont respectés comme des autorités religieuses. Osiur Rahman m'a dit qu'à Hathazari, les jeunes qui ne deviennent pas professeurs dans cette *madrassah* ne craignent pas de rester sans emploi: "Il y a une demande pour ses étudiants que nous ne pouvons pas satisfaire".

D'autres opportunités d'emploi existent avec la prolifération des ONG au Bangladesh, en particulier dans la péninsule de Chittagong, région dans laquelle beaucoup d'initiatives ont été prises pour venir en aide aux réfugiés musulmans de Rohingya qui vinrent en masse d'Araka, en Birmanie, en 1992.

Pour les étudiants ayant eu moins de succès dans leurs études, il peut y avoir la solution de devenir *imam*. Bien qu'un *imam* d'une grande et importante mosquée puisse jouir d'un certain prestige, l'*imam* d'une mosquée dans un petit village est considéré comme un simple fonctionnaire, non une personnalité réellement respectée. Cela est souvent ressenti par les *imam* eux-mêmes, lorsqu'ils affirment que les prières ne sont pas valables si l'on n'a pas confiance dans l'homme qui les dirige. Dans le passé, comme me l'a affirmé un vieil *imam*, les gens avaient l'habitude de respecter l'*imam*, qui jouissait d'un prestige plus grand que les professeurs de *madrassah*. Aujourd'hui, avec l'augmentation des ressources des *madrassah*, les *imam* sont perçus comme des gens de peu d'importance. Comme le dit un professeur de *madrassah*, "Ce sont seulement les étudiants qui abandonnent leurs études, ceux qui sont peu doués qui deviennent des *imam* dans

*certaines localités*". Il y a certainement une ambivalence du sentiment populaire à l'égard des *imam* qui, en tant que bénéficiaires d'un patronage local, se trouvent toujours dans une position moralement ambiguë puisqu'on leur fait l'aumône. Leur savoir est respecté mais pas leur personne. Ils peuvent impressionner des gens peu instruits, mais ceux qui ont été éduqués dans le 'système général', seront heurtés par leur manque d'éducation 'moderne'.

En 1993-1994, il y a eu une recrudescence bien médiatisée de cas d'*imam* ayant publié des *fatwa* (avis juridique islamique) contre des femmes défavorisées, ostensiblement pour "crimes" d'adultère, mais la plupart du temps parce qu'elles avaient repoussé leurs avances sexuelles. En conséquence, plusieurs femmes ont été effectivement exécutées après une condamnation prononcée par le *sallish* du village (comité musulman local des anciens qui rendent souvent des jugements, *bichar*, dans certains différends, sans avoir recours au tribunal et à ses fonctionnaires peu réputés). Ces *imam* sont aujourd'hui connus comme *fatwabaj*, (trafiquants de *fatwa*).

L'influence des *imam* de village et des *madrassah* rurales est mise en cause par le gouvernement et les *madrassah aliya* subventionnées par l'étranger, ainsi que par d'autres écoles et les programmes 'sociaux et éducatifs' des organisations non-gouvernementales. Pour défendre leur position et par hostilité à l'égard de la 'culture' de ces organisations, les *imam* peuvent être amenés plus ou moins volontairement à faire alliance avec des usuriers, propriétaires fonciers, politiciens et même des gangsters locaux. Les *imam* doivent alors chercher à renforcer et maintenir leurs liens avec les réseaux de soutien tissés autour des *madrassah* ou partis ouvertement islamiques. Avec la montée du Jama'at-i-Islami et du *Tabligh-al-Jama'at*, organisations de réseaux internationaux qui cherchent à assurer une présence nettement "territoriale", l'atmosphère religieuse s'est alourdie dans plusieurs endroits. Que les *imam* agissent par faiblesse ou par conviction, leur participation à de tels réseaux est considérée par les *Bangladeshi* à l'esprit laïc comme la preuve de la montée d'un courant d'intolérance religieuse.

## Le réformisme qomi

Une *madrassah* hyper-traditionaliste comme celle de Hathazari résiste au changement parce que sa réputation est encore assez solide pour permettre à ses diplômés de trouver un emploi et pour bénéficier de patronages. Toutefois, le type d'enseignement qu'elle offre devient dysfonctionnel pour ses étudiants qui, à leur sortie, ne vivent plus sous la protection de son nom. Etant donnée sa dissociation croissante

avec le 'monde moderne', il n'est guère surprenant de trouver des pressions réformatrices au sein du système *qomi* lui-même. J'ai rencontré beaucoup de personnes travaillant dans ce système qui étaient critiques à l'égard de son conservatisme.

Parmi ces esprits critiques se trouvait Mohammed Rahim Uddin, un jeune *alem* né en 1963. Il a étudié à Hathazari jusqu'à l'obtention de son diplôme. Il est alors parti à Karachi et fit un stage chez le juge Mohammed Taqi Usmani, un professeur qu'il admirait pour son savoir islamique et laïque. Il avait appris l'arabe pendant son séjour là-bas, ce qui veut dire qu'il était assuré d'un salaire régulier, car l'ambassade d'Arabie Saoudite et la Fondation islamique à Dhaka lui ont offert un emploi. Le niveau d'instruction de sa propre famille était très élevé. Les autres frères sont passés par le système d'éducation générale jusqu'au niveau de la licence. L'un d'eux est devenu un riche banquier. Rahim Uddin avait cependant intériorisé le style de vie *qomi* et se sentait assez éloigné du style de vie du reste de sa famille. Aussi m'a-t-il confié: "J'ai eu beaucoup de chance. De tous mes frères, je fus le seul à être envoyé dans une *madrassah* et j'y ai découvert une paix qu'ils n'ont pas. L'argent est leur but, mais j'ai quelque chose de plus".

Il travaille actuellement dans une petite *madrassah*, la Jama'at-Ulum-al-Islamia à Lalkhan Bazar, à Chittagong, fondée en 1981. Il a depuis épousé la fille du 'principal'. Elle était instruite et avait bénéficié des leçons particulières de son père. Il avait le sentiment qu'il lui aurait été difficile de s'entendre avec une femme éduquée dans le système général et il était heureux d'avoir trouvé une épouse ayant certaines connaissances de l'enseignement islamique. Il cherchait avec son beau-père à fonder une *madrassah* pour femmes où sa femme pourrait enseigner.

Il était cependant critique à l'égard du conservatisme de la tradition *qomi*. Bien que chaque étudiant puisse lire l'arabe, bien peu comprennent ce qu'ils lisent, et ils peuvent encore moins le parler: "Dans cette *madrassah*, m'a-t-il dit, il y a seulement deux d'entre nous pouvant réellement communiquer avec des musulmans arabes, et à Hathazari il n'y en a peut-être que cinq. Des gens jusqu'au Président apprécient les *uléma qomi*, parce qu'ils sont calmes et pacifiques. En même temps, nos diplômés les plus importants ne sont pas reconnus". Ceci doit être pris en compte pour moderniser le programme d'études. Il avait déjà passé des examens de bengali, d'anglais et de mathématiques donnant droit à l'inscription universitaire et avait obtenu des notes plus élevées que ses frères. La discipline de travail qui existe dans le système *qomi* est plus rigoureuse que dans le système général. Avec cet acquis il n'a eu besoin que d'un mois de préparation pour passer ces examens. Il disait qu'il voulait être un "homme complet" (*paripurno manush*), et par conséquent il avait besoin d'une éducation aussi bien religieuse que laïque. Ses contacts

*qomi* lui étaient toutefois encore indispensables. Par exemple, on lui a demandé une ou deux fois de rédiger une *fatwa* et la question était trop subtile (*sukho*) pour lui; il s'est rendu à Hathazari pour demander conseil à un mufti qui avait 50 ans d'expérience. Il a aussi reçu une *bayat* (initiation ésotérique) d'un professeur de Hathazari.

La *madrassah* était également dépendante pour son fonctionnement de dons provenant de sources arabes. Quand je suis arrivé à la *madrassah*, le 'principal' était à Qatar, en voyage de collecte de fonds. On m'a montré des brochures publiées par la *madrassah* en arabe et en anglais, sollicitant des contributions et présentant les grandes lignes des projets d'expansion de l'établissement. La recherche de l'argent de l'étranger semble être un composant primordial du réformisme des moins rigides *uléma qomi*. Il semble qu'une 'modernisation' du programme d'études soit une nécessité si l'on veut présenter la *madrassah* comme une institution éducative moderne et utile. Ce sont aussi les hommes les plus capables de cultiver des contacts dans le Moyen-Orient riche de son pétrole et ailleurs qui auront le plus de succès dans la collecte de fonds. Une connaissance de l'arabe moderne aussi bien que de l'arabe classique semble indispensable.

Le principal exemple d'une institution *qomi* réformatrice dans le district de Chittagong est Puttiya. Ainsi que l'a souligné Osiur Rahman à Hathazari, Puttiya a été créée par des gens fidèles à la ligne de Hathazari. Toutefois, il semble qu'elle ait évolué à sa façon, surtout sous la direction de son actuel directeur, Haroun Islamabadi, qui a vécu de nombreuses années au Moyen-Orient. Il était bien introduit là-bas. Il a réussi à obtenir le soutien de la plus grande ONG islamique travaillant au Bangladesh, la Rabetar-UI-Islam. C'est le signe évident que la *madrassah* cherche à la fois à produire une nouvelle vision d'une éducation musulmane adéquate, qui ne laisse pas toutes les sciences 'modernes' au seul système général, et à ne pas se désintéresser du "monde moderne" comme la Hathazari semble le faire. La Rabetar a fondé beaucoup de *madrassah* qui enseignent selon le 'cursus' gouvernemental, et sont considérées par beaucoup de laïques, hostiles à l'islamisation' de la vie publique au Bangladesh, comme un moyen de contrôler par le biais de l'argent des organisations comme le Jama'at-i-Islami. Il m'a été suggéré que certains projets fondés grâce à la même source de fonds étaient des couvertures pour faire venir des armes et procéder à des entraînements para-militaires dans certaines régions. Ceci serait certainement nié par les partis islamistes et l'organisation elle-même. L'histoire du recours aux couvertures par les islamistes suggère pourtant qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Le point sur lequel je veux insister ici est que le réformisme dans les établissements *qomi* s'inscrit dans une perspective de réconciliation entre les traditionalistes et les radicaux, car leurs buts commencent à apparaître comme de plus en plus identiques. Il est clair que les investisseurs étrangers ne seraient pas en

faveur d'une augmentation de la division. Il n'y a pas de doute que les éléments radicaux comme le Jama'at-i-Islami, qui reçoit aussi de l'argent du Moyen-Orient, désirent surclasser le *qomi* afin de profiter du respect qui lui est adressé dans certaines couches de la population.

Puttiya reçoit de l'argent, du matériel pédagogique et peut offrir des perspectives d'emploi pour ses diplômés. S'il y a eu de la résistance à la notion de réforme, elle a été vaincue par les ressources que les partisans d'une institution plus brillante et plus 'modernisée' pouvaient réunir. A Puttiya, on attache plus d'importance à des sujets comme l'anglais et les mathématiques. L'enseignement se fait de plus en plus en bengali. Les vieux professeurs sont graduellement remplacés par des plus jeunes. Le directeur lui-même parle couramment l'anglais. Un professeur m'a affirmé: "*Nous comprenons maintenant que c'était une erreur de considérer l'anglais et le bengali comme kafiri (athée et mauvais)*". Comme indice de sa modernité, l'institution utilise des ordinateurs et enseigne les techniques informatiques. Elle édite même sa propre revue.

### Les ulema qomi et le Tabligh-al-Jama'at.

La tentative de Puttiya pour surmonter sa marginalisation fait partie d'un effort effectué afin de soutenir une culture des règles de bienséance islamiques incompatibles avec beaucoup d'aspects de la vie contemporaine au Bangladesh. Les cibles extérieures par rapport auxquelles cette culture se définit sont le style de vie insoucieux de la religion, la "corruption morale", l'"occidentalisation", l'incursion perceptible d'ONG chrétiennes ou juives, la domination régionale de l'Inde hindoue, dite 'séculariste' et de ses partisans au Bangladesh. Des problèmes particuliers sont soulevés par la présence croissante de femmes dans les usines de vêtements, par l'éducation mixte, par l'utilisation "immorale" des vidéoscopes et par la montée d'une culture du spectacle à laquelle se trouvent associés la licence et le tourisme intérieur. Le tout entraîne la rupture du *pardah* (qui n'a jamais été généralisé) dans des lieux de vacances tels que Cox's Bazar.

Tout cela semble bien éloigné de la vie à Chittagong ou à Dhaka où ces critiques n'ont guère d'effet. En fait, les *madrassah qomi* tiennent principalement leur force des régions rurales. L'orientation changeante des *uléma* au sein du courant "*Wahabi*" est également liée à l'expansion rapide de l'éducation par les *madrassah*. Ce changement est facilité par le financement venu de l'étranger mais il reflète aussi l'échec de l'entreprise d'éducation étatique. Il rivalise avec et reflète en même temps, l'expansion de l'éducation du 'secteur non-gouvernemental' sous les auspices d'organisations comme le Comité

de l'avancement rural du Bangladesh (BRAC). Le BRAC, la plus grande organisation non-gouvernementale du pays est lui-même la cible des foudres du secteur *qomi*, puisqu'il interprète ses programmes comme un moyen de propagation des valeurs non-islamiques: la démocratie, l'éducation mixte, l'émancipation sociale des femmes.

L'hostilité qui règne entre le secteur *qomi* (et du Jama'at) et des ONG a été un aspect bien médiatisé de ce que l'on perçoit, en Europe, comme un 'fondamentalisme' croissant au Bangladesh. Le journal *Inqilab* (Révolution), en particulier, a attaqué les ONG pour leur programmes non-islamiques et même chrétiens. L'*Inqilab* fut fondé par le Maulana Mannan avec le soutien financier de l'Iraq. Mannan, un "collaborateur" notoire du temps de la guerre, fut réhabilité par Ershad. L'*Inqilab*, connu comme le magazine des *uléma qomi* (le Jama'at possède son propre journal, le *Songram*, Le combat), est violemment communautariste et surtout anti-indien. Un journaliste m'a informé que les attaques ont commencé en 1993 après que le BRAC et l'*Inqilab*, qui possédaient tous deux des presses, furent entrés en compétition pour un important contrat d'imprimerie que le BRAC avait finalement obtenu. D'une manière générale, cette hostilité semble être en partie une réaction face à l'influence exercée par ces nouvelles agences dans des régions qui étaient traditionnellement dans la sphère d'influence des *madrassah* et des *imam* conservateurs. Il semble donc qu'il existe non seulement un 'conflit de culture' mais également une rivalité 'économique'.

Un exemple d'une région où les *uléma qomi* ont réussi à renforcer leur contrôle est fourni par Nilla, dans le district de Teknaf. Cette région longe la rivière Naf à l'extrême sud-est du Bangladesh et jouxte la région d'Arakan en Birmanie. Jusqu'il y a trente ans, la région autour de Nilla fut dominée par les bouddhistes, mais à la suite de la guerre d'indépendance et du renforcement des communications avec le reste du pays, il s'est affirmé une prédominance croissante des musulmans comme partout dans le pays. La région fut un bastion "sunnite" où les *pir* furent vénérés pour leurs pouvoirs magiques. Il y avaient de nombreux disciples des *pir* Maishbandari, connus pour leur hétérodoxie. La région était connue également pour des combats de buffles, la consommation d'alcool, la musique et la danse, et pour la participation de musulmans locaux à ces activités. Aujourd'hui, tout cela semble avoir disparu, en même temps que la propagation des activités du *Tabligh-al-Jama'at* dans la région. Une grande *madrassah qomi*, fondée il y a vingt ans, fournit en *imam* presque toutes les quarante mosquées de Nilla. Ceux qui ont le plus activement et le mieux organisé la propagation des activités *Tabligh* sont ses anciens élèves. La région ne s'est pas montrée réceptive au Jama'at-i-Islami, bien que les partisans de ce dernier y ait établi une "tête de pont", grace au fonds réunis par la *rabetar* d'une grande *madrassah aliya*. Les

étudiants qui la fréquentent sont systématiquement embrigadés dans les rangs du Jama'at, tous semblant rêver d'abord des motos dont les membres du Jama'at sont pourvus. Cependant, l'électorat a voté dans chaque élection depuis l'indépendance pour un député de la Ligue awami.

Le lien entre le système *qomi* et l'environnement rural, en pleine mutation, est certainement renforcé dans de nombreuses régions par ce lien profond qui existe entre le système *qomi* et le Jama'at *Tabligh*. Bien qu'il n'entre pas dans le cadre de cet exposé de tenter de décrire en détail l'éthique culturelle et les activités du *Tabligh-al-Jama'at*, il est indispensable pour comprendre le genre d'influence 'fondamentaliste' des *madrasah qomi* d'expliquer à quel point le Jama'at a fait sortir les valeurs du style *qomi* des *madrasah* pour les faire entrer dans la vie de la population *bangladeshi* en pleine voie d'urbanisation.

Tout comme les *madrasah qomi* au Bangladesh, le *Tabligh* est cependant un sous-produit de l'action des *ulémas* de Deoband et de leur affirmation anticoloniale de l'importance et de la validité d'un comportement musulman digne dans la vie quotidienne. Fondée en Inde en 1927 par M. Ilyas, le *Tabligh* jouit depuis trente ans d'une immense popularité au Bangladesh, comme nous l'avons déjà indiqué mais son influence s'est accrue plus particulièrement depuis la phase de revendication islamique qui se développe depuis 1975, après l'assassinat du Cheikh Mujibur Rahman. Comme les *madrasah qomi*, le *Tabligh* est apolitique dans le sens des partis politiques qu'il semble transcender. Il partage l'hostilité *qomi* à l'égard de ce qu'il perçoit comme la dépravation ou l'ambivalence morale de la culture occidentale, associée à la globalisation d'une culture machinique, scientifique et rationaliste. Que ce soit dans l'anonymat de la ville ou à la campagne, où la pression démographique et la pauvreté ainsi que l'inertie politique et la corruption détruisent tout aussi rapidement le tissu moral et social, les gens cherchent refuge et force dans le centralisme spirituel d'une discipline religieuse.

Alors que la *madrasah* organise des colloques pour l'affirmation de ce que signifie être un '*alem*', le *Tabligh* organise un colloque où les non-spécialistes peuvent affirmer leur identité de musulmans faisant partie d'une communauté mondiale de fidèles. Il attire en tant que tel des gens de tous horizons, du plus urbain et instruit au plus campagnard et illettré. Le rôle que joue les *uléma qomi* au sein même du *Tabligh* est de créer un lien entre les paysans et 'l'élite' sociale. Il lui offre un lieu où leur érudition et leur prédication (*wahz*) seront respectées. Plus important encore, il constitue une alliance entre ceux qui considèrent leur identité religieuse mise en péril par les changements globaux dont le Bangladesh n'est pas isolé, mais qui ne trouvent pas de solution dans la politique radicale islamique, ni dans d'autres formes de la politique. Les *uléma qomi* confèrent de l'authenticité au Jama'at-i-Islami, tout en y trouvant un moyen

important d'augmenter la pression sociale vers une "islamisation" de base de la société, sans agir avec coercition par l'intermédiaire de l'appareil d'État. En laissant un champ d'action ou *amal* aux *uléma qomi*, il ravive l'accent qu'ils mettent sur l'importance centrale de l'*adorsho* islamique, idéal et théorie, incluant par conséquent l'éducation, dans la conduite de la vie.

### **Certains aspects de la culture de l'islam radical : Jama'at-i-Islami et Islami Chatro Shibir**

La notion "Wahabi" de l'instruction, ainsi que des moyens d'inculquer un comportement musulman exemplaire, donnent la prépondérance à la personne comme lieu où se fait la réalisation islamique. Cela s'oppose au projet politiquement plus radical de s'emparer de l'État comme condition préalable de la manifestation de l'islam au Bangladesh. Le principal défenseur de cette approche est le parti islamiste, le Jama'at-i-Islami du Bangladesh.

Le parti a été fondé dans l'ancien Pakistan Oriental en 1942 par l'idéologue et érudit Maulana Maududi. Le parti, tout en fonctionnant d'une façon autonome, est lié aux organisations homologues en Inde et au Pakistan. Au Bangladesh, la préoccupation à long terme du Jama'at est de se réhabiliter en relation à sa participation avouée à l'opposition d'État au mouvement pour le Bangladesh en 1970-1972. Cela amena son interdiction pour plusieurs années. Ce n'est qu'avec le gouvernement de Zia-ur-Rahman (1977-1981) qu'il a commencé à reprendre sa place sur la scène politique. Bien qu'il ait progressivement renforcé sa position, le degré jusqu'où il peut grandir paraît incertain. Il existe d'abord un fort sentiment populaire contre le Jama'at. D'un autre côté, les références plus ou moins laïques des autres principaux partis s'amenuisent ou semblent perdre toute pertinence. Le Jama'at a en outre commencé maintenant à se redéfinir comme un champion de la souveraineté du Bangladesh. C'est surprenant si l'on pense à sa longue histoire d'opposition au démembrement, d'abord de l'Inde, puis du Pakistan. La lente réhabilitation des islamistes et leur soutien par des gouvernements successifs du Bangladesh, ont été décrites ailleurs (Hiroshi Sato, 1993). Le principal point sur lequel insiste ces auteurs est que les dirigeants *bangladeshi* ont protégé les 'fondamentalistes' aussi bien pour être plus populaires que pour améliorer leur liens avec certains pays riches du Moyen-Orient où de nombreux habitants du pays vont travailler.

Talukder Maniruzzaman (1994) a suggéré en 1994 que si la popularité du Jama'at a augmenté au Pakistan Oriental devenu

Bangladesh, c'était à cause de l'immobilisme et de l'échec de "l'islam étatique", on dit que ce parti cherche à restaurer un islam originel, plutôt qu'à 'moderniser'. Il faut souligner cependant que le Jama'at-i-Islami est lui-même moderniste, avec bien sûr de nombreux paradoxes, surtout par les méthodes qu'il emploie, empruntées aux structures de partis de masse laïques de par le monde. Le parti a un comité central, avec une structure basée sur des cellules. La notion de loyauté et de discipline est primordiale. Le processus de sélection est rigoureux et exige une longue période de 'surveillance', de rapports, d'"autocritique", avant qu'un "associé" puisse devenir un membre actif.

Lors des élections de 1991, le Jama'at a remporté 18 sièges sur 300 au parlement. Il a obtenu 4.136 661 voix, soit 12,13% d'un total de 34.103,777 suffrages exprimés (Hakim, 1993). Il exerce toutefois plus d'influence que ces chiffres peu élevés ne le suggèrent. C'est parce qu'il a fait alliance au Parlement avec le PNB (Parti National du Bangladesh), que le PNB a pu obtenir une majorité claire à l'assemblée, le Jama'at ayant soutenu la sélection des partisans du PNB, comme les femmes députés dont la nomination était obligatoire (il existe des quotas). Depuis lors, l'alliance s'est défaite. Il paraît actuellement peu probable que la Ligue awami et le Jama'at-i-Islami s'allient de nouveau dans le cadre d'une campagne contre le parti au pouvoir. Au niveau local, la lutte entre la section estudiantine du parti gouvernemental et le Jama'at-i-Islami a été très vive et souvent meurtrière.

Manirussaman assimile spécifiquement les électeurs du Jama'at à une petite-bourgeoise naissante, dont les membres deviennent de plus en plus instruits, mais dont la mobilité sociale est contrecarrée (1994). Le Jama'at a cherché à pénétrer et, là où c'était possible, dominer certaines sphères de la vie publique. En plus de l'armée, la police, l'appareil judiciaire et les médias, une importance particulière est accordée à l'éducation. Le Jama'at dispose également de son propre réseau éducatif. Il a fondé ses propres écoles maternelles et *madrassah*, souvent grâce à l'aide d'une organisation caritative, la Rabetar-Ul-Islam, dont le siège se trouve en l'Arabie Saoudite. Ainsi qu'il a été mentionné auparavant, la Rabetar a aussi des intérêts dans le secteur *qomi*, où elle aide les éléments réformistes. Le système des *madrassah* gouvernementales contraste fortement avec le système *qomi*, décrit dans la section précédente. L'éducation traditionaliste musulmane est très critique à l'égard des *madrassah aliya*, subventionnées par l'État, et inversement. Les *madrassah aliya* sont virtuellement des institutions 'Jama'ati'. Professeurs et étudiants participent souvent ensemble à leurs rassemblements. Ce qui est plus significatif, c'est que les diplômés de fin d'études d'*Aliya* sont aujourd'hui reconnus par l'État, ce qui signifie que les étudiants d'*Aliya* peuvent entrer à l'université et choisir une profession.

*Islami Chatro Shibir* est la section des jeunes du Jama'at-i-Islami. *Shibir* a établi sa présence dans les collèges et les universités en recrutant beaucoup de membres. Dans les universités de Chittagong et de Rajshahi, ces jeunes du Jama'at ont réussi à exclure presque entièrement les autres partis. Ils exercent une énorme influence sur les inscriptions et les nominations. Comme d'autres institutions académiques au Bangladesh, les deux universités sont régulièrement fermées à cause des explosions de violence.

Les structures institutionnelles du *Shibir* sont analogues à celles de son parti. Il est contrôlé par l'organisation centrale du Jama'at. Ses institutions, comme l'autocritique et la sélection des cadres pour le recrutement et le combat, s'inspirent toutes de la philosophie politique de Maududi et maintenant de Golam Azam. Le terme *Shibir* signifie "camp", connotant le rôle éducatif préparatoire à l'introduction au parti qu'il est censé avoir. Il sert de lieu d'apprentissage à beaucoup de "membres" qui pourront participer plus tard au Jama'at comme membres de plein droit.

### Culture autoritaire de discipline

Le Jama'at-i-Islami est une sorte de culte politique. Pour ceux qui s'y engagent, le parti constitue rien de moins que le droit chemin de l'islam. Pourtant, le parti, se trouvant dans un environnement pluraliste et quelque peu hostile, a besoin d'avoir sa propre structure dans laquelle ses principes peuvent être appliqués sans contradiction. En conséquence, le parti inculque un respect révérencieux pour les leaders du parti, ce qui rend incontestable leur contrôle dans le processus et l'élaboration de la politique du moment. Ce phénomène permet d'imprégner toute la structure de l'autorité déléguée par la marque personnelle de ses *leaders*. Cette hiérarchisation est quelque peu assimilable à celle qui existe dans certaines organisations créées autour du leadership charismatique des saints *soufi* au Bangladesh.

Les membres du parti sont censés intérioriser et maîtriser les principes que le parti épouse. Il n'y a pas de pluralisme comme on peut en trouver dans d'autres partis, comme le PNB, qui offrent une plus grande possibilité d'alliances pragmatiques. Le dévouement à la cause du parti est considéré comme d'une importance primordiale. En conséquence, il se manifeste une séparation marquée entre ceux qui sont dedans et ceux qui sont au dehors de l'organisation. Les membres du parti sont organisés selon une hiérarchie et un idéalisme dénotant un sens absolu de leur identité et de leur appartenance. Les relations avec ceux qui sont à l'extérieur du parti sont plus ambivalentes, combinant pragmatisme et distance sociale. Comme

nous le verrons plus loin, le parcours de celui qui est à l'extérieur pour parvenir à l'intérieur n'est pas facile et seuls ceux qui s'y engagent sans ambiguïté y réussissent. Le parti doit prendre la préséance sur l'individu.

Cependant, la rhétorique et la réalité s'entrecroisent. Le Jama'at exige son propre sens de la séparation et de l'identité. Le système d'évaluation auquel les gens doivent se soumettre est lui-même une image. Il a été établi comme un processus objectif par lequel les 'hommes nouveaux' seront forgés et avec lequel on ne peut pas tricher. Si vous n'avez pas réussi, vous devez recommencer au début. L'individu est de nouveau envisagé comme "une brique dans le mur" du parti. Toutefois, malgré la crainte qu'inspire le Jama'at par sa discipline et les engagements auxquels il soumet ses membres, il existe une inévitable pluralité, notamment entre deux genres d'individus attirés par l'organisation, les avantages qu'ils cherchent en y adhérant, et les rôles qu'ils veulent avoir par la suite au sein de la structure du parti.

Je vais comparer maintenant l'expérience de deux personnes, telle qu'elle m'a été décrite. Shamul est un membre du parti qui a relativement bien réussi. Face à lui, je place Alfaz, un "ouvrier" (*kormi*), ou militant de base, qui se trouve placé plus bas dans la hiérarchie mais demeure très engagé dans l'action du parti. Tous deux vivent dans le voisinage du collège de Chittagong, qui est contrôlé aujourd'hui par le *Shibir*.

Shamul est un *rukun*, un membre haut placé de l'appareil à Chittagong, l'un des deux cents environ qui existent dans la ville. Parmi eux, deux sont élus chaque année pour faire partie du principal *Mazlish (majlis)-e-Shura*, sorte de comité central, de Dhaka. Un *rukun* doit verser au parti cinq pour-cent de ce qu'il gagne, alors que les ouvriers donnent ce qu'ils peuvent et quand ils peuvent. Shamul est devenu récemment professeur de mathématiques dans un collège local du gouvernement, pas loin de Chittagong. En tant que fonctionnaire, il ne peut participer à des manifestations ou à des réunions publiques. Il peut en revanche participer aux réunions secrètes de sa 'cellule', un groupe de cinq ou six autres *rukun*, qui sont également professeurs et qui élaborent et discutent la politique locale, dans le cadre des activités approuvées par le parti.

Sous l'autorité du leader (*amir*) du Jama'at de Chittagong, opèrent entre dix et quinze groupes professionnels, comprenant des médecins, des juristes, des militaires, etc. Chaque groupe a son propre *nazim*, ou secrétaire. Shamul était le secrétaire de son groupe de professeurs.

Il existe une sorte de système de 'gouvernement d'opposition' concernant chaque sphère d'activité. Les sujets discutés sont tous les aspects de la politique d'État. Une fois par an, les *rukun* tiennent une réunion, ou *sonmelon*, à laquelle ne sont invitées que des

personnalités prestigieuses telles que l'ambassadeur de l'Arabie Saoudite, ou quelques *Jama'atis* (membre du Jama'at) pakistanais.

A la réunion de la cellule, ainsi que dans les réunions non informelles tenues au domicile des membres, Shamul fait son autocritique (*atto somolochona*). Faire son autocritique devant un comité marque un stade plus avancé que celui de la faire devant une sorte de 'surveillant parental', comme cela existe pour une nouvelle recrue ou un militant de base. En fait, Shamul a décrit ces confessions comme son examen d'entrée dans le parti. Tous les membres de sa famille en font partie. Son pieux grand-père l'a instruit quand il était jeune de la technique de base de l'autocritique, qui doit être soit écrite, soit être évoquée comme les événements et actes de la journée, au coucher, en spécifiant quelles étaient les actions justes et celles qui étaient erronées.

L'engagement de Shamul était total mais il me semblait, pour un homme ayant été intégré dès son plus jeune âge socialisé dans la culture du parti, qu'il se montrait relativement détendu avec quelqu'un comme moi, qui n'était pas du parti. Les gens qui ont adhéré au parti plus tard dans leur vie, sont davantage marqués par un processus de resocialisation et on perçoit souvent chez eux les fausses notes du néophyte nouvellement converti. Il précisait : "*Nous avons chez nous des gens peu éduqués qui parlent de révolution, mais nous sommes contre la révolution et nous n'idéalisons pas plus l'Arabie Saoudite que l'Iran. Tous les partis ont besoin de militants dévoués. Nous avons une section armée qui participe à une sorte d'entraînement donné par un officier de l'armée, sympathisant du parti. Seuls les membres les plus robustes participent à cet entraînement et la plupart sont peu instruits*".

Pour les autres membres, on fait de temps en temps des 'camps' (*shibir*), qui durent quelques jours et permettent aux membres de se trouver dans un environnement "*véritablement islamique*". Des gens y prononcent des discours, les modes de conduite sont fixés à l'avance, on travaille ensemble et on crée des liens fraternels. On leur donne une idée de ce pour quoi ils combattent. D'autres *Jama'ati* décrivent leur premier camp comme une expérience qui leur a ouvert les yeux et qui les a liés au parti.

Shamul m'a dit encore: "*J'ai des amis hindous et des amis appartenant à d'autres partis. Ils ont leur façon de penser et d'agir, moi j'ai la mienne*". Il sent qu'il appartient au parti. "*Ma grande satisfaction, dit-il, est d'avoir fait mon devoir pour le parti*". Pour lui, le parti inculque l'authentique islam, ce qui devrait être l'objet et le but de la vie. Il considère ceux qui n'acceptent pas ses préceptes comme des ignorants ou des êtres moralement dévoyés. Il a une façon très condescendante de juger les autres musulmans non-*jama'ati*, même ses propres amis qui ne sont pas du parti. Ses meilleurs amis sont d'ailleurs tous du parti. En dépit de l'organisation hiérarchique de

celui-ci, il a souligné qu'on y trouve beaucoup de camaraderie fraternelle (*bhaibhai*).

Il est issu de la petite-bourgeoisie récemment urbanisée. Il ne parle presque pas l'anglais et s'exprime en bengali de manière 'provinciale'. Il a le teint "basané", ce qui est perçu dans le contexte comme l'indice d'une origine relativement modeste. Il a toutefois manifestement trouvé au sein du Jama'at-i-Islami la voie vers une participation sociale et un élément de pouvoir. Il s'est immergé dans une culture qui lui est propre, qu'il peut manipuler avec une certaine assurance. En même temps, il éprouve un sentiment 'institutionnalisé' d'insuffisance tel que servir l'entreprise générale du parti est devenu une part nécessaire de son être social. Depuis ses jeunes années, il a été impliqué dans l'activité du parti. Il est acquis à son idéologie politique et économique et ceci, selon lui, sans réserve. Il a trouvé une conduite de vie dans la structure politique et spirituelle totalitaire du parti. *"En fin de compte, qu'importe si nous arrivons au pouvoir ou non. Si Khaleda Zia y introduit l'islam, ce sera tant mieux, mais ce qui importe à la fin c'est de faire le travail de Dieu"*. Alors qu'il s'agit nettement de la rhétorique adressée à un *bideshi* (étranger) blanc et chrétien, Shamul est suffisamment bien placé au parti pour gérer avec une certaine aisance cette relation de la frontière entre celui du dedans et celui du dehors.

Son appartement se trouve dans un quartier en haut d'une ruelle raide de Chok Bazar, un quartier résidentiel de la petite-bourgeoisie. On lui a choisi pour épouse, comme il se devait, la fille d'un membre du parti. Ses amis remarquent combien sa femme lui est dévouée, combien elle prend au sérieux ses responsabilités de jeune mariée pieuse. Elle ne s'est jamais présentée devant moi lors de mes visites à son domicile. Il m'a expliqué sa théorie de la parenté: il y a un nombre déterminé de femmes avec lesquelles on peut entrer en contact : la mère, la grand-mère, la soeur, la soeur de la mère, la soeur du père, la fille d'un frère, la fille d'une soeur. Toutes les autres relèvent du *haram* (interdit), en particulier les cousines, l'épouse de l'oncle, l'épouse du frère de la mère. Il s'agit cependant là de théorie. Shamul est également le professeur de quelques étudiantes. Il m'a affirmé que, tout en désapprouvant l'éducation mixte, il lui est impossible de changer le système. C'est la raison pour laquelle un changement politique lui paraît nécessaire. L'islam devrait arriver d'en haut. Ceci semble indiquer comment une approche théorique de la réalité sociale peut s'accommoder des nécessités telles que gagner sa vie et de la vie dans une société prétendue laïque.

En fait, il a adhéré officiellement au *Shibir* (branche étudiante) en tant qu'étudiant du collège, bien qu'il en en avait déjà fait partie en vertu de ses connections familiales. Il adhéra d'abord comme '*kormi*', ce qui veut dire "travailleur" ou militant associé. Il a été examiné par un '*shati*'. Un autre informateur, Farouk, a caractérisé la différence entre un *kormi* et un *shati* comme la même que celle qui existe entre un

boeuf attaché à un pieu, qui peut bouger en traînant le pieu à travers le terrain et un autre dont le pieu est si solidement planté qu'il ne peut plus bouger. Lorsque Shamul est entré au collège, il devint le trésorier d'une section du *Shibir*. La confirmation comme *shati* constitue réellement l'entrée dans le parti. Comme étudiant, il a participé aux batailles qui opposaient principalement son parti à celui du *Jatiyo d'Ershad*. "J'ai entaillé au couteau, m'a-t-il dit, le poignet d'un gars... c'était lui ou moi. Je n'en ai pas de regrets aujourd'hui".

Shamul m'a décrit comme suit les réunions locales auxquelles il a participé: "A la réunion, l'atmosphère est "tendue", c'est-à-dire pas du tout décontractée. Il y a une lecture d'un passage du Coran et le 'directeur' (*porichalok*) demande si tout le monde a compris. Les gens sont supposés poser des questions en levant la main. Personne ne doit prendre la parole en dehors de son tour ni parler pour ne rien dire. Une réponse est donnée et la réunion se poursuit rapidement." Un sentiment d'urgence (*Somoy kom*) est inculqué aux auditeurs. Il y a aussi une pression continue pour qu'on connaisse le Coran, sous peine d'apparaître ridicule. Des autocritiques ont lieu également dans ces réunions. Shamul assure qu'avec un peu d'expérience, chacun peut dire si le travail ou l'engagement de quelqu'un est peu "substantiel" (*halka*). Chaque militant de base doit faire un rapport mensuel, et si quelqu'un n'arrive pas à atteindre le niveau de travail exigé, s'il se trouve jugé médiocre pendant trois mois consécutifs, il est exclu. Il y a donc une très forte pression pour réussir. Le travail imposé est prévu pour être au bénéfice du parti, tout en amenant le militant dans la ligne du parti. Ce sentiment de tension est un des contrastes les plus évidents qui existe entre un environnement de *Jama'ati/Shibir* et celui d'une institution "*Wahabi*" comme le *Tabligh*, où l'accent est placé sur la camaraderie et la convivialité "naturelles" que devrait inculquer l'observance authentique de l'islam.

Une des principales obligations du "travailleur" (ou du militant de base) est de "cibler" (*target kora*) chaque mois deux ou trois personnes. Bien que ce soit son initiative personnelle d'identifier et d'approcher des membres potentiels, il y a une voie bien organisée pour le faire. Des modèles de persuasion sont rédigés dans des publications que les nouvelles recrues sont obligées de lire. Des objections standardisées peuvent être écartées par des réponses standardisées. Les gens qui sont choisis sont généralement ceux qui sont populaires ou influents dans certains milieux sociaux. Quelquefois, la pression amicale d'adhésion peut contenir une séduction ou une intimidation implicite. Généralement, l'approche se fait par des rencontres 'fortuites' autour d'une tasse de thé. Dans la conversation, on cherche à impressionner par la nature "extraordinaire" de l'entreprise *jama'ati*. Cette façon de courtiser est purement formelle. Étant donné les idées préconçues que la 'cible' aura sur le parti, c'est un moyen de la persuader de se défaire de

certaines inhibitions. L'adhésion est un choix qui peut représenter une sorte de 'rite de passage' ou une transgression. Elle peut amener à échapper à la structure familiale pour entrer dans une autre structure englobante qui exerce une fascination sur l'individu. Dans le cas de Shamul, il semble qu'il s'agisse au contraire de poursuivre une tradition familiale. Son militantisme n'a pas entraîné de tensions.

Tout comme l'invitation standardisée à entrer dans le parti peut masquer une série d'approches allant de la gentille persuasion à la coercition, de même les motivations d'adhésion se partagent entre la croyance naïve et le pur calcul. Alors que Shamul est quelqu'un de l'intérieur, les petits militants et les sympathisants comprennent des gens qui sont plus marginaux à l'égard de la structure du parti. Bien qu'ils ne soient pas moins rhétoriques dans leurs assertions au sujet du Jama'at, leur interprétation de ses réalités est plus vivante et moins sophistiquée que celle de Shamul.

Alfaz Islam tient une petite échoppe à côté d'une mosquée près du collège Mohsin. Il était muezzin dans la mosquée avant d'être pris pour cible pour son adhésion au Jama'at. Né à Brahmanbaria vers 1958 (il n'était pas certain de l'année, ce qui n'est pas rare dans le Bangladesh rural), Alfaz Islam arriva à Chittagong en 1977. Les membres de sa famille étaient partisans du Cheikh Mujib et de sa Ligue awami. Aujourd'hui, assure-t-il, ils sont tous partisans du Jama'at: *"Nous sommes tous, dit-il, voués à la cause de l'islam. Quatre-vingt-dix-pour cent des Bangladeshi sont musulmans. Nous devons donc vivre selon la loi de Dieu. C'est seulement par la loi et le pouvoir d'État islamiques que le peuple empruntera la voie islamique. Personne dans ma famille ne s'écarte du purdah. Celles qui le font amènent la damnation sur elles. Quand le Jama'at prendra le pouvoir, personne ne sera autorisé à faire de telles choses. Le pouvoir islamique peut venir grâce à deux moyens, par élection ou à défaut par la révolution. Lorsque nous en recevrons l'ordre, nous sommes prêts à nous battre"*. Il ajoute qu'ils ne peuvent attendre encore longtemps un résultat démocratique favorable espéré. *"L'an 2000 arrive, dit-il, nos chefs sont extrêmement bons (oshombob bhalo). En fait, nos chefs sont mille fois meilleurs que nous. Nous sommes les travailleurs, les gens éduqués sont les commandants. Chaque parti a besoin de travailleurs. Je suivrai Rajshahi immédiatement, s'il me le demande"*.

Alors que Alfaz Islam a un surveillant (*daitershil*) qui est un *rukun* comme Shamul, il surveille d'autres hommes, ceux qu'il a fait entrer dans le parti. Il porte sur lui deux livres. Dans le premier, il fait son propre rapport. Celui-ci se compose d'une suite de colonnes verticales, chacune pour une activité prescrite, comme inviter les gens à adhérer à l'islam (*din davat*), ce qui doit se faire une ou deux fois par mois, et les commandements quotidiens comme la prière (*namaaz*), l'étude des Hadiths, la lecture du Coran, le maintien des contacts avec

les autres membres (*kormi jogajog*) et l'autocritique (*atto somolochona*). Au bas de chaque colonne représentant plusieurs semaines d'activités, figure la signature de son *daitershil*.

L'autre livre contient une liste de donateurs et les sommes (*bayat ul mal*) promises pour le parti. Alfaz Islam est un *kormi* par son rang. Il travaille comme *nizam*, ou secrétaire d'une région pour le Jama'at. Cela signifie qu'il organise le fonctionnement de base du parti dans son voisinage. Il doit collecter des contributions financières, rassembler les gens pour les processions et essayer de recruter de nouveaux membres. Dans le livre, il y avait une liste d'environ trente sympathisants dont il devait collecter de l'argent. Il m'a dit que le parti avait de riches supporteurs qui ne participaient pas aux processions, parfois parce qu'ils étaient fonctionnaires, plus souvent parce qu'ils ne voulaient pas être vus. Ils contribuaient cependant avec leur argent. Au fond, ils faisaient ce que les circonstances leur permettaient de faire.

Un jour, des gens du quartier, passant devant son étalage, le virent parler à un étranger. Ils se moquèrent de lui, en l'appelant "*maulabadi*", un terme péjoratif appliqué aux fondamentalistes et aux fanatiques. L'un d'eux était membre d'une organisation estudiantine de la Ligue awami, la Ligue chatro. "*Ces gens doivent me respecter maintenant, dit-il, parce que nous avons le pouvoir*". Il se référait à la domination du *Shibir* dans la région et à l'alliance politique entre le PNB et le Jama'at, donnant à ce dernier un réel avantage. Durant le régime du Général Ershad, il y eut beaucoup de militantisme contre le Jama'at, activité soutenue par le gouvernement. Alfaz Islam en portait comme preuve une blessure par balle reçue lors d'une manifestation en 1987. C'est seulement après la prise du pouvoir par le PNB qu'il a pu travailler ouvertement pour le Jama'at. Même les gens du quartier ont été surpris. L'un d'eux m'a déclaré: "*Nous savions seulement qu'il était muezzin, nous ne savions pas que c'était un jama'ati*".

### **Luttes territoriales, étudiants, politique, gangsters et religion.**

En comparaison avec Shamul, Alfaz était un 'soldat d'infanterie' très exposé dans son combat pour le Jama'at. La possibilité pour lui de travailler ouvertement pour la cause du Jama'at dépendait de la domination du *Shibir* sur la région. C'était basé à son tour sur le contrôle des institutions académiques les plus importantes comme le collège de Mohsin et le collège de Chittagong. Ce sont des institutions où les étudiants font deux ou quatre ans d'études pour obtenir des diplômes de licence (BA, BC, etc.), leur permettant d'entrer à l'université pour continuer jusqu'au '*masters degree*' (la maîtrise). En

fait, tout le processus prend plus longtemps à cause des désordres politiques permanents qui ont lieu dans les institutions académiques. Cela montre au passage à quel point les étudiants sont importants pour le succès de n'importe quel parti et de n'importe quel régime au Bangladesh. Le contrôle politique des collèges a été instauré au début des années 80 par les activistes du *Shibir*. Il a été maintenant renforcé par l'arrivée des gangsters alliés au *Shibir*, qui utilisent le milieu comme port d'attache où ils se trouvent en sécurité. Cette situation démontre à quel point est politisé le système de "l'éducation générale" et à quel point sont importants les étudiants comme constituants politiques pour tous les partis et pas seulement pour le *Shibir* du Jama'at-i-Islami.

Au milieu des années 80, une décision stratégique a été prise d'expulser tous les autres partis des campus des deux collèges. Cela a été fait en réaction à l'éviction du *Shibir* des autres collèges de Chittagong, comme le City College, le Commerce College et la Muslim Educational Society, par la 'Ligue Chatro', organisation de jeunesse de la Ligue awami. Cette expulsion a constitué une nouvelle étape d'une politique de prédominance instaurée quelques années auparavant. Elle confirme l'idée générale qu'une fois en place, le *Shibir* ne peut tolérer d'idéologies et de groupes qui lui sont opposés.

J'ai rencontré deux hommes, Anouar et Farouk, qui ont participé à la prise du pouvoir par le *Shibir*. Aucun des deux n'est inscrit aujourd'hui au parti, mais leur engagement antérieur a affecté leur vie. Farouk a été recruté en premier par des étudiants plus âgés. Son père était professeur dans l'institution. Par lui, Farouk savait déjà que le contrôle du PNB s'était affaibli. En 1979, l'interdiction qui pesait sur le *Shibir* avait été levée (son activité ayant été proscrite à cause de la participation du Jama'at aux sortes d'escadrons de la mort, pendant la guerre de libération). Farouk a par la suite recruté Anouar, qui était un étudiant populaire à l'époque, mais qui m'a avoué qu'il avait peur d'être isolé et politiquement séparé de ses amis. Tous deux ont été entraînés dans des bagarres de la prise du contrôle par le *Shibir*, dans les cités d'étudiants autour des collèges. "A cette époque, m'a dit Farouk, nous avions un certain idéalisme, nous n'utilisions pas de fusils. Bien que moins nombreux, nous étions très déterminés et nous effrayions les autres partis". Cela est très souvent répété: les militants du *Shibir* ont l'avantage dans les bagarres territoriales, grâce à leur discipline, à leur détermination et à leur entraînement. Les autres partis attirent ceux qui sont surtout intéressés par leur carrière et les gains financiers qu'ils pourront en tirer. Ils ont peur de se battre. Les gens du *Shibir* sont perçus comme des fanatiques qui sont prêts à mourir pour leur cause. Cette image est certes très utile.

Ni Farouk ni Anouar ne devinrent membres du parti, mais ils ont été acceptés comme travailleurs associés. Farouk a une approche plus pragmatique. Son année de lutte féroce lui a valu un respect accordé,

plus ou moins à contrecœur, dans tout Chittagong. Il maintient de bonnes relations avec la hiérarchie du Jama'at. Il a utilisé son réseau social pour obtenir un poste à l'université. D'autre part, il ne permettait jamais que ses propres études en souffrent. *"Les étudiants de collèges combattent pour leur idéal, mais on va à l'université pour pouvoir plus tard gagner de l'argent. C'est pour cela que j'ai arrêté de faire de la politique quand je suis entré à l'université"*.

Anouar était plus impétueux et idéaliste dans son soutien au parti. C'est probablement son entêtement qui décida de son avancement dans le parti. Bien qu'il ait été un bon combattant et un candidat aux élections du collège il a aujourd'hui des ressentiments amers à l'égard du parti, l'accusant de l'avoir utilisé. *"A moins que l'on devienne membre du parti, dit-il, votre travail ne compte pas. Vous êtes félicités, puis après traité comme un criminel. Les grands Jama'ati comme Shamul n'allaient jamais se battre quand de véritables armes étaient utilisées. Ils n'avaient que leurs examens en tête"*. Il n'a obtenu qu'un diplôme déprécié. Il enseigne maintenant dans un petit collège rural du gouvernement, dominé par le PNB, où il doit se tenir très tranquille à cause de son passé.

Au début, j'ai été étonné de voir jusqu'à quel point les gens parlent des espaces publics et plus particulièrement des institutions académiques en terme de territoires ou de fiefs. Certains espaces sont connus comme étant dominés par le *Shibir* ou le Jama'at mais ils sont petits comparés aux territoires tenus par les sympathisants du PNB ou de la Ligue awami. Farouk m'a expliqué le bénéfice pour un groupe politique étudiant de contrôler une région. Premièrement, une organisation comme le *Shibir* a besoin d'un refuge sûr. Il a besoin de pouvoir compter sur une institution qu'il contrôle. Hormis le besoin pratique d'un sanctuaire face aux partis qui lui sont hostiles, il doit prouver sa force à ses propres membres. Un parti faible sera moins capable de recruter de nouveaux membres. Ensuite, le contrôle d'une institution fait que les leaders étudiants sont reconnus comme tels par les dirigeants du parti. Ils leur sont reconnaissants de pouvoir compter sur le soutien d'une institution, soit pour s'en vanter, soit pour y pratiquer des démonstrations de violence. La violence est malheureusement une partie implicite des relations entre organisations politiques rivales et une réputation pugnace est indispensable. L'établissement du contrôle sur une institution renforce la réputation et le profil médiatique des leaders étudiants ainsi que des politiciens locaux qui sont souvent derrière eux.

Enfin, et c'est le plus important, les leaders étudiants qui contrôlent une institution sont autorisés à collecter des fonds de racket (*chada*) auprès des entrepreneurs travaillant dans le secteur sur des projets de construction. Ils peuvent prélever aussi un pourcentage lors d'un appel d'offres en cours. On fait payer également des entreprises pour leur protection. Les leaders peuvent recevoir de l'argent pour

organiser des réunions et des réceptions, collecter des contributions et des fonds de mécènes et ensuite mettre en poche un pourcentage. La capacité d'attirer des sympathisants dépend de la capacité de distribuer de l'argent. Farouk a également remarqué que le *Shibir* a pu créer des entreprises, comme organiser des cours dirigés pour les groupes. L'argent est nécessaire pour acheter des minibus, le silence des policiers, s'occuper des poursuites en justice tout en permettant de commettre de temps en temps un assassinat opportun.

Depuis la prise du contrôle de la région par le *Shibir*, le comportement électoral a changé dans toute la localité. L'action de ses gens s'est fortement amplifiée. Ils fournissent à certaines familles pauvres un moyen de gagner leur vie, par exemple en achetant pour elles des pousse-pousses. Ils entreprennent des actions en vue d'améliorer le bien-être des plus démunis. Dans les relations publiques, ils insistent sur le code moral de leurs adhérents, pour bien affirmer à la communauté locale qu'il s'agit d'un code islamique. Chez des gens plus pauvres et moins éduqués, l'insuffisance des moyens, due aux désavantages économiques et sociaux, provoque aujourd'hui le sentiment profond que l'islam est finalement seul adapté pour résoudre leurs problèmes. Cette idée peut être accentuée par les propagandistes *jama'ati* et jouer un rôle important à des fins politiques.

Les adhérents du *Shibir* sont profondément conscients de leur image dans le public et s'efforcent de corriger leur comportement, ou *adab*. L'établissement de bastions *jama'ati* est politiquement trop important pour qu'une erreur dans les relations publiques soit tolérée par le parti. Certaines personnes m'ont dit qu'elles ne pouvaient obtenir une protection (*chada*), de la même façon que dans d'autres partis. En effet, les autres partis agissent comme les grandes 'mafias' dans leurs opérations locales. Ils recherchent le pouvoir pour le profit qu'il procure et le font de façon à n'être dominé par qui que ce soit.

Dans le cas du *Shibir* à Chittagong, il maintient sa domination sur les institutions où il tient sous son emprise les cités étudiantes. Une fois au pouvoir, toute activité politique qui le menace est éliminée par un processus d'intimidation. En ayant le contrôle des "places" (c'est-à-dire la disposition des chambres) dans une institution, il est clair qu'il peut faire pression sur les nouveaux venus pour les amener à adhérer au parti. Particulièrement vulnérables sont les jeunes gens venus de la campagne, qui ne disposent d'aucun réseau de parenté local pour subvenir à leurs besoins. Comme Anouar me l'a expliqué: "*Aucun des cadres du Shibir n'est d'ici. Aucun de ceux qui sont à l'université n'est de Chittagong ou des environs immédiats de la ville. On prend ces garçons dans les villages avec leur chemises de nylon et leur cheveux couverts d'huile de noix de coco*". L'une des raisons pour laquelle le *Shibir* doit renforcer son emprise, c'est que le débat démocratique ne lui donnera pas des résultats favorables. En

particulier, les étudiantes ne votent pas pour le Jama'at aux élections du collège.

En général, le *Shibir* s'empare d'un territoire parce qu'il est du plus haut intérêt pour le Jama'at d'établir de petites zones où il ne puisse pas être défié. Beaucoup de gens attirent l'attention sur la "capture" des universités de Chittagong et de Rajshahi. C'est devenu une préoccupation politique grave. Entre temps, les environs de ces villes sont devenus eux-mêmes des bastions du Jama'at. De cette façon, la faiblesse en termes électoraux est contrebalancée par l'influence qui peut être exercée en d'autres circonstances. A la longue, les élections ne peuvent être gagnées que si le parti est fort sur le terrain. Malheureusement, la capacité d'exercer la force est un ingrédient du succès politique au Bangladesh. Le parti en tant qu'organisation doit exister d'une façon durable alors que le processus démocratique paraît s'effilocher complètement.

Dans tous les principaux partis du Bangladesh, on trouve des cadres armés. Toutefois, le Jama'at et le *Shibir* sont craints surtout parce que leurs militants sont considérés comme très motivés. Ils sont liés par un système de discipline personnelle qu'il est difficile d'enfreindre. Alors que des rapports peuvent être truqués, un vrai "tricheur" ne peut progresser dans le parti. La 'culture du respect' à l'intérieur du parti conditionne également les gens à se sacrifier. La direction doit tracer la ligne entre susciter des émotions et les diriger en contenant leur expression. L'équilibre particulier du modernisme rationnel et de la piété religieuse est la marque du parti, qui peut être décelée dans le double jeu de ses dirigeants qui, tout en condamnant la violence, ne font que l'alimenter. Ainsi qu'un dirigeant local du *Shibir* me l'a dit un jour de février 1995, après une manifestation qui suivit l'enlèvement et l'assassinat d'un activiste du *Shibir* et qui dégénéra en bagarres au cours desquelles des magasins ont été saccagés: "*Nous avons fait une liste de tous les gars qui ont perdu leur sang-froid et nous leur avons fait comprendre qu'ils ont agi contre la politique du parti. Toutefois, nous ne devons pas oublier que le sentiment qui les a fait agir est un grand avantage pour nous*" (*ader amader boro sompod*)".

Cette sorte d'ambiguïté, conciliant la face publique de l'organisation et la face cachée, qui lui permet de perpétrer des actes de violence, a une autre facette. Le parti n'a pas de relations officielles avec le gangster Moazzem. Celui-ci est cependant connu pour en être un sympathisant. Sa bande a assuré en 1994 la protection de Golam Azam, le dirigeant *jama'ati*, lorsque deux militants de partis rivaux ont été tués. En fait, Moazzem travaille occasionnellement pour le parti, bien qu'il n'y soit pas formellement associé. Comme il est devenu un gangster notoire, toute association publique est hors de question.

Moazzem a choisi cette région comme sanctuaire à la fin des années 80. C'était parce qu'il lui était impossible de rester dans son propre

district de Fatickchari, du fait qu'il était dominé par des éléments liés à la Ligue awami. En particulier par Monir, un individu très riche et connu comme contrebandier (Chittagong est un port et la capitale commerciale du Bangladesh), qui a décidé d'avoir Fatickchari sous sa propre domination et qui en a chassé les gens du *Shibir* et du Jama'at-i-Islami. Le cousin de Moazzem a été tué, son frère blessé et son père battu. Moazzem était à ce moment là à Dubai, qui compte une importante population venue de Chittagong. Il revint de Dubai avec l'intention de se venger. Comme Anouar et Farouk, il avait été auparavant un 'associé' du *Shibir*, mais il n'avait pas été accepté comme membre du parti. Il a alors tenté à nouveau d'entrer au Jama'at, mais ce dernier lui a opposé une rebuffade. Alors, il s'est procuré des armes afin de faire du *racket* et du petit banditisme pour agrandir son arsenal. Dans son 'district', il s'attaquait en particulier aux partisans des partis d'opposition (par extorsion de fonds ou par assassinat), ce qui a rendu célèbre son "armée" (*bahini*). Il était prêt à tuer Monir, mais il décida apparemment que l'assassinat de ce dernier ne lui serait d'aucun bénéfice. Au lieu de cela, Moazzem fit enlever l'un des quatre fils de Monir et il le libéra ensuite afin de faire un arrangement avec leur père sur les conditions de 'protection' de ses quatre enfants.

Pour se débarrasser de Moazzem, Monir a été le commanditaire d'un contrat d'assassinat. Un groupe dissident s'était séparé une année auparavant et il voulait s'emparer du même territoire. Les membres de ce groupe avaient en plus des motivations financières, celle de l'argent du 'contrat'. Cela mena au début de 1995 à une tentative d'assassinat, devant la mosquée du collège de Chittagong. Moazzem a réussi à échapper à ses assassins, qui ont en revanche été tués. Actuellement, son pouvoir dans la région semble inexpugnable.

Mais au fur et à mesure que Moazzem augmentait sa force, ses relations avec le parti ont changé. Un militant du parti m'a dit notamment: "*Il est devenu si fort qu'il est comme une arête plantée dans notre gorge. Nous ne pouvons ni l'avalier ni le cracher*". Moazzem est maintenant forcé de défendre ses propres intérêts. Bien que fort, il est aussi isolé et vulnérable. Sa stratégie à long terme devrait être de se mettre sous la protection du Jama'at. Le parti sait qu'il n'a pas d'autre lieu où aller et qu'il est un fidèle musulman qui pose son fusil pour prier cinq fois par jour...



## L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue: un concept entre deux cultures

Christophe Jaffrelot

Les spécialistes de l'histoire ancienne et de la 'Grande Tradition' de l'Inde soulignent qu'à cette époque et dans ce domaine, l'idée que les autochtones se faisaient de l'Autre reposait bien davantage sur des critères culturels et linguistiques que selon des critères 'raciaux', et que l'idée même d'un Autre restait vague. Wilhelm Halbfass considère ainsi que "les *mleccha* -étrangers, hostiles, sombres, impurs- ne sont [alors] rien d'autre qu'un phénomène vague et lointain à l'horizon de la tradition indigène. Ils ne possèdent aucune 'altérité' contre laquelle sa propre identité pourrait s'affirmer ou dans laquelle elle pourrait se refléter"(9). Cette 'xénologie' spécifique résulte principalement du fait que, selon nombre de traditions brahmaniques, la société est vue comme entretenant une relation d'homologie avec le *Dharma* (ordre socio-cosmique). Ceci est particulièrement clair dans le mythe cosmogonique du *Rig Veda* relatant la création de la société au moyen du sacrifice par le démembrement de 'l'homme primordial' (le *Virat Purusha*) : "sa bouche devint le Brahmane, ses bras le Kshatriya, ses cuisses le Vaishya et ses pieds le Sudra", les quatre éléments symbolico-pratiques de l'orthopraxie brahmanique(10).

Cette conception de la société des origines explique en partie que le critère racial ait été dévalorisé dans la 'grande tradition' hindoue. Comme l'indique Romila Thapar, les *mleccha* étaient victimes de discrimination parce qu'ils n'observaient pas les règles du système des

---

9 Halbfass, W. *India and Europe - an essay in understanding*, New York, 1988, p. 187.

10 "Rig Veda X-90" in *Hymnes spéculatifs du Veda*, notes et introduction de Louis Renou, Paris, 1956, p. 99.

*varna* (les quatre 'ordres' évoqué ci-dessus, dont il faut souligner le caractère explicitement hiérarchisé, le brahmane se situant en haut) et les rituels védiques, étant donné qu'ils ignoraient la langue sanskrite dans laquelle ceux-ci étaient accomplis(11).

La discrimination s'exprimait en fonction du degré de pureté rituelle et non sur la base de l'ethnicité. Les *arya* (dont on tira 'aryens') étaient les "gens nobles", appartenent à une *varna* et à l'ordre de la création plutôt qu'un groupe racial(12). En conséquence, la frontière entre les *arya* et les *mleccha* était relativement poreuse : la descendance des unions entre des 'aryens' et des 'non-aryens' formait de nouvelles 'castes' (incluses dans le système social au rang de '*sudra*', le plus bas des ordre hiérarchisés reconnus). Les étrangers pouvaient aussi y être intégrés s'ils se conformaient aux règles rituelles dont le brahmane était le gardien. Les envahisseurs successifs (les Grecs, les Shakas et les Huns) qui adoptèrent les croyances et les pratiques dominantes en Inde furent d'ailleurs reconnus, au côté de nombreux groupes endogènes, comme '*kshatriya*', le second ordre. Le résultat en fut qu'à partir du neuvième siècle environ, les références à une importante population considérée comme '*mleccha*' commenc[èrent] à devenir moins nombreuses [dans la littérature](13).

Le système des castes fait ici la démonstration de sa capacité d'intégration de l'Autre à un niveau subordonné : étant donné que sa hiérarchie reflète une gradation de statut fondée sur la notion de pureté rituelle, n'importe quel groupe peut se voir attribuer un rang correspondant à son degré de pureté, un critère hiérarchique essentiel, et d'orthopraxie (c'est-à-dire de conformité aux règles sociales)(14). Cette intégration/subordination est en un sens nécessaire car la "xénologie indienne traditionnelle" - pour reprendre l'expression de Halbfass, ne permet pas aux *Arya* de concevoir quoi que ce soit au-delà d'eux. Chaque groupe est supposé s'intégrer à leur système social pour préserver l'ordre cosmique.

Cette vision du monde, cependant, est principalement le fait de brahmanes dont l'attitude, d'après Sheldon Pollock citant Geissen, constitue ici une "pré-forme de racisme"(15), comme en témoigne

11 Thapar, R. "The image of the barbarian in Early India" in R. Thapar, *Ancient Indian Social History*, New Delhi, 1978, p. 155.

12 Tous ces points sont remarquablement étudiés par A. Parasher qui montre bien qu'après l'arrivée des Aryens en Inde, le "pays des mleccha" (le mlecchadesh) correspondait à l'aire sur laquelle le système ne s'étendait pas (encore) ("Attitude towards the mleccha in early northern India - up to c. A.D. 600", *The Indian Historical Review* 9 (1-2), Jul. 1982-Jan. 1983, pp.

13 Thapar, R. op. cit., p. 173.

14 Ceci illustre bien la théorie de L. Dumont (voir en particulier *Homo Hierarchicus* - le système des castes et ses implications, Paris, Gallimard, 1966, p. 242.

15 Cité dans Pollock, S. "Deep orientalism? Notes on Sanskrit and power beyond the Raj", in Breckenridge, C.A. and van der Veer, P. (eds), *Orientalism and the post colonial predicament*, Philadelphia, 1993, p. 107.

l'exclusion des *Sudra* de l'accès au Veda (textes sacrés). Néanmoins, l'auteur souligne l'absence de fondement eugénique à cette exclusion dans la *Mimamsa*, une des écoles de pensée brahmaniques anciennes. "Alors qu'une raison bio-génétique est parfois invoquée ailleurs, les *sudra* et autres communautés méprisées ne sont pas ici 'interdits de Veda' à cause d'une infériorité physique ou intellectuelle. Au contraire, 'les *sudra* sont aussi capables d'accéder à la connaissance que les deux fois nés' ; s'agissant des affaires de ce monde, les *arya* et les *mleccha* ont des capacités équivalentes"(16).

Pollock considère finalement les restrictions mises à l'accès de la haute culture des lettrés comme faisant partie d'"un programme de domination"(17). Cette analyse, combinée avec l'idée d'une "pré-forme de racisme", est proche de la notion de "racisme de haute caste" forgée par Gyanendra Pandey (cf. infra) que j'aimerais appliquer ici à quelques idéologue-clés du nationalisme hindou. En effet, les personnalités qui codifièrent cette doctrine tiraient une partie de leur inspiration de la 'grande tradition' de leur culture.

Ces idéologues avaient toutefois été aussi imprégnés de nombreuses idées européennes sur la race. Au demeurant, les philosophes et sociologues travaillant sur le racisme considèrent que la théorie des races est née en 1664 à travers un article de François Bernier, un docteur français qui voyagea beaucoup en Inde. Cet article intitulé "Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent" était la première tentative pour diviser le monde à partir du critère racial(18). Mais si le travelogue de Bernier fut traduit en anglais dès 1671, ce ne fut apparemment pas le cas de cet article. Les premières théories proto-racistes élaborées par des Européens s'exprimant en anglais doivent donc plutôt être situées à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En 1792, Williams Jones déduisit de la découverte de la famille des langues indo-européennes la notion d'une "race originelle" dont les segments auraient migré vers l'Europe et l'Inde(19). Cette théorie fut enrichie au XIX<sup>e</sup> siècle par de nombreux philologues tels que Albrecht Weber, R. Roth, A. Kuhn et J. Möhl dont les livres furent publiés dans les années 1840-1850. C'est dans leurs écrits que les notions de "race sanskrite" et de "peuple védique" firent d'abord leur apparition. Ces conceptions atteignirent l'Inde à partir de la fin des années 1850 à travers Max Müller, qui tendit cependant à être plus prudent, et Mair qui publia en 1860 une étude

16 Pollock cite ici Vacaspati et Kumarila (ibid., p. 110).

17 Ibid., p. 111.

18 Toth, L. "Existe-t-il une doctrine traditionnelle de la race ?" *Politica Hermetica* 2 (1988), p. 23.

19 Marshall, P.J., "Introduction" in Marshall, P.J. (ed.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 15.

sur "L'origine trans-himalayenne des hindous et leurs affinités avec les branches occidentales de la 'race aryenne'"(20).

Les premiers "revivalistes" hindous furent visiblement influencés par ces reconstructions européennes du passé. Swami Dayananda Saraswati, le fondateur de l'Arya Samaj (1875), d'après Jordens, "faisait tout pour se maintenir au courant de ce que les chercheurs européens publiaient"(21). En 1868 ou 1869, il employa un Bengali pour lui lire la traduction des Vedas par Max Müller dont il ne semble avoir eu auparavant qu'une connaissance rudimentaire. Les thèses des orientalistes européens façonnèrent probablement les vues que Dayananda formula dans *Satyarth Prakash* ('La lumière de la vérité') quelques années plus tard. Dans ce livre, les Aryas de l'époque védique sont décrits comme un peuple primordial et élu auquel le Veda a été révélé par Dieu et dont la langue -le sanskrit- est présentée comme la "mère de toutes les langues"(22). Les *arya* auraient migré, à l'origine des temps, du Tibet - la première terre à avoir émergé des océans, puisque la plus haute(23) - vers l'*Aryavarta*. Ce territoire, berceau de la civilisation védique, couvrait le Pendjab, le Doab et le bassin du Gange. Depuis cette base, les Aryas auraient dominé le monde entier jusqu'à la guerre du *Mahabharata*, un tournant ouvrant une phase de déclin. Pour Dayananda, la "renaissance nationale" impliquait précisément un retour à 'l'Age d'Or védique'. L'Arya Samaj est probablement le premier mouvement en Inde à définir le nationalisme en termes d'ethnicité : dans les écrits de son fondateur, les hindous sont les descendants des *arya*, même s'il appela ses partisans à ne pas se déclarer "hindous", à cause des allures décadentes de l'hindouisme, avant le recensement de 1881. Cette position se trouva inversée par ses successeurs avant celui de 1911.

L'idée d'une domination du monde par les hindous fut propagée à peu près au même moment par un autre 'Arya Samajiste', Har Bilas Sarda. Dans le second chapitre de son livre, *Hindu superiority* (1906), sous-titré "an attempt to determine the position of the Hindu race in the scale of nations" (une tentative pour déterminer la position de la race

20 Je remercie Bruce Graham pour les informations contenues dans ce paragraphe qu'il a développées dans les premiers chapitres, encore non publiés, de son manuscrit sur le Jana Sangh. Pour un résumé sur ce point, voir Graham, B.D. *Hindu nationalism and Indian politics - the origins and development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 44.

21 Jordens, J.T.F. *Dayananda Saraswati - his life and ideas*, Delhi, 1978, p. 170.

22 *Ibid.*, pp. 56-57.

23 L'idée selon laquelle le Tibet - et plus généralement l'Himalaya - fut le lieu de naissance des Aryens fut d'abord développé par des auteurs européens. Des géographes du XVIII<sup>e</sup> siècle, invoquant les effets du Déluge, expliquèrent ainsi que les premiers hommes ne pouvaient être apparus que sur les plus hauts sommets. Comme ceux-ci se trouvaient aux alentours du Tibet, ce pays fut retenu par des hommes tels que Kant et Herder comme lieu de naissance de l'humanité (L. Poliakov, *Le mythe aryen - Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Bruxelles, 1987 [1971], pp. 210-213).

hindoue sur l'échelle des nations), cet auteur rejette la théorie de la migration originelle des *arya* pour affirmer que l'*Aryavarta* fut le lieu d'apparition des *arya* (un point sur lequel nous reviendrons), une race qui connut une ample expansion et s'établit en Egypte, en Ethiopie, en Perse, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome, au Turkistan, en Allemagne, dans les pays nordiques, en Grande-Bretagne, dans l'Asie orientale et en Amérique(24). Cette géographie est, il faut le remarquer, exactement celle que W. Jones proposait d'un autre point de vue: au-delà des parentés linguistiques entre le grec, le gothique, le celte, le persan et le sanskrit, ce savant suggérait que les philosophies et les mythologies des Scythes et des pays nordiques auraient bien pu être introduites ou façonnées par "une race étrangère" venue de l'Orient(25). S'agissant de l'Amérique, il indiquait : "Il est très remarquable que les Péruviens, qui tirent orgueil d'une ascendance commune avec les Incas, aient baptisé leur plus grande fête Ramasittoa ; d'où nous pouvons supposer que l'Amérique du sud était peuplée par la même race qui importa dans les contrées d'Asie les plus reculées les rites et la fabuleuse histoire de Ram"(26).

La similarité des inscriptions sur des monuments abyssiniens et indiens amène Jones à conclure que "l'Ethiopie et l'Hindustan furent peuplés et colonisés par la même race extraordinaire"(27).

H.B. Sarda, qui cite abondamment Jones en même temps que Colebrooke, Kuhn, Muir, Müller, Roth, A. Weber et les Théosophes, utilise ce genre d'écrits pour étayer la thèse selon laquelle la plupart des civilisations trouvent leur origine dans le peuple Hindou/Arya, une "race" qui colonisa le monde entier avant la guerre du *Maharabhārata*.

Les mêmes thèmes apparaissent au même moment dans le second livre du fameux leader congressiste, Bal Gangadhar Tilak, "The Arctic Home in the Vedas"(28) (1903). L'auteur, connu comme un fondateur du nationalisme hindou, y prétend que les 'Aryens', à l'époque paléolithique, résidaient au Pôle Nord et qu'ils ont ensuite migré vers l'Asie et l'Europe en raison de changements climatiques(29). De façon significative, Tilak évoque souvent Muir et Müller pour étayer sa thèse(30).

---

24 Sarda, Har Bilas. *Hindu Superiority - An attempt to determine the position of the Hindu race in the scale of nations*, New Delhi, 1975, pp. 109-163.

25 Jones, William. "On the Hindus" in Marshall, P.J. (ed.), *The British Discovery of Hinduism*, pp. 254-255.

26 Ibid., p. 256.

27 Ibid., p. 257.

28 Ces thèses ont récemment fasciné la 'Nouvelle droite' Européenne groupée autour de la revue *Éléments*

29 Karandikar, S.L., *Lokamanya Bal Gangadhar Tilak - The Hercules and Prometheus of modern India*, Poona, 1957, p. 193.

30 Leopold, J. "The Aryan theory of race", *Indian Economic and Social History Review* 7 (2), Juin 1970, p. 275.

Les premiers idéologues nationalistes hindous de la fin du XIXe siècle et du début du XXe doivent donc nombre de leurs idées aux orientalistes européens. Entre autres choses, ils leur empruntèrent volontiers la notion d'une origine raciale commune aux peuples d'Europe et d'Inde et son corollaire, la migration originelle, qu'ils interprétèrent souvent pour prouver que les hindous avaient été la "première race" au monde et qu'ils avaient un jour dominé l'univers. Ce mythe aida les hindous victimes de la colonisation à recouvrer une certaine estime d'eux-mêmes en soulignant que leurs ancêtres étaient les premiers habitants sur terre. L'argument ne fut toutefois pas poussé plus loin avant les années 1920. Il semble que les auteurs "revivalistes" hésitaient à utiliser le concept de pureté raciale, une attitude d'autant plus digne d'intérêt qu'elle se perpétua.

Une semblable ambiguïté dans l'usage des théories raciales peut en effet s'observer dans le cas des nationalistes hindous des années 1920-1930, alors que ces théories se radicalisaient en Europe. Cette retenue semble procéder de la contradiction entre les influences occidentales et la "xénologie indienne traditionnelle" : les idéologues de l'entre-deux guerres ont hérité d'une vision hiérarchique mais intégratrice de la société qui s'avérait peu compatible avec les théories raciales.

### **Les Hindous comme race ou l'impact des influences occidentales**

V.D. Savarkar fut sans doute l'idéologue nationaliste hindou le plus important dans les années 1920, lorsque cette doctrine se cristallisa et certainement bien au-delà. Son livre, *Hindutva - Who is a Hindu ?*, a en effet aussitôt été reçu comme un traité de l'identité hindoue par ses partisans et l'est resté pour beaucoup ; publié en 1923 à Nagpur (dans l'actuel Maharashtra), il inspira notamment K.B. Hedgewar, le fondateur du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (Organisation des volontaires de la Nation) en 1925. Ce livre reprend bien des thèmes déjà développés par Dayananda et Tilak. Savarkar avait d'ailleurs bénéficié d'une bourse pour aller étudier en Angleterre sur la recommandation de ce dernier<sup>(31)</sup> et l'*India House* où il séjourna à Londres de 1905 à 1910 était dirigée par un 'Arya Samajiste' de Bombay, S.K. Verma<sup>(32)</sup>, dont l'intérêt pour les théories

31 Anand, V.S. Savarkar - A study in the evolution of Indian nationalism, London, 1967, and Chitragupta, Life of Barrister Savarkar, Bombay, 1987 [1926].

32 Home Department (Political) Proceedings for the year 1914 P/9460, 1 Dec. 1914, Pro. n° 169 India Office Library and Records. Pendant son séjour à Londres, Savarkar introduisit un slogan nationaliste auprès des pensionnaires de l'India House qui le

d'Herbert Spencer se voyait aisément dans son journal, *The Indian Sociologist* (33). Savarkar hérita des idées du revivalisme hindou de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, mais il les amplifia et développa certains de leurs aspects racistes.

Peu avant la fin de *Hindutva*, Savarkar proposait la définition suivante de l'hindou : "Un hindou est donc celui qui ressent un fort attachement pour la terre qui s'étend de Sindhu à Sindhu [de l'Indus à la mer] comme étant la terre de ses ancêtres - comme sa Patrie ; qui a hérité le sang de la grande race dont la première trace tangible peut être décelée dans les hauteurs himalayennes des *Saptasindhu* [sept rivières] védiques et qui, assimilant tout ce qu'elle avait incorporé en ennoblissant tout ce qu'elle avait assimilé, s'est développée et est devenue le peuple hindou ; et qui, en conséquence de ses attributs, a hérité et fait siennes la culture [*sanskriti*] hindoue et la civilisation hindoue telles qu'elles apparaissent dans l'histoire commune, les héros communs, la littérature commune, l'art commun, une loi commune et une jurisprudence commune, des foires et des fêtes, des rites et des rituels, des cérémonies et des sacrements communs"(34).

Savarkar accorde visiblement une grande importance aux notions de territoire et de race. Le premier tire son nom, Hindustan, du fait qu'il est entouré par la mer et sept rivières (principalement l'Indus et le Brahmapoutre). La seconde, descendant des montagnes où ces rivières prennent leur source, est censée s'être installée sur cette terre à l'aube du temps. Savarkar insiste sur cette ascendance primitive des hindous :

"Ils ne constituent pas seulement une nation mais aussi une race-*jati* [...]. Tous les Hindous déclarent avoir dans leurs veines le sang de la puissante race descendant des pères védiques et assimilé par eux"(35).

Le mythe de l'Age d'Or védique est ici réactivé et réinterprété dans la mesure où Savarkar met davantage l'accent sur sa dimension raciale que sur ses aspects culturels ou religieux qui sont présentés comme dérivant de la première. Cette valorisation du critère racial peut s'expliquer par le fait que Savarkar essaie désespérément de démontrer qu'une unité originelle sous-tend et ordonne la diversité culturelle des hindous : "Et aucun mot ne peut mieux exprimer l'unité raciale de notre peuple que l'épithète hindou. Certains d'entre nous étaient 'Aryens' et certains 'non-Aryens', mais 'Ayars' et 'Nayars' [suivant

---

répétaient en chœur au moment de se coucher, comme une prière solennelle : "Un Dieu, une nation, une langue, une race, une forme, un espoir." (cité dans H. Srivastava, *Five stormy years - Savarkar in London*, New Delhi, 1983, p. 64).

33 Yajnik, I. Shyaniji Krishnavarma - *Life and time of an Indian revolutionary*, Bombay, 1950. (Voir le chap. 9, "Herbert Spencer lectureship", pp. 103-119).

34 Savarkar, V.D. *Hindutva - Who is a Hindu?*, Bombay, 1969, p. 100.

35 Ibid., pp. 84-85.

la terminologie sud-indienne], nous étions tous Hindous et possédions le même sang<sup>(36)</sup>. Certains d'entre nous sont brahmanes et certains *namashudra* ou *panchama* [intouchables] ; mais brahmanes ou *chandala* [autre terme générique pour désigner les intouchables], nous sommes tous Hindous et possédons le même sang. Certains d'entre nous sont *daxinatya* [du Sud] et certains *gaur* ; mais *gaur* ou *saraswata* [brahmanes orthodoxes], nous sommes tous Hindous et possédons le même sang. Certains d'entre nous étions *rakshasa* [êtres démoniaques de la mythologie hindoue, souvent perçus comme des habitants originels de l'Inde] et certains étaient *Yakshas* [êtres surnaturels ayant une dimension divine] ; mais *Rakshasas* ou *Yakshas*, nous sommes tous Hindous et possédons le même sang. Certains d'entre nous étaient *Vanaras* [habitants des forêts] et d'autres *Kinnaras* [habitants de l'antariksha ou région atmosphérique], mais *Vanaras* ou *Naras*, nous sommes tous Hindous et possédons le même sang. Certains d'entre nous sont jaïnes et certains *jangama* [membres d'une secte jaïne], mais jaïnes ou *jangama*, nous sommes tous **Hindous** et possédons le même sang. Certains d'entre nous sont monistes, certains panthéistes, certains théistes et certains athées. Mais monothéistes ou athées, nous sommes tous Hindous et possédons le même sang. Nous ne sommes pas seulement une nation mais une Jati, une fraternité. Rien d'autre ne compte, c'est finalement une affaire de coeur. Nous **sentons** que le même sang antique qui a coulé dans les veines de Ram et Krishna, Bouddha et Mahavir [Fondateur du jainisme], Nanak [fondateur de la secte-religion sikh] et Chaitanya [saint vishnouiste du Nord], Basava [fondateur de la secte des *lingayat*, au Karnatak] et Madhva [fondateur d'une secte vishnouiste], de Rohidas (saint *bhakta* -religion d'émotion distanciée de l'orthopraxie brahmanique, patron des 'gens du cuir') et Tiruvellular, court à travers 'l'hindouité' [*hindudom*, *hindutva*] de veine en veine, palpite de coeur en coeur"<sup>(37)</sup>.

Ce morceau de rhétorique incantatoire est révélateur de la perception idéologique de Savarkar: appartenant à une communauté divisée en de multiples castes et sectes, il essaie d'y infuser une conscience nationaliste en arguant du fait qu'au-delà de toutes les différences visibles, il existe un lien invisible: le sang. Il reconnaît toutefois que la réalité de ce sang commun est moins importante que le **sentiment** de sa signification nationale, un point sur lequel je reviendrai dans la seconde partie.

La façon dont Savarkar utilise le critère racial procède sans doute d'influences occidentales qu'il faut maintenant analyser.

36 Je reviendrai plus bas sur cette contradiction.

37 Savarkar, V.D. *Hindutva*, op. cit., p. 89.

Au cours de son séjour en Angleterre, il a visiblement été imprégné par les théories évolutionnistes. Dans son autobiographie, il mentionne des livres de C. Darwin, H. Spencer, J. Tyndall, E. Haeckel et T.E. Huxley comme faisant partie de ses lectures pendant ses années de prison dans les îles Andaman où il fut incarcéré pour activités anti-britanniques de 1911 à 1921. C'est là qu'il conçut "Hindutva"(38). Tous ces auteurs avaient en commun un intérêt pour les théories évolutionnistes. Le zoologiste allemand Ernst Haeckel se rangeait même dans l'école bio-évolutionniste, étant donné qu'il justifiait la position dominée des races considérées comme inaptes au progrès(39).

A la fin des années 30, peu après sa remise en liberté en 1937, Savarkar fit preuve d'une certaine sensibilité positive au fascisme et au nazisme européens. En 1938, un an après son élection à la présidence de la *Hindu Mahasabha* (Grande assemblée hindoue), il félicita Hitler, lors d'un meeting public à Delhi, pour avoir libéré les habitants des Sudètes qui partageaient "le même sang et la même langue" que les Allemands(40). Au même moment, *Hindu Outlook*, l'organe de la Hindu Mahasabha, et le *Mahratta* (un des journaux fondés par Tilak et dont le rédacteur en chef, N.C. Kelkar, était un actif 'Hindu Sabhaïste'), faisaient l'éloge de Franco, Mussolini et Hitler(41).

Certains 'Hindu Sabhaïstes' eurent un contact direct avec les fascistes et les nazis européens dès le début des années 1930 lorsque B.S. Moonje, un lieutenant de Tilak qui était devenu président de la Hindu Mahasabha en 1927, s'était rendu à Londres pour la Première Conférence de la Table Ronde ; il était allé en Italie "pour voir le travail du mouvement Ballila"(42). Il semble qu'il rencontra Hitler et qu'il eut une entrevue avec Mussolini qui fut ravi de lui montrer ses institutions militaires(43). A son retour en Inde, Moonje oeuvra à l'établissement d'une école militaire qui vit le jour en 1938 à Nasik avec l'aide de plusieurs princes(44). Toutefois, le principal mouvement nationaliste hindou qui fut et reste souvent perçu comme inspiré par le fascisme européen fut dès le milieu des années 1920 le *Rashtriya Swayamsevak Sangh*.

38 Savarkar, V.D. *My transportation for life*, Bombay, 1984, pp. 269-270.

39 Taguieff, P.-A. *La force du préjugé - Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 395.

40 *Hindu Outlook*, 12 oct. 1938, p. 13.

41 *Ibid.*, 2 nov. 1938, p. 5, "A great dictator - Signor Mussolini at work", *ibid.*, 30 nov. 1938, p. 7 and *The Mahratta*, 6 jan. 1939, p. 10.

42 Ghatate, M.N. (un important animateur du RSS à Nagpur et secrétaire de Moonje pendant son voyage en Europe) "Dr. B.S. Moonje - Tour of European countries", in *Dharmaveer Dr. B.S. Moonje Commemoration volume*, Nagpur, 1972, pp. 68-69.

43 *Souvenirs de V.G. Deshpande*, in *ibid.*, p. 25.

44 *Moonje Papers NMML* (microfilm section), bobine n° 10. Lettre de Moonje à Appasahib Kelkar, 25 février 1936.

Sa fondation eut lieu en 1925, avant les premiers contacts entre des leaders nationalistes hindous et des fascistes européens. Néanmoins, certaines influences idéologiques en provenance du Vieux Continent sont observables, comme en témoigne l'usage du concept de race dans *We, or our nationhood defined*, la première charte idéologique du RSS écrite en 1938 par M.S. Golwalkar qui devait succéder à Hedgewar à la tête du mouvement en 1940. Puisant explicitement son inspiration chez des "politicologues occidentaux"(45), cet auteur distingue cinq critères de la nation : le territoire, la race, la religion, la culture et la langue. Parmi ceux-ci, par contraste avec l'*Hindutva* de Savarkar(46), le critère racial se voit accorder une place plus importante que le territoire. Cet accent résulte clairement de l'influence du modèle nazi:

"L'ancien esprit racial [*race spirit*] qui poussa [jadis] les tribus germaniques à envahir l'Europe entière se dresse à nouveau dans l'Allemagne moderne. Avec ce résultat que la nation poursuit nécessairement les aspirations prédéterminées par les traditions qu'avaient laissées ses voraces ancêtres. Il en va de même pour nous: l'esprit de notre 'Race' s'est à nouveau levé comme en témoigne la race des géants spirituels que nous avons produits et qui aujourd'hui règnent dans le monde avec une sereine majesté"(47).

Le concept de "*Race spirit*" (esprit de la 'race') utilisé par Golwalkar correspond probablement à la notion allemande de "*Geist*". Il renvoie clairement à une conception de la nation fondée sur des qualités ethniques : la nation est porteuse d'un génie particulier qui s'exprime dans sa culture et sa langue. Ce type de nationalisme avait été développé par Herder et Fichte sans connotations raciales et, apparemment, Golwalkar se l'approprie à la suite des revivalistes du XIXe siècle et de Savarkar, en ajoutant le mot "race" de façon plus ou moins symbolique. Toutefois, un autre passage de son livre semble indiquer que Golwalkar emprunte au national-socialisme davantage qu'un modèle ethnique du nationalisme : La fierté allemande est aujourd'hui "le principal sujet d'actualité. Pour préserver la pureté de la 'race' et de sa culture, l'Allemagne a choqué le monde en purgeant le pays des 'races' sémitiques, la fierté de la 'race' juive s'étant manifestée là à son comble. L'Allemagne a aussi montré combien il était impossible pour des races et des cultures fondamentalement

---

45 Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*, Nagpur, 1947, p. 21.

46 Le livre de Golwalkar n'en est pas moins une version abrégée d'un essai du frère aîné de V.D. Savarkar (Andersen, W. et Damle, S. *The Brotherhood in saffron - the Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu revivalism*, New Delhi, Vistaar, 1987, p. 43).

47 Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*, op. cit., pp. 39-40.

différentes de se fondre en un tout uni, une leçon à méditer de manière à en tirer profit pour nous en Hindustan"(48).

Ici, Golwalkar s'inspire du coeur eugénique du fascisme européen. Il suggère ouvertement que les minorités ne peuvent guère être assimilées et doivent donc être éliminées. Le problème avec ce passage si souvent cité, c'est qu'il s'agit du seul endroit, pour autant que je sache; où Golwalkar traite de pureté raciale. Il ne semble en effet avoir élaboré aucune théorie raciale systématique fondée sur des principes eugéniques ou biologiques. Ceci provient sans doute pour partie du fait que Golwalkar s'inspire principalement d'autres Européens qui ne peuvent être qualifiés de "racistes" au sens strict. Parmi les politologues cités par Golwalkar, on trouve Hole-Combe (en fait Arthur Norman Holcombe), Bluntsley (en fait Johann Kaspar Bluntschli), Gumplovic (en fait Ludwig Gumplovicz), Burgess (en fait John W. Burgess) et Getel (en fait Raymond Garfield Gettell). Aucun de ces auteurs n'était un partisan de l'eugénisme. Holcombe, dans le livre cité par Golwalkar, écrit que "les anthropologues et ethnologues modernes ne sont pas parvenus à classer l'humanité sur la base de liens de sang permettant au politologue d'identifier les nations à des races particulières"(49).

Par contraste, Gumplovicz, qui écrivit *Der Rassemkampf* en 1883, fut influencé par les théories de Gobineau. Toutefois, il critiqua aussi l'idée de classer les races, aucune d'entre elles ne pouvant être considérée comme "pure" ; Gumplovicz refusait aussi de considérer les races comme données : elles étaient pour lui des constructions, le produit d'une lutte entre groupes se disputant la position dominante(50). De toute façon, Golwalkar ne fait que citer Gumplovicz en passant. Il accorde une bien plus grande attention au "fameux écrivain allemand" Bluntsley (sic). L'extrait cité par Golwalkar provient de *The theory of state*, le principal ouvrage de Bluntschli qui fut publié en anglais en 1885 ; cette citation est révélatrice du type d'influence auquel il était le plus réceptif : "[Une nation] est l'union d'une masse d'hommes aux conceptions et aux conditions sociales variées, dans une société héréditaire à l'esprit commun, où les sentiments et la race sont soudés, en particulier par une langue et des coutumes dans une civilisation commune qui leur donne le sentiment

---

48 Ibid., p. 43.

49 Holcombe, A. *The Foundation of the Modern Commonwealth*, New York, 1923, p. 133.

50 Voir *La lutte des races*, Paris, 1893, Taguieff, P.-A. *La force du préjugé*, op. cit., p. 577 et Horowitz, I.L. "The sociology of Ludwig Gumplovicz (1838-1909)", introduction à Gumplovicz, L. *Outlines of sociology*, New York, 1963, pp. 10-17.

d'une unité et d'une différence par rapport à tous les étrangers, tout ceci indépendamment de l'appartenance à un État"(51).

Cette définition illustre bien la conception allemande d'un nationalisme ethnique fondé sur des traits culturels hérités. La "race" apparaît alors comme un critère parmi d'autres. La dimension raciale fut certainement valorisée par d'autres auteurs européens dès la fin du XIXe siècle, mais Golwalkar ne s'en inspire pas.

De façon générale, aucun autre idéologue du nationalisme hindou n'a été en mesure d'assimiler le fondement biologique sous-jacent à la version fasciste du racisme. Ceci doit être examiné de près, non pour se féliciter de cette incapacité, mais pour mieux identifier le type de racisme qu'incorpore le nationalisme hindou qui est probablement moins spectaculaire mais plus résistant que la variante eugéniste ou biologique. Cette théorie raciale particulière semble enracinée dans la "xénologie indienne traditionnelle" et avoir été adaptée aux besoins spécifiques d'idéologues tels que Savarkar et Golwalkar aux fins de construction d'une nation hindoue.

### **Un racisme social plutôt que biologique ou la persistance de la xénologie traditionnelle**

Le compte-rendu historique de la formation du peuple hindou par Savarkar exclut la notion de 'race pure'. Certes, il évoque la soi-disant légitimité des mariages inter-castes à l'époque védique selon la coutume des unions *aunuloma* et *pratiloma* (respectivement lorsque le statut de l'homme est supérieur à celui de la femme et vice-versa) pour souligner l'uniformité du sang hindou dans toute la société(52). Symétriquement, il nie que les *Shakas* et les *Huns* aient été incorporés dans le giron hindou : ils ont été rejetés en bloc selon lui(53). Cependant, comme la longue citation précédente empruntée à '*Hindutva*' nous a permis de le constater, sa race hindoue inclut aussi bien des 'aryens' que des 'non-aryens'. C'est là une reconnaissance implicite de la façon dont les premiers se sont imposés dans le sous-continent, en absorbant les populations allogènes que Savarkar explicite ailleurs: au fur et à mesure que les aryens pénétrèrent le sous-continent, "des peuples différents d'autres types hautement

---

51 Bluntschli, J.K. *The Theory of the State* (traduction anglaise de la 6e édition allemande), Oxford, 1885, p. 86. Cité par Golwalkar dans *We, or Our Nationhood Defined*, op. cit., p. 21.

52 Sarvarkar, V.D. *Hindutva*, op. cit., p. 85.

53 *Ibid.*, p. 21.

développés commencèrent à être incorporés dans leur culture"(54). Savarkar répudie même l'idée de race pure : "Après tout, il n'y a dans ce monde, pour ce qui concerne les hommes, une seule race - la race humaine, maintenue en vie par un seul sang, le sang humain [...]. Même les aborigènes des Andamans ne sont pas sans posséder quelques gouttes du soi-disant sang aryen dans leurs veines et réciproquement. En vérité, tout ce que l'on peut dire, tout ce que l'histoire permet de dire, c'est que chacun a le sang de tout le genre humain dans ses veines. L'unité fondamentale de l'homme, du pôle nord au pôle sud, est la seule vérité absolue, tout le reste n'est qu'une vérité relative"(55).

Cette invalidation brutale de l'idée d'une 'race hindoue', par ailleurs si vigoureusement alléguée par Savarkar, peut s'expliquer de deux façons : tout d'abord, la théorie de la race aryenne n'est pas assez nationaliste ; ensuite, la priorité donnée à l'intégration sociale qui domine la vision hiérarchique du monde de l'hindouisme brahmanique demeure très forte, surtout à cette époque, parmi les idéologues nationalistes hindous.

#### *Le déficit nationaliste de la théorie aryenne*

La théorie aryenne avait été beaucoup utilisée par certains auteurs indiens afin de recouvrer l'estime d'eux-mêmes à partir de la fin du XIXe siècle. Faire valoir des liens raciaux avec le colonisateur 'blanc' et invoquer la domination passée du monde par les Indiens 'aryens' permettaient de nourrir la fierté nationale. Mais peu à peu, la théorie aryenne apparut contre-productive du point de vue des nationalistes hindous eux-mêmes.

Il apparut tout d'abord que cette théorie ne permettait pas d'unifier les hindous par-delà les castes, les sectes et les différences régionales parce qu'elle introduisait une division entre 'aryens' et les peuples vivant en Inde avant la "migration aryenne", principalement les 'dravidiens' et les 'aborigènes' qui sont considérés comme des hindous, de points de vue autres que racial , par exemple géographique, historique et culturel, par Savarkar. D'après Joan Leopold, cet 'effet diviseur' de la théorie aryenne avait déjà été une des raisons de son rejet par de nombreux auteurs nationalistes avant Savarkar. Dans le nationalisme de ce dernier, l'accent est mis sur le territoire avant tout autre chose. Le territoire constituant le principal fondement du nationalisme, les groupes pré-aryens sont automatiquement reconnus comme hindous, indépendamment de leur

---

54 Ibid., p. 11.

55 Ibid., p. 90.

race : "Par conséquent, les Santals, les Kolis, les Bhils, les *Panchama*, les *Namashudra* et toutes les autres tribus et classes sont hindous. Ce *Sindustan* est aussi absolument, sinon plus absolument ('que dans le cas des aryens'), le pays de leurs ancêtres que celui des ancêtres des soi-disant 'aryens'. Ils ont hérité du sang Hindou et de la culture Hindoue ; et même ceux qui parmi eux ne se trouvent pas encore complètement sous l'influence d'une secte orthodoxe hindoue, qui rendent encore un culte à des divinités et à des saints et qui adhèrent à une religion primitive, ceux-là n'en sont pas moins attachés à cette terre, qui par conséquent n'est pas seulement pour eux une patrie mais une terre sacrée"(56).

Pour des auteurs comme H.B. Sarda ou Golwalkar, la 'théorie aryenne' n'était pas assez nationaliste parce qu'elle partait du principe que les 'aryens' n'étaient pas les premiers habitants de l'Inde. Ces idéologues ne pouvaient naturellement pas apprécier les écrits d'"aryanistes" où il était dit que les hindous étaient "comme leurs maîtres anglais, des étrangers qui étaient entrés dans le pays à une date plus ancienne"(57). C'était là un autre motif de rejet lié à la valorisation du territoire.

Répudiant l'idée d'une "invasion aryenne", Golwalkar maintient que les "Hindous sont venus dans ce pays de nulle part mais sont les fils indigènes de ce sol depuis des temps immémoriaux et sont les maîtres naturels de ce pays"(58). Pour ne pas contredire de prestigieux prédécesseurs comme Tilak, Golwalkar concède cependant que les "aryens, c'est-à-dire les Hindous, vivaient bien dans la région du Pôle Nord !" Mais il prétend que les recherches paléontologiques les plus récentes ont démontré que ce pôle n'était pas fixe et que "il y a longtemps, il se trouvait dans cette partie du monde que nous appelons à présent le Bihar et l'Orissa".

Ces connotations transnationales sont le troisième motif de réticences que la "théorie aryenne" suscita chez les nationalistes hindous. Certains orientalistes et théosophes l'avaient utilisé pour souligner les affinités entre Européens et Indiens dans une perspective universaliste mais l'idée selon laquelle ces deux "peuples" appartenaient à la même famille de race tendaient à être rejetée par les Indiens les plus nationalistes. L'accent mis par Savarkar sur le

---

56 Savarkar, V.D. *Hindutva*, op. cit., p. 121.

57 Leopold, J. "British applications of the Aryan theory of race to India, 1850-1870" *English Historical Review* LXXXIX (352), July 1974, p. 589.

58 Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*, op. cit. p. 13. Cette thèse m'a été exposée par un vétéran, Arya Samajiste, du RSS dans un chef-lieu de district reculé du Madhya Pradesh, signe de sa très large diffusion (Interview avec Babulal Sharma à Shivpuri). Elle a d'autant plus tendu à devenir une vulgate de l'aryanité hindoue qu'elle fut inscrite dans les manuels d'histoire scolaires que les gouvernements du BJP introduisirent dans les Etats dont ils avaient pris le contrôle en 1990.

territoire de façon opportune réduit les connotations transnationales de la théorie aryenne: ce concept ne renvoie plus à des "liens raciaux" avec le pouvoir blanc mais d'abord aux hindous de l'Inde. Cet aspect de la pensée de Savarkar procédait peut-être de sa lecture d'auteurs 'arya samajistes' tels que Guru Dutt Vidyarthi qui écrivait par exemple : "Je n'utilise pas le mot *Arya* dans la même acception que les Européens ; je ne désigne ainsi que les habitants de l'*Aryavarta* et de l'*aryavarta* seulement" (59).

Enfin, le critère racial n'est pas le plus pertinent pour distinguer les hindous des communautés perçues par les nationalistes hindous comme leurs principaux agresseurs, les musulmans, parce que ceux-ci sont des convertis de la même origine raciale. Prenant le cas d'un Bohra ou d'un Khoja (castes marchandes converties partiellement à l'islam), Savarkar explique qu'"ils possèdent -dans certains cas c'est tout à fait vrai- un sang purement hindou ; surtout s'il est le premier [de sa famille] à se convertir à l'islam, il doit être autorisé à faire valoir qu'il a hérité du sang hindou de ses parents" (60). Dans ce cas, Savarkar admet qu'il ne s'agit pas d'un clivage racial mais culturel : il est clair "que si leur sang originel n'est presque pas affecté par une altération étrangère, ils ne peuvent cependant pas être appelés Hindous au sens où nous l'entendons parce que nous, Hindous, sommes réunis non seulement par le lien de l'amour que nous portons à une patrie commune et par le sang commun qui court dans nos veines, qui fait battre notre coeur et qui maintient la chaleur de nos sentiments, mais aussi par le lien que constitue l'allégeance commune que nous prêtons à notre grande civilisation, notre culture hindoue, qui ne peut être mieux traduite que par le mot *sanskriti*" (culture dans un sens large et lié à la religion).

Cette référence au rôle central de cette *sanskriti* dans la définition de la nation nous conduit au point principal: la race ne peut être trop valorisée par Savarkar parce qu'il a hérité d'une "xénologie" où le critère racial était dévalorisé par rapport au critère culturel.

### *L'intégration hiérarchique plutôt que le racisme*

Comme les écrits de W. Halbfass, R. Thapar et A. Parasher nous l'ont déjà suggéré, traditionnellement le facteur d'exclusion en Inde était "la culture" et non la 'race'. En conséquence, cette exclusion n'était pas insurmontable. Les nationalistes hindous maintiennent cette tradition dans une certaine mesure. Pour Savarkar, Sister Nivedita, la

59 Cité in Leopold, J., art. cit., p. 293. Pour un discours biographique de Vidyarthi, voir Swami Vedananda Tirtha (ed.), *Wisdom of the rishis or complete works of Pandita Guru Datta Vidyarthi*, Lahore, n.d., pp. i-vi.

60 Savarkar, V.D. *Hindutva*, op. cit., p. 101.

disciple irlandaise de Vivekananda, était une "vraie hindoue", "car elle a adopté notre culture et a commencé à adorer notre pays comme sa Terre Sacrée. Elle se sentait hindoue et c'est là, indépendamment de tout aspect technique, le véritable test le plus important"(61). La valorisation du territoire et de la culture conduit donc Savarkar à une sorte de "racialité" subjective, une contradiction dans les termes déjà apparente dans sa longue citation que nous avons donnée au début.

Golwalkar, second grand *guru* (maître spirituel et chef associés) du RSS, lui-même définit la race d'un point de vue culturel : "La race est une société héréditaire ayant en commun des coutumes, une langue, les souvenirs d'une gloire [passée] ou d'un désastre ; en bref, c'est une population avec une origine commune dans le cadre d'une même culture. La race ainsi définie est de loin l'ingrédient le plus important d'une Nation"(62).

Cette 'race' n'est donc pas une identité primaire à laquelle certains appartiendraient - ou dont ils seraient exclus - en vertu de leurs gènes, c'est une société dont la culture est façonnée par l'histoire. Au delà, certains passages du livre de Golwalkar suggèrent que "l'esprit de la race" lui-même peut être façonné par les traditions d'un peuple : "Les aspirations des individus comme de la Race sont conditionnées par son cadre mental. Tel est le moule dans lequel l'esprit de la race est projeté -bien sûr par ses traditions ancestrales- tels sont ses désirs, ses aspirations. C'est la conscience raciale qui s'éveille pour aller plus loin, mais qui doit suivre la route où la tradition passée l'a conduite"(63).

Cette subordination de l'hérédité génétique au travail de la culture sur le long terme est contradictoire avec le 'racisme biologique' d'origine européenne et américaine. Et d'ailleurs, Golwalkar ne peut qu'inviter les musulmans -même s'ils descendent d'une race différente- à s'intégrer à la nation hindoue en renonçant à leur culture mais non à leur foi : "Culturellement, linguistiquement, ils doivent ne plus faire qu'un avec la 'race' Nationale ; ils doivent faire leur le passé de la 'Race' Nationale et partager ses aspirations concernant l'avenir ; en bref, ils doivent être 'Naturalisés' dans le pays en s'assimilant complètement à la Nation"(64).

Le terme "race", si nous le définissons sur la base de critères biologiques, devient ici de plus en plus inadéquat car les musulmans sont censés pouvoir changer de "race" même lorsqu'il ne s'agit pas de

---

61 Ibid., p. 130.

62 Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*, op. cit., p. 23.

63 Ibid., p. 48.

64 Ibid., p. 54.

convertis mais de descendants des envahisseurs arabes ou touraniens (turcs: une notion très en vogue au début du siècle). En fait, le mot de 'race' est utilisé par les nationalistes hindous dans un sens proche de "nation ethnique" dès lors que l'Autre reçoit l'intimation d'adopter la culture, la langue, l'héritage historique et les aspirations des hindous, à défaut de quoi il ne serait pas éliminé mais traité comme un inférieur. La distinction de P.-A. Taguieff entre le racisme de domination et le racisme d'extermination est très utile à ce stade. Dans le second cas, l'obsession de la pureté raciale rend nécessaire l'élimination de l'Autre qui ne peut pas être intégré, tandis que dans le premier cas de figure, les groupes ethniques sont vus comme ordonnés de façon hiérarchique et peuvent entretenir des relations dans ce cadre : l'Autre est pensable, à un rang subordonné(65). La citation suivante de Golwalkar illustre bien cette conception puisque les non-hindous sont requis de devenir "hindous" -ce qui témoigne d'une distance par rapport à la perspective biologique- mais s'ils choisissent de rester des "étrangers" -c'est-à-dire eux-mêmes- ils ne peuvent occuper qu'une position inférieure : "Les peuples non-hindous de l'Hindusthan doivent ou bien adopter la culture et la langue hindoues, apprendre à respecter et à révéler la religion hindoue, n'avoir d'autre idée que de glorifier la race et la culture hindoues [...], ou bien rester dans le pays, totalement subordonnés à la nation hindoue, sans rien demander, n'ayant droit à aucun avantage, encore moins à un traitement de faveur -pas même au statut de citoyens"(66).

Cette alternative est cohérente avec le cœur de la "xénologie traditionnelle" selon laquelle les groupes venus de l'extérieur étaient requis de s'intégrer à la société des *varnas* à un rang nécessairement inférieur à celui des brahmanes, les gardiens de l'ordre social et rituel. Au demeurant, Golwalkar considère comme "*mlecchas*", "ceux qui ne souscrivent pas aux lois sociales dictées par la Religion et la Culture hindoues"(67). Il fera d'ailleurs l'éloge du *varna vyavastha* comme le meilleur système social(68).

Cet héritage se mêle cependant à des influences extérieures. Golwalkar, visiblement, emprunte sa distinction entre "citoyens" et autres ressortissants à Bluntschli qui considérait que les premiers habitants étaient habilités à exercer certains droits politiques interdits à ceux qui n'étaient pas de vrais nationaux(69). Golwalkar fut sans doute aussi sensible au livre de Burgess dans lequel il a puisé une

65 Taguieff, P.-A. La force du préjugé, op. cit., p. 174.

66 Golwalkar, M.S. We, or Our Nationhood Defined, op. cit., pp. 49-50.

67 Cité dans Pandey, G. "Which of us are Hindus?" in Pandey, G. (ed.) *Hindus and others - The question of identity in India today*, New Delhi, Viking, 1993, p. 258.

68 Voir, par exemple, la compilation de ses discours et écrits publiés au milieu des années 1960 (Golwalkar, M.S. *Bunch of thoughts*, Bangalore, 1966).

69 Bluntschli, M. *Théorie générale de l'Etat*, Paris, 1881, p. 197.

définition du nationalisme et où l'on trouve un vibrant plaidoyer pour l'homogénéité ethnique des nations. Se référant à Bluntschli, Burgess écrit : "La nationalité dominante est dans son droit et poursuit une politique indiscutable du point de vue scientifique quand elle met un point d'honneur, avec une détermination indéfectible, à atteindre l'homogénéité ethnique. Elle devrait naturellement essayer d'y parvenir si possible à travers les moyens pacifiques de l'influence et de l'éducation. Toutefois, lorsque ces moyens ont été utilisés en vain, alors la force est justifiée. Elle peut à juste titre déporter les éléments ethniquement hostiles afin de protéger les forces vitales de l'État des facteurs de dissolution et afin de ménager la place nécessaire à une population suffisante en nombre, loyale et capable d'administrer l'empire et de le protéger contre les puissances étrangères"(70).

Si Golwalkar fut probablement influencé par de telles idées, il ne suit pas Burgess sur le thème de la déportation: l'élimination physique ne faisait pas partie du programme qu'il affichait en 1938 ; il se montrait plutôt favorable à une forme "d'intégration des minorités" dans un cadre hiérarchique. Cette approche se retrouve de façon plus visible dans le pamphlet d'un auteur anonyme, fervent partisan de Savarkar. Ce nationaliste hindou enjoint les musulmans à rejoindre "la nation" à un niveau subordonné mais très élevé : "Vous vous comportez comme si vous viviez dans un pays dont vous ne vous souciez pas, comme des voyageurs font étape dans une auberge puis s'en vont [...]. Dès que vous commencerez à éprouver ce sentiment naturel aux être humains, cet amour de la chère patrie, nous vous prendrons dans notre giron et vous baptiserons *kshatriya* sans aller le moins du monde contre l'enseignement important du Prophète sacré [...]. Après tout, la religion est une affaire personnelle et un homme qui porte une robe et se déclare musulman ne peut le devenir s'il ne se conduit pas selon les principes de l'islam. Et donc, chers frères -la plupart d'entre vous étaient hindous et vous n'êtes pas devenus des étrangers par une simple conversion-, baptisez-vous *kshatriya* avec fierté et commencez à agir en *kshatriya* [...]. Je vous le dis : dès que vous vous appellerez *kshatriya*, le problème entre hindous et musulmans se dissipera comme le brouillard sous le puissant soleil. Allez, frères, devenez *kshatriya*"(71).

Ce type de discours s'inscrit partiellement dans la logique de la xénologie traditionnelle: l'élite hindoue est prête à intégrer quelque communauté que ce soit pour autant qu'elle respecte l'orthopraxie fixée par l'ordre brahmanique et ceci indépendamment de l'origine

---

70 Burgess, J.W. *Political Science and Comparative Constitutional Law*, vol. 1, Boston, 1890, p. 42.

71 Un hindou anonyme, *Grave danger to the Hindus*, Puthujara, 1940, pp. 75-76.

raciale. Certes, cet auteur souligne que la plupart des musulmans descendent d'hindous ('aryens') mais l'ascendance des autres ne fait pas problème. Certains ont des origines mongoles, touraniennes et arabes, mais l'invite à s'intégrer s'applique à tous. Un tel texte témoigne de la nécessité de relativiser l'impact des théories raciales au contenu biologique, surtout parmi les auteurs de second rang dont il émane. La logique eugéniste est visiblement incompatible avec la "xénologie traditionnelle" où la caste constitue la principale instance de régulation. Au demeurant, Bhai Parmanand, qui succéda à Moonje comme président de la *Hindu Mahasabha* en 1933, ne peut rien voir d'autre que le système des castes dans "la leçon de Hitler pour l'Inde" : "Sa déclaration consécutive à l'Annexion [de l'Autriche], dans laquelle il se présente comme un instrument dans les mains du Dieu de la Destinée pour l'unification de l'Allemagne, m'a rappelé l'assurance du Dieu Krishna qu'à chaque fois que le monde aurait besoin de Lui, Il se manifesterait. L'unité de l'Inde est-elle complète ? [...]. La théorie de Hitler s'appelle National-Socialisme [...]. Je vois de grandes affinités entre le National-Socialisme de Hitler et le *varnashrama* (72) des hindous"(73).

Cette analyse est révélatrice de la réinterprétation du nazisme européen par les nationalistes hindous: ils n'intègrent qu'en partie le contenu eugéniste de son racisme pour valoriser sa dimension hiérarchique et corporatiste qu'ils assimilent au système des *varna* traditionnel. De ce point de vue, la caractérisation de l'idéologie de Golwalkar par G. Pandey - qui souligne l'éloge du *varna vyavastha* par ce dernier - comme "un racisme de haute caste"(74) résume bien l'ambivalence du nationalisme hindou. Savarkar et Golwalkar furent en effet autant influencés par la *weltanschauung* brahmanique de la "xénologie indienne traditionnelle" que par la notion européenne de l'eugénisme.

Si leur intérêt s'est focalisé sur les auteurs évolutionnistes et s'y est limité, alors que dans les années 1920-1930 des textes véhiculant un racisme autrement radical étaient disponibles en anglais, c'est sans doute parce qu'ils éprouvaient de grandes affinités avec l'organicisme -à base de physique et de zoologie- des premiers. Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919) et Thomas Henry Huxley (1825-1882) étaient des zoologistes ; Charles Darwin (1809-1882) était un naturaliste ; John Tyndall (1820-1893) un physicien et Herbert Spencer (1820-1903) appliqua les théories évolutionnistes et organicistes des précédents à la société (notamment dans *Social Statics*). Or, les

---

72 Système des quatre varna dont le Mahatma Gandhi était aussi partisan, après rénovation: note introduite par les co-éditeurs de l'ensemble de textes

73 Hindu Outlook 12 oct. 1938.

74 Pandey, G. "Which of us are Hindus?", op. cit., p. 25.

étudiants en sciences de la nature ont toujours été très bien représentés à la tête du RSS: Hedgewar était un médecin, Golwalkar étudia et enseigna la zoologie, Rajendra Singh, qui a pris la direction du mouvement en 1994, est diplômé de physique et a enseigné cette discipline pendant des années ; H.V. Seshadry, le numéro deux du RSS, est diplômé de chimie...

Les affinités entre le nationalisme hindou et certaines applications des sciences de la nature à la société reflètent certains aspects de la vision hindoue du monde qui nous intéressent en particulier dans cet article. Celle-ci est en un sens zoologique puisque l'univers est décrit comme divisé en espèces (*jati*). En elle-même, cette conception inhibe le développement d'une forme eugéniste de racisme. Savarkar et Golwalkar traduisent race par *jati* et vice-versa(75) et cette terminologie doit être prise au pied de la lettre. Comme Olivier Herrenschmidt l'a bien montré, le sens exact de *jati* est "espèce", une définition déjà fournie par Monier-Williams dans son dictionnaire sanskrit(76). Cette classification logique ne se limite pas aux hommes : à côté des *jati* humaines (les castes si on veut), il existe des *jati* animales et végétales participant d'un continuum où chacun a son *dharma* (sa place et son rôle à jouer dans l'ordre socio-cosmique). Dès lors, on ne peut concevoir une race (*jati*) hindoue s'opposant à d'autres. Il ne peut y avoir qu'une culture hindoue définissant les règles sociales mises en oeuvre par une certaine communauté humaine au sein de laquelle plusieurs espèces co-existent dans une relation hiérarchique. Cette société ne peut qu'être ouverte à d'autres espèces qui adopteraient ces règles. Et ceux qui ne le font pas ou imparfaitement se retrouvent naturellement au bas de la société. En pratique, les musulmans sont d'ailleurs souvent considérés comme des 'intouchables'. L'esprit hiérarchique du système des castes s'étend donc à d'autres espèces et même à tout l'univers(77) ; simplement, les hautes castes, et d'abord les brahmanes, y occupent une position dominante. C'est bien ce qui permet de parler d'une "pré-forme de racisme" avec Pollock et d'"un racisme de haute caste" à propos des nationalistes hindous ; car contrairement à ce qu'écrit Savarkar, dans la logique classificatrice hindoue, "les hommes ne sont pas de la même espèce", comme le souligne Marc Gaborieau(78), l'espèce supérieure n'est autre que la caste des brahmanes. Simplement, la discrimination induite par cette configuration ne peut s'exercer de la part des hindous envers un autre groupe mais au sein du système alors que celui-ci se prête à l'absorption de groupes périphériques à un rang forcément

75 Voir, par exemple, la version hindi de Hindutva, New Delhi, s.d., p. 30.

76 Herrenschmidt, O. Les meilleurs dieux sont hindous, Paris, 1989, p. 252.

77 Smith, B.K. Classifying the Universe, New York, Oxford University Press, 1994.

78 Gaborieau, M. "Caste et race en Inde" in Panoff, M. et Ducros, A. (dir.) La frontière des races (à paraître).

subordonné. Le fait que les idéologues nationalistes-hindous se montraient davantage intéressés par l'unité sociale, hiérarchique, que par la pureté raciale se trouve confirmé par leur interprétation du déclin hindou.

*La cause du déclin hindou est sociale et non pas raciale*

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, nombre de théoriciens européens du déclin expliquaient celui-ci comme un processus de dégénérescence raciale dû à de trop nombreux mariages entre personnes de races différentes(79). Même si l'un des premiers propagateurs de cette thèse, Gobineau, était français, ses idées atteignirent l'Angleterre en même temps que celle, formulée dans la même veine, par Samuel G. Morton(80). Mais aucun nationaliste hindou ne le cite ou ne cite d'autres auteurs de langue anglaise qui développaient les mêmes thèses, tels que Charles B. Davenport, Madison Grant, Louis Agassiz et, bien sûr, Houston Stewart Chamberlain.

L'idée de déclin a tôt fait partie du discours de l'intelligentsia hindoue. M.G. Ranade (1842-1901) déclarait ainsi : "Tous admettent que nous avons dégénéré"(81). Mais dès le XIXe siècle, les mouvements de réforme socio-religieuse attribuèrent ce déclin à des causes sociales ou historiques plutôt qu'à une quelconque dégénérescence raciale. Ram Mohan Roy, en 1821 déjà, incriminait "la division en castes qui a été à l'origine d'un manque d'unité..."(82). Les carences physiques de la population hindoue étaient soulignées, en écho aux stéréotypes britanniques concernant, notamment, la chétivité des Bengalis(83) ; mais l'accent restait sur les origines sociales du déclin hindou comme l'idéologie de l'*Arya Samaj* en témoigne.

79 Cette école de pensée, bien qu'elle ne soit pas prépondérante, était présente en Inde (Voir Leopold, J. "British applications", op. cit., p. 593).

80 En 1911, Earl Finch commença sa conférence au premier Congrès Universel des Races à Londres par ces mots : "Les disciples de Gobineau en France et ceux de Morton en Amérique ont assuré que le mélange des races n'a eu et ne peut avoir que des conséquences désastreuses." (Cité dans Taguieff, P.-A. La force du préjugé, op. cit., p. 338).

81 "Revivalism versus reform" in De Bary, W.T. (ed.) Sources of Indian Tradition, New York, 1964, vol. 2, p. 135.

82 "The Brahmanical magazine of the missionary and the Brahmin being a vindication of the Hindoo religion against the attacks of Christian missionaries", in English works of Raja Rammohun Roy, vol. 1, Calcutta, 1928, p. 160.

83 Le développement de la gymnastique faisait partie du programme de réforme socio-religieuse (Rosselli, J. "The self-image of effeteness; physical education and nationalism in nineteenth-century Bengal", Past and Present 86 (1980), pp. 121-148.

Le déclin qui suivit "l'Age d'Or" védique est expliqué chez Dayananda Sarasvati par la détérioration de pratiques spirituelles (le polythéisme se substituant au monothéisme, le culte des idoles...) et par l'irruption de coutumes sociales nuisibles: mariages des enfants, prohibition du remariage des veuves, multiplication des castes qui deviennent héréditaires, introduction de l'intouchabilité, dégradation du statut des femmes,...

L'objectif de Dayananda était de ré-établir le soi-disant système social des origines fondé sur les *varna* en raison de son unité organique et de sa souplesse. Dayananda décrit les quatre "classes" de l'époque védique comme simplement nées des besoins de la collectivité en termes de complémentarité socio-économique ; à ses yeux, la différenciation des statuts vint plus tard. A l'origine, d'après lui, les enfants étaient placés dans chaque *varna* en fonction de leurs facultés individuelles (c'est aussi ainsi que le voyait Gandhi) : "L'affectation à un *varna* en fonction des mérites et des actes devrait avoir lieu à 16 ans pour les filles et à 25 ans pour les garçons. Les mariages devraient aussi avoir lieu dans leur propre *varna*, c'est-à-dire qu'un homme brahmane devrait se marier à une femme brahmane, un *kshatriya* à une *kshatriya* (guerriers), un *vaishya* à une *vaishya* (marchands) et un *shudra* à une *shudra* (serviteurs). Ceci maintiendra l'intégrité de chaque *varna* et de bonnes relations"(84).

Afin de restaurer ce système de *varna* idéal, l'*Arya Samaj* promut des mariages d'adolescents et des unions inter-castes (Munshi Ram -un *khattri*- donna ainsi sa fille en mariage à un *arora* (deux castes élevées du Punjab)(85). Dans les années 1920-1930, la période sur laquelle nous nous concentrons dans cet article, la façon dont le même Munshi Ram -rebaptisé Swami Shraddhananda après qu'il eût embrassé la carrière de renonçant en 1917- expliquait le déclin hindou est très révélatrice. Il souscrit avec force au mythe d'une "race védique" qui aurait dominé le monde à ses débuts mais impute son déclin à des facteurs sociaux.

### *Swami Shraddhananda et le déclin hindou*

Shraddhananda contribua à l'institutionnalisation d'une 'vulgate' nationaliste hindoue de première importance pour la consolidation et la diffusion de cette identité dans la mesure où il développa l'idée d'un 'peuple originel souverain' : "...le Véda fut révélé au début de la création à toutes les races. Il contient en germe toutes les sciences,

84 Swami Dayananda. *The Light of Truth*, p. 115.

85 Pareek, R.S. *Contributions of Arya Samaj in the making of Modern India 1875-1947*, New Delhi, 1973, p. 132.

physiques, mentales et psychologiques. Mais on ne peut nier que la période glorieuse des réalisations les plus hautes de **l'Eglise Védique** fut l'âge d'or de l'Histoire indienne. Quand l'Inde était le centre d'où se propageait le Véda et que les missionnaires en portaient pour différentes parties du monde, c'était aussi le siège d'un empire mondial et les rois indiens exerçaient une souveraineté directe sur l'Afghanistan, le Baluchistan, le Tibet, etc., et des colons indiens colonisèrent l'Egypte, Rome, la Grèce, le Pérou et le Mexique" (86).

Cette affirmation du rôle de l'Inde comme centre d'une civilisation védique universelle à l'aube du temps était présente au sein de l'*Arya Samaj* depuis la fin du XIXe siècle. En 1926, Shradhdhananda justifia le caractère "primordial" (au sens littéral) de l'Inde par le fait que "le plateau du Tibet fut le premier à sortir de l'eau et donc les Védas furent révélés à la première humanité de ce sol sacré. Le genre humain était alors divisé entre les bons et les vertueux d'une part, et les méchants et les vicieux d'autre part. Les premiers étaient appelés 'Arya' et les derniers 'Dasyus', comme c'est dit dans le Véda lui-même" (87).

En dépit de la valeur des *Arya*, les hindous sont devenus une "race mourante" à cause de tares sociales. La date de ce déclin est fixée, comme par Dayananda, après la guerre du Mahabharata, mais Shradhdhananda étouffe ce point en invoquant la désintégration simultanée du système des *varna* : "dans les plaines de Kurukshetra, l'esprit de bravoure indien fut écrasé et la domination brahmanique se déchaîna, réduisant les autres *varna* à la servitude" (88). Ceci ouvrait la voie à toute une série de fléaux sociaux à l'origine de la dégénérescence indienne. Pourtant, l'auteur ne décèle encore aucun de ces maux jusqu'à l'époque de Harsha, à la tête du dernier Empire hindou au VIIIe siècle: certes, les castes tendaient à devenir héréditaires mais elles n'étaient pas encore très fragmentées, les mariages d'enfants avaient juste commencé à se développer. Plus important encore -c'est finalement le facteur décisif pour Shradhdhananda-, jusqu'à l'époque de Harsha, "aucune communauté non-aryenne ne vivait en Inde et si des non-Aryens venaient s'établir en Inde, ils étaient absorbés par la communauté hindoue..." (89). C'est donc après les invasions des musulmans que le déclin s'est accentué parce qu'ils ne sont pas intégrés au système social.

La fragmentation d'un système social organique est donc perçue comme se plaçant à l'origine du déclin tandis que l'idée d'une dégénérescence raciale est simplement omise. Le même phénomène s'observe dans les écrits de Savarkar, Golwalkar et Bhai Parmanand.

86 Jambunathan, M.R. (ed.), Swami Shradhdhananda (Autobiographie), Bombay, 1961, p. 155-156.

87 Shradhdhananda. Hindu Sangathan - Saviour of the dying race, Delhi, 1926, p. 71.

88 Ibid., p. 79.

89 Ibid., pp. 5-6.

*Savarkar, Golwalkar et Bhai Parmanand sur le bouddhisme comme influence dévastatrice*

Ces trois auteurs considèrent le développement du bouddhisme en Inde comme une cause primordiale du déclin en raison de ses implications sociales. Savarkar, dans *Hindutva*, considère la promotion de l'"*ahimsa* et de la fraternité spirituelle"(90) comme un facteur majeur de l'invasion de l'Inde par les Huns et les Shakas, non seulement parce que les Hindous avaient perdu leurs "vertus martiales", mais aussi parce qu'ils avaient appris à considérer leurs ennemis comme faisant partie de la même humanité qu'eux d'un point de vue universaliste(91).

L'analyse de Golwalkar et Parmanand est plus explicitement sociologique. Le premier montre que l'introduction du renoncement comme l'objectif ultime de la vie religieuse conduisit à une nouvelle spiritualité individualiste, quelque chose que le ritualisme védique ignorait : "Une super-individualisation dans le domaine religieux s'ensuivit et, pour résultat, l'individu devint plus important que la société, que la nation. Pour ceux que l'esprit de la vraie religion ne touche pas assez intensément, ce fut synonyme d'égoïsme aux dépens de l'ensemble"(92).

L'interchangeabilité des mots société et nation mérite d'être notée car elle fournit la clé de l'argument de Golwalkar: le déclin national hindou s'amorça quand la structure du système des *varna* commença à s'éroder sous l'impact des principes bouddhistes.

Cet argument est formulé de façon plus explicite par Bhai Parmanand. Dans son livre *Hindu Sangathan* (L'organisation hindoue), l'essor du bouddhisme est à nouveau décrit comme à l'origine de l'invasion des Huns parce que "le rosaire ne pouvait pas rivaliser avec l'épée"(93). Au-delà, ses implications sociologiques étaient des plus destructrices : "L'idéal de salut individuel est à l'origine de notre égoïsme et c'est là la première cause du déclin de notre nation. Il est diamétralement opposé à l'idée de devoirs sociaux [...]. Au lieu d'attirer l'attention du peuple sur ses devoirs véritables dans le cadre du système des castes et des *ashrama* et d'essayer de remédier à ses défauts, [le Bouddha] en a conclu à tort que ces systèmes étaient en eux-mêmes responsables de tous les fléaux sociaux [...]. L'abolition des castes et des *ashrama* évinça la notion de

90 Savarkar, V.D. *Hindutva*, op. cit., p. 20.

91 Ibid., p. 21.

92 Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*, op. cit., p. 14.

93 Parmanand. *Hindu Sangathan*, Lahore, 1936, p. 21.

devoirs sociaux. Comment une nation peut-elle espérer vivre après avoir perdu de vue cet aspect du *Dharma* ? 'L'égalité pour tous' est une abstraction attrayante ; mais la nation ne pouvait survivre longtemps au rejet ou à la destruction du *Dharma*"(94).

La "dégénérescence hindoue" est donc interprétée comme résultant principalement du déclin d'un soi-disant "ordre social védique" caractérisé par la solidarité organique et la complémentarité des *varna* hiérarchisés. Dans ce processus, la quête individuelle du salut introduite par le bouddhisme et le développement des *jati* héréditaires imputé aux brahmanes sont vus comme les principaux facteurs du déclin. L'objectif des nationalistes hindous est donc de remédier à cette situation en restaurant le schéma social prétendument originel que l'unité organique désigne comme un parfait modèle pour la nation à construire. L'appel au *Hindu Sangathan*, l'organisation au sens d'unification, des hindous résulte en grande partie de cette approche.

Le nationalisme hindou ne relie donc pas directement l'idée de déclin à la perte d'une quelconque pureté raciale. Et la quête d'une renaissance n'implique pas de purification raciale. Au contraire, en définitive, la consolidation de la société hindoue est présentée comme une étape préliminaire à l'absorption des musulmans, descendants ou non de convertis. La conception nationaliste hindoue du déclin confirme finalement une relative indifférence envers la pureté rituelle par rapport à l'unité sociale.

La principale conclusion à laquelle nous sommes conduits concerne certainement le caractère ambivalent de la réponse des nationalistes hindous des années 1920-1930 aux théories européennes de la race. Ces idéologues ont visiblement hérité, mais aussi amendé et réformé une "xénologie traditionnelle" où le critère racial était minimisé par rapport au degré d'orthopraxie mesuré en termes culturels: le système des castes révèle ici sa capacité d'intégration étant donné que chacun peut y trouver une place en fonction de son rang. En définitive, la logique hiérarchique du système des castes rendait le principe d'eugénisme difficile à appliquer: l'exclusion ne pouvait être que partielle ; elle prenait davantage la forme d'un rejet à la périphérie mais pas en dehors du tout social.

Ceci ne signifie pas que les idéologues nationalistes hindous n'aient pas exposé une théorie raciale. Ils l'ont fait à travers un racisme de "domination" plutôt que "d'extermination", une caractéristique procédant une fois encore de la "xénologie traditionnelle" : l'Autre n'est pas exclu mais peut -et doit être- incorporé à un rang subordonné, en-deça des *jati* brahmanes en tout cas. Les membres des minorités qui refusent de "s'hindouiser" sont ainsi condamnés à demeurer des 'citoyens de seconde zone' du point

de vue nationaliste hindou. Ce genre de discrimination peut facilement être qualifié de "racisme de haute caste".

**Populisme, religion et nation dans l'Inde  
contemporaine :**  
**l'évolution de la Shiv Sena au Maharashtra**

Gérard Heuzé

**Le surgissement d'une force politique.**

Depuis le mois d'avril 1995, un gouvernement provincial contrôlé par la *Shiv Sena* et le *Bharatya Janata Party* (BJP) préside aux destinées de la province de Maharashtra (75 millions d'habitants). Le plus urbanisé, le plus industrialisé et le plus 'modernisé' des états de l'Union indienne est donc passé pour la première fois de son histoire entre les mains des nationalistes hindous. La victoire des deux partis, associés depuis 1989, a mis localement un terme à près de cinquante années de pouvoir du Parti du Congrès et de ses dissidents. Les pouvoirs régionaux sont certes fort limités et le gouvernement fédéral reste dirigé par le Congrès de N. Rao mais l'évènement revêt tout de même une portée exceptionnelle. Le nouveau chef de gouvernement de Bombay (M. Joshi de la Shiv Sena) a promis des mesures radicales pour "*favoriser le développement, liquider les bidonvilles, lutter contre la pauvreté, la criminalité et la violence*". Avant de concrétiser ces intentions, il a désigné avec ostentation des responsables des problèmes actuels parmi les migrants illégaux et les membres de la minorité musulmane. En Inde, où ce genre de rhétorique est de mieux en mieux accepté alors que les succès des nationalistes hindous se succèdent d'année en année, l'évènement ne semble avoir causé ni

étonnement ni scandale. B. Thakré(95), le chef de la Shiv Sena, âgé de 70 ans, a préféré de son côté être l'éminence grise du gouvernement provincial plutôt que de se "salir les mains" avec la politique. Le fait qu'il soit en position d'accusé dans le cadre de plusieurs instructions judiciaires relatives aux grands pogromes de janvier 1993 à Bombay n'a nullement desservi sa cause, pas plus que le souvenir laissé par les journées de décembre 1992 et janvier 1993, durant lesquelles des membres de l'organisation avaient tué des dizaines de musulmans dans des conditions atroces, n'a mis en cause le succès de la Shiv Sena et de son allié(96). Le pays paraît s'habituer à l'intrusion de la religion dans la politique comme à l'usage systématique de la violence et les campagnes se mettent rapidement au diapason de la ville.

Les nationalistes hindous constituent un courant déjà ancien, puisque la première *Hindu Mahasabha* (Grande assemblée hindoue) chargée de promouvoir en politique des intérêts hindous ou affirmés tels date de 1915, mais c'est la première fois qu'ils campent si près des portes du pouvoir. On connaît mieux le BJP que la Shiv Sena qui domine aujourd'hui la politique maharashtrienne. Ce grand parti politique conservateur est une émanation, aujourd'hui largement autonomisée, de l'Organisation nationale des volontaires (*Rashtrya Sevayamsevak Sangh*, RSS)(97). Le RSS, fondé en 1925 à Nagpur a fonctionné durant plusieurs décennies sans intervenir directement dans le champ politique, en associant des pratiques d'autodéfense -ou d'agression- communautaire à un projet d'homogénéisation culturelle et de 'réarmement moral' des hindous. Ce n'est qu'à l'occasion des troubles de la partition (1947-1951), que l'organisation a commencé à s'assurer un soutien de masse, bientôt mis en cause par son implication, au plan des idées défendues et non à celui de l'organisation du crime, dans l'assassinat du Mahatma Gandhi (30 janvier 1948). Pour parer aux récidives de la répression étatique qui suivit, les cadres du RSS créèrent en 1950 l'Organisation du peuple indien (*Bharatya Jan Sangh*), qui fut refondée en 1980 sous le nom de BJP. Longtemps fort minoritaire, mais accédant pour la première fois à l'éminence durant le gouvernement de coalition Janata (1977-1980), qui associait la plupart des composantes de l'opposition contre le Congrès, le *Jan Sangh*-BJP a énormément renforcé ses positions en 1989 (11% des voix), pour atteindre 20,46% des voix aux élections nationales de 1991 avant de devenir, avec un pourcentage quasi égal, le premier parti, en nombre de sièges, du Parlement en 1996. C'est un parti national, dont les secteurs d'implantation principaux se situent

95 Thakré est la translittération de l'écriture marathi. Le nom s'écrit aussi Thackeray, comme l'écrivain victorien.

96 Heuzé, G. (1993). Bombay en flammes, *Les temps modernes*, n° 563, juin.

97 Andersen, W.K. et S.D. Damle, 1987. *The Brotherhood in Saffron*, New Delhi: Vistar Publications ; Jaffrelot, C. (1993). *Les nationalistes hindous*, Paris: Presses de la FNPS

dans la plaine du Gange, le Centre (Madhya Pradesh), au Rajasthan et sur les versants himalayens. Associé à un réseau dense et efficace d'organisations de masse, presque toutes issues du RSS, le BJP veut promouvoir la "moralisation" de la vie politique, la mise en avant de pratiques culturelles homogènes, la production et la puissance nationales et l'imposition d'un nationalisme ombrageux. Il a pris parti à de nombreuses reprises pour une ligne dure dans le conflit du Cachemire (1989-aujourd'hui) et lors des tensions ou des guerres avec le Pakistan. S'appuyant d'abord sur des couches stables de commerçants, fonctionnaires et petits entrepreneurs, il s'oppose avec détermination aux "idéologies de classe", essentiellement au communisme. Il a d'ailleurs plutôt résolu les conflits sociaux par la répression des salariés et des pauvres dans les provinces qu'il s'est trouvé gérer, au centre et au nord du pays, depuis 1991, quoique le Congrès n'ait jamais eu, surtout après 1975, de ligne très différente en la matière.

Le BJP tient une part considérable de sa popularité présente de son intervention dans deux controverses qui ont secoué la péninsule au cours de la décennie en introduisant le symbolique au centre du champ politique. La campagne pour la construction du temple de Ram à Ayodhya, en lieu et place de la Mosquée de Babur (*Babri Masjid*) dura dix ans après qu'elle eut été amenée sur la scène à l'initiative d'agitateurs nationalistes hindous, en 1983(98). L'agitation des étudiants aisés pour refuser les quotas d'embauche dans l'administration et le secteur public favorisant les membres des basses castes s'est étendu sur plusieurs mois à la fin de l'été 1990(99). Dans le premier cas, le parti a joué sur des dynamiques identitaires, concernant potentiellement tous les hindous ou au contraire la seule élite éduquée de la communauté socio-religieuse, quand il ne s'est pas laissé submerger par elles. A de nombreuses reprises le BJP a en effet paru s'effacer derrière l'Assemblée mondiale hindoue (*Vishva Hindu Parishad*), une organisation de masse du RSS fondée en 1966 pour unifier, mobiliser et simplifier l'ensemble hindou. Cette étrange hybride d'association culturelle et d'organisation militante, où l'on paraît fasciné par le modèle de l'église catholique universelle, parut disparaître à son tour en plusieurs occasions cruciales derrière le Parlement de la religion (*Dharma Sansad*) créé en 1985 dans le cours du conflit d'Ayodhya(100), qui rassemble de nombreux chefs religieux conservateurs. Le populisme et la démagogie, qui étaient demeurés plus mesurés dans les rangs nationalistes hindous que chez leurs adversaires du Congrès jusqu'au milieu des années 1980, attinrent des

98 Ce conflit n'est pas terminé. Il en existe une suite judiciaire et les parties musulmanes n'acceptent toujours pas le fait accompli de la démolition.

99 Sur cette controverse et l'affaire d'Ayodhya: Heuzé, G. (1993). *Où va l'Inde moderne?* Paris: L'Harmattan.

100 Jaffrelot, C. *op. cit.*

sommets inégalés, pendant que les austères ‘moines-soldats’ du RSS apprenaient à jouer avec les symboles et les méthodes d’agitation de masse d’une ère médiatisée. La mosquée fut finalement détruite le 6 décembre 1992. L’évènement provoqua une série de terribles émeutes dans tout l’Ouest, le Centre et le Nord de la péninsule indienne, ainsi qu’au Pakistan et au Bangladesh. Dans le second cas, connu sous le nom d’affaire de la Commission Mandal (le nom de son responsable), le BJP a rameuté sa clientèle ancienne de membres des castes supérieures et éminentes. Il l’a fait en modernisant sa rhétorique de manière essentielle, puisque l’argument central du refus des quotas fut la mise en avant du critère de “mérite individuel”(101), les nationalistes hindous insistant pour que l’aide de l’État aille aux familles pauvres, sans être distribuée sur une base de caste comme c’est actuellement le cas malgré les précautions de langage. Les quotas furent finalement imposés en 1993, mais le gouvernement congressiste de la Nouvelle Delhi, occupé à promouvoir la ‘libéralisation’ de l’économie n’apparaît pas très pressé de les généraliser.

La Shiv Sena, littéralement, “l’armée de Shjivaji”, est à bien des égards très différente du BJP et des multiples organisations du RSS avec lesquelles elle entretient des relations chargées d’ambiguïté, quand ce n’est pas d’hostilité. Elle est née, à l’initiative d’un noyau de nationalistes hindous convaincus, dans la foulée du mouvement d’accession du Maharashtra au statut de province (1954-1960). Ce mouvement *Samyukt Maharashtra* (Unité du Maharashtra) qui aboutit à la séparation de la province d’avec l’actuel Gujarat, fut d’abord mené par des progressistes affirmés. Il exhala pourtant des rancoeurs chauvines à côté de la mise en avant de problématiques d’émancipation ‘historico-ethniques’ pendant que l’on reprenait et exaltait de tous bords l’épopée de Shivaji, fondateur de l’empire marathe (1672-1818). La légende du héros-guerrier était partiellement fondée sur le thème du Juste souverain, localement très valorisé puisqu’il est le fil conducteur du Ramayana. L’histoire et le mythe opèrent depuis trois siècles une lente fusion dans la tradition orale populaire du Maharashtra. Dans une perspective de réinterprétation du passé par des Indiens en quête de modèles et de sources de fierté nationale durant la période coloniale, Shivaji incarna l’idée d’un pouvoir, juste, efficace et hindou. Tilak(102), le juge Ranade, B.C. Pal (du Bengale) et d’autres personnalités de premier plan tinrent à donner leur caution

---

101 Heuzé, G. (1991). Les anthropologues dans la tourmente. La controverse sur les quotas d’embauche en Inde, *Journal des anthropologues*, n° 43-44, mai ; Troubled Anthropologists, The Controversy about Employment Quotas in India, *Anthropology Today*, vol VII, n° 6.

102 L’oeuvre du brahmane maharashtrien Tilak est un des piliers sur lesquels s’appuie l’édifice théorique du nationalisme hindou. Son traditionalisme nationaliste, donc ambigu, joua avec divers thématiques de l’unité culturelle. Il s’opposa fortement à Gandhi. Il introduisit le festival de Shivaji à Pune en 1893.

érudite ou militante à sa légende à la fin du XIXe siècle(103). Ces multiples sources en ont fait peu à peu un monument national, littéraire mais aussi architectural et toponymique. La légende mythique et historique a aussi inspiré des représentants du mouvement d'émancipation des basses castes, comme J. Phulé(104). Shivaji fut enfin exalté comme un idéal par V. D. Savarkar, l'idéologue le plus cohérent et le plus radical du nationalisme hindou (1883-1966), qui fut emprisonné par les Britanniques aux Iles Andaman avant de devenir en 1938 président de la *Hindu Mahasabha* (105). C'est d'abord en se référant à ce dernier que les nationalistes hindous opposèrent avec véhémence l'exemple du *padshah* (empereur) marathe à ce qu'ils qualifiaient de 'politique d'impuissance' de Gandhi.

Si le droit d'être maharashtrien dut être arraché (au prix de 105 tués) à l'État fédéral contre les visées centralisatrices de Nehru, le fait de l'être était parfois peu évident dans la métropole commerciale et industrielle de Bombay (4 millions d'habitants en 1966, 10,5 aujourd'hui). Les originaires de la province, cantonnés dans les travaux manuels lourds et la domesticité, ne faisaient pas le poids face aux entrepreneurs *gujarati*, *sindhi* et *parsi*, aux marchands *marwaris* et *pundjabis*, aux administrateurs tamouls, aux ouvriers qualifiés keralais ou même aux artisans, ou aux restaurateurs (musulmans ou hindous) venus de l'Andhra Pradesh et du Karnataka. La langue locale était méprisée et les perspectives d'emploi jugées sombres. En 1965, on enregistrait 60 000 chômeurs, d'abord des jeunes marathisans, dans les deux bureaux d'embauche de la métropole. C'est donc une ambiance de chauvinisme local, exacerbée par un récent succès politique, des troubles sociaux et un sentiment d'angoisse de la jeunesse qui poussa un groupe d'intellectuels déclassés à fonder la Shiv Sena, au parc Shivaji à Dadar en 1966. La religion n'était pas initialement au coeur d'un projet politique qui arbora tout de suite des aspects injurieux et polémiques quoique la référence à Shivaji, -implicitement à Savarkar-, eusse très tôt amené sur la scène des symboles de reconnaissance et des thématiques **hindoues**. Les premiers combats de la Shiv Sena ont été menés contre des hindous incontestés au nom du droit des natifs ("fils du sol") à gérer leurs affaires eux-mêmes et à bénéficier des emplois et des logements(106). Les autorités du Karnataka (au sud du Bombay), les immigrants tamouls, les travailleurs manuels venus de la plaine du Gange

---

103 Desai, S.P.,(1983) *The Shivaji Commemoration movement*, Bombay: Government central press ; Sarkar, J. (1992). *Shivaji and his times*, Hyderabad, Sangam Books.

104 Lire Omvedt, G. (1976). *Cultural revolt in a colonial society*, Bombay: Scientific education trust. Phule écrivit en 1869 une *Ballade à Shivaji* qui fait de ce dernier un roi 'sudra' (de basse caste).

105 Savarkar, V.D. (1971). *Hindu Pad Padashahi*, New Delhi: Bharti Sahitya Sadan.

106 Lire Katzenstein- Fainsod, M (1979). *Ethnicity and Equality*, the Shiv Sena party and preferential politics in Bombay, Ithaca: Cornelle University.

constituèrent durant des années des ennemis ou des boucs émissaires plus importants que les musulmans. La Shiv Sena, derrière un chef au verbe haut et à l'insulte facile, a cependant très précocement repris et durci les tirades de certains nationalistes hindous qui voulaient faire de tous les musulmans des traîtres potentiels et des agents du Pakistan. Crédité en quelques semaines d'une centaine de milliers d'adhésions et de 99 branches à Bombay(107) le mouvement s'enracina immédiatement dans les secteurs populaires, ouvriers du textile, charretiers, domestiques ou vendeurs de rue et parmi une fraction de la petite bourgeoisie maharashtrienne. S'assurant aussi le soutien de franges instables de chômeurs, déclassés et délinquants mineurs, il se fit remarquer par son association intime d'action violente et de pratiques solidaristes, ses branches (*shakha*) développant dans les quartiers un réseau sans précédent d'assistance et de mobilisation, centré sur les problèmes de la vie quotidienne et notamment l'emploi. L'organisation lutta pour obtenir des quotas d'embauche à l'intention des marathisans dans le secteur public et l'administration, objectif partiellement atteint en 1973. En politique, elle fut le plus instable des partenaires, malgré l'importance et la virulence des rhétoriques anticommunistes des débuts, multipliant les alliances pragmatiques et les retournements. Bal Thakré fut cependant favorablement impressionné par les manières autoritaires d'Indira Gandhi. Il imposa à ses partisans le soutien à l'état d'urgence (1975-1977) au nom de "l'ordre et de l'intérêt national" La Shiv Sena subit en conséquence une éclipse notable de 1977 à 1983, comme si son instabilité égotiste avait été à la base de ses succès précédents. A l'orée des années 1980 c'est une organisation usée et à court de thèmes qui paraît s'accrocher à l'immense cité de Bombay, dont elle n'a eu ni les moyens ni le souci de sortir. Son capital électoral dans la ville, si important qu'il y a déjà eu un maire membre de la Shiv Sena en 1973, semble s'éroder au profit d'indépendants, de tendances de gauche socialisante et du Parti du Congrès, le Parti communiste de l'Inde (CPI), longtemps important dans les quartiers ouvriers et chez les intellectuels, poursuivant son inexorable déclin.

Née de la tourmente d'un grand mouvement populaire, s'appuyant sur des milieux instables et particulièrement hétérogènes, habituée à agir au coup par coup dans un environnement cruel, la direction de la Shiv Sena semble avoir pris la mesure de son affaiblissement. On ne peut dénier au petit groupe d'élites locales frustrées qui l'ont fondée un sens aigu de la chose politique. Il a cependant fallu que la volonté d'*aggiornamento* des chefs rencontre l'évolution de la société, au premier chef dans la ville, pour que le petit mouvement métropolitain à la réputation sulfureuse, entame sa course vers le pouvoir régional.

---

107 Voir Gupta, D. (1982). *Nativism in metropolis*, Shiv Sena in Bombay, New Delhi: Pramesh Jain pour Manohar Publications

Les années 1980 furent celles de la "vague safran", poussée identitariste centrée sur les thèmes de l'*hindouité*. Cette vieille idée théorisée pour la première fois par Savarkar en 1923, résumait le projet politique d'unifier et de simplifier le sentiment de l'identité collective hindoue dans le cadre du nationalisme. La jeunesse estudiantine des années 1980 s'est montrée aussi peu théoricienne qu'affamée de repères et friande de symboles. Durant la décennie, de nombreuses organisations d'étudiants ainsi que des syndicats d'instituteurs et de professeurs, d'employés et d'ouvriers sont passés sous le contrôle de la Shiv Sena et du BJP qui privilégiaient le regroupement "des hindous" autour d'emblèmes facilement reconnaissables. Le chômage des jeunes urbains instruits n'est que l'un des facteurs d'un malaise multiple, bien exprimé au cinéma par la figure emblématique du "Jeune homme en colère" omniprésent dans les films de sang et de vengeance qui ont émaillé la décennie. Il a cependant assumé des proportions nouvelles, à Bombay et dans toutes les villes de la province, avec la montée des aspirations de la jeunesse, la stagnation des emplois industriels. La défaite des ouvriers du textile après la grève de 1982-1983 (100.000 licenciés), l'intensification des migrations de jeunes instruits qualifiés et la modernisation des installations productives ont aussi aggravé la situation. On répertoriait un million d'inscrits dans les quatre agences pour l'emploi de la métropole en 1992 et quatre millions dans l'ensemble du Maharashtra, malgré des modalités d'inscription plus sévères que par le passé et les efforts intenses déployés par la Shiv Sena pour donner du travail à ses sympathisants. L'insatisfaction des milieux petits-bourgeois, le développement de hantises sécuritaires chez les moins bien lotis des petits possédants et la perpétuation de conditions de vie extrêmement dures, voire inhumaines, chez les jeunes ouvriers et les vendeurs de rues, se sont combinées après 1984 pour apporter du monde, des votants, des clients, des obligés et des fanatiques, vers les *shakha* de la Shiv Sena. L'organisation prit aussi en charge, à sa manière, les exigences de dignité individuelle et de fierté collective qui préoccupaient si fort les jeunes gens. Il semble que la détérioration de la situation immobilière, rendue démente à cause de la complication du cadre légal et des politiques de 'nettoyage' des bidonvilles et des cabanes de rue ait fortement contribué à aggraver toutes les tensions. 1100 000 logements "illégaux", essentiellement constitués de cabanes, ont été rasés en 12 ans à Bombay. Un nombre au moins équivalent est menacé du même sort. L'ensemble des zones modernisées et industrialisées de l'ouest de l'Inde (Gujarat, Karnataka, Maharashtra), qui a subi de plein fouet des évolutions parallèles vers l'anomie sociale et la libéralisation économique, semble par ailleurs connaître des tensions croissantes. L'organisation a commencé à développer des fronts de masse, étendant son emprise vers les grandes banlieues.

L'usage de la violence, présentée comme "juste colère", "vengeance méritée" ou "légitime défense" a presque toujours profité à la Shiv Sena. En 1984 elle a remporté la mairie de Bombay après avoir provoqué, puis transformé en atroces pogromes les émeutes de Bhivandi, dans la grande banlieue nord. Toutes les campagnes des nationalistes hindous des années 1980 (VHP, RSS et BJP) profitèrent par ailleurs au mouvement qui affirmait posséder une manière "maharashtrienne" et singulièrement efficace de régler les problèmes. Ses chefs allèrent jusqu'à prétendre qu'ils avaient fait tomber le symbole d'Ayodhya(108). Des thèmes comme "la religion en danger", le "complot des berceaux de la minorité" ou l'équation "Musulmans égalent terroristes" se répandirent jusqu'à devenir des lieux communs. L'Inde compte officiellement 11,6% de musulmans et le Maharashtra 9%. De très graves événements comme le mouvement autonomiste d'Assam, le soulèvement de la jeunesse sikh, qui fit 30 000 morts de 1983 à 1993, l'assassinat d'Indira puis de Rajiv Gandhi et l'entrée en rébellion armée du Cachemire aidèrent à entretenir l'idée d'une communauté hindoue pacifique mais aux abois, en grand besoin de **mobilisation** morale et militaire. L'idée d'autodéfense devint populaire. D'autres événements **symboliques** comme les matches de cricket avec le Pakistan ou les affaires Rushdie (la police tua 12 manifestants musulmans à Bombay) et Shah Bano, durant laquelle 300 000 musulmans manifestèrent véhémentement dans la ville pour défendre la *shariat*, eurent aussi un impact considérable.

A partir de 1984, la Shiv Sena parut s'organiser au plan national. C'était un processus d'une rare ambiguïté. Des sections, portant le nom et les symboles mais dépourvues de toute relation sérieuse entre elles et de tout cadre programmatique, apparurent au Madhya Pradesh, puis au Punjab, dans la plaine du Gange, en Haryana et enfin au Karnataka et au Gujarat(109). Les nouvelles organisations étaient reliées de manière très lâche, voire tout-à-fait informelle à l'organisation-mère. Thakré refusa toujours de quitter le Maharashtra pour faire le tour de 'son' mouvement. Il se fiait à la spontanéité des militants et se défiait de l'extérieur. Il ne s'était jamais soucié de définir exactement son organisation, à la fois parti politique de masse, mouvement social et milice d'autodéfense. Ce flou s'accrut encore, les nouvelles branches donnant dans un activisme de plus en plus débridé, provocateur et dépourvu de principes. L'affirmation d'identité collective et le désir d'en découdre avec les musulmans

108 Thakré affirma des choses de ce genre le 7 et le 8 décembre 1992, alors que le site d'Ayodhya restait aux mains des nationalistes hindous. Il se rétracta ensuite selon un mode qui lui est très commun.

109 Lire à propos de la Shiv Sena du Chhattisgarh, du même auteur (1992) Les Shiv Senas, des bureaux de chômage au national-hindouisme, *Annales*, juillet-octobre, Shiv Sena and National Hinduism, *Economic and Political Weekly*, vol. XXVII, n° 40-41, pp. 2189-2199 ; 2253-2262.

occupèrent une place croissante. Le courant abandonna en revanche son animosité vis-à-vis des Tamouls, Kéralais et *Bhaias* (venus de la Plaine du Gange) pour donner dans l'œcuménisme hindou. La Shiv Sena commença aussi à courtiser avec un certain succès les riches Jaïnes *gujarati* (originaires du Gujarat), jusqu'alors plutôt connus pour leur valorisation de la non-violence. Elle tenta en 1984 de promouvoir une *Hindu Mahasangh* (Grande organisation hindoue) pour concurrencer la VHP. Si elle n'eut guère d'impact, elle symbolisa néanmoins un tournant. La Shiv Sena essaïma aussi dans les campagnes, où son désir d'en découdre et son souci de promouvoir la fierté individuelle et collective, se diffusèrent 'par taches', par le biais des migrations ouvrières et par le relais des castes artisanes et des jeunes gens désœuvrés. En 1986 elle emporta la mairie d'Aurangabad et la municipalité de Thané. En 1991, elle eut 16 députés aux élections nationales, mais six d'entre eux firent bientôt défection, plus ou moins ouvertement 'achetés' par le Parti du Congrès, après qu'ils eussent été outrés par l'attitude de Thakré durant l'affaire de la Commission Mandal (aout-octobre 1990). Au nom de l'unité nationale et en vertu d'une position officielle 'anticaste' ancienne et constamment réaffirmée, le chef suprême s'opposa avec fermeté aux quotas d'embauche, recevant un fort soutien étudiant. Le faux pas, si c'en était un, ne fut pas suffisant pour que la Shiv Sena perde sa popularité parmi les basses castes bénéficiaires des quotas. Elle abandonna certes, de très peu, la mairie de Bombay en 1992, mais elle regagna bientôt un immense crédit dans la cité en apparaissant comme le 'rempart des hindous' face au soulèvement de la jeunesse musulmane entre le 6 et le 15 décembre 1992. Entre le 5 et le 11 janvier l'organisation se dressa face à un État impuissant et une minorité considérée comme toujours plus dangereuse. Elle prit en janvier, comme nous l'avons déjà dit, sa vengeance, ou elle "leur" infligea 'une bonne leçon' selon l'expression populaire. Malgré une répression policière qui fit plus de deux cents victimes en décembre 1992(110), le sentiment de peur de 'la majorité' fut tel qu'elle se retrouva, toutes communautés confondues, derrières les outrances des *Shiv Sainik* (militants de la Shiv Sena). On put vérifier la formidable capacité de l'organisation à transformer les fantasmes et les mouvements de panique en instruments de mobilisation politique. Il y eut plus de 600 tués, les deux tiers étant musulmans(111). Elle remporta ensuite toutes les élections partielles à Bombay avant de gagner, avec 34% des voix et l'aide du BJP, une majorité relative au *Mantralaya*, l'assemblée

---

110 Au moins. Les bilans officiels d'émeutes et de répressions sont l'objet de contestations qui semblent souvent fondées.

111 Ekta Samiti (1993). *Bombay's shame*, Bombay ; Padgaonkar, D. (1993), *When Bombay burned*, New Delhi: UPS publishers ; Lokashit Hakk Sanghatans & CPDR, (1993) *The Bombay riots. Myths and realities*, Bombay.

régionale installée à Bombay et à Nagpur (tout à fait à l'est du Maharashtra)

Les autres organisations qui se prévalent du mouvement et de ses emblèmes n'ont pas obtenu d'importants résultats électoraux et leur stabilité paraît moins que probable. Le succès de la Shiv Sena de Bombay, déjà empêtrée dans ses relations tendues avec le BJP, pourrait par ailleurs être sans lendemain. Elle vient cependant de remporter à nouveau la municipalité de Bombay, devenue Mumbai (c'était une vieille revendication du *Samyukt Maharashtra Andolan*) en 1995. Si le poids électoral de l'organisation maharashtrienne est devenu notable, si les deux millions de membres qu'elle revendique aujourd'hui dans la province sont très loin d'être tous des fantômes, il se pourrait que l'essentiel de l'importance du mouvement réside ailleurs. C'est en proposant un mélange contradictoire mais fascinant, d'action positive et de violence, de morale et de transgression, de bienfaisance et de meurtre, que la Shiv Sena s'est imposée. Elle est devenue à ce titre une référence dotée d'une énorme capacité de séduction dans une société-monde de plus en plus troublée. Au delà de son fief, elle s'est affirmée pour des masses croissantes de gens comme une sorte de 'label d'époque', dont il est possible de s'emparer au prix de gestes d'allégeance élémentaires pour symboliser la colère, la quête identitaire et le désir de faire quelque chose à tout prix. Sortie partiellement des franges les plus déstabilisées du Parti du Congrès durant les années 1960, l'organisation n'a jamais été capable de faire discuter ou plébisciter un programme ou des objectifs de gouvernement pour la bonne raison qu'il n'y en a jamais eu avant la prise du pouvoir. Elle a peut-être fait beaucoup plus que cela en prenant le contrôle de millions d'imaginaires en détresse dont elle se nourrit autant qu'elle les abreuve, en communiquant à une partie notable du champ politique et de la scène sociale ses tendances à l'hystérie, ses modes de pensée fluctuants, sa fascination des frontières et son obsession du mouvement. Sortie de la ville la plus dynamique, la plus 'libérale' (au sens économique) et la plus cruelle de la péninsule, elle a modernisé intensément les méthodes et les références du nationalisme hindou. Elle l'a fait en se servant d'un chauvinisme trivial pour l'ouvrir sur un univers de conflits toujours renouvelés, dans le cadre de référents constamment simplifiés, au service d'une quête de puissance récurrente car régulièrement déçue. Elle a constitué, dans ses diverses moutures, un conglomerat lâche de générations d'organisations à la vie courte, hachée de renaissances spectaculaires. Les dernières d'entre elles sont apparues de plus en plus populistes, brutales et centrées sur des notions univoques et agressives de l'identification collective. Elles ouvrent en outre aujourd'hui à divers niveaux sur des dérives mafieuses, qui caractérisent tous les partis de la place. Alors que les tensions sociales et les dérives symboliques qui l'ont amené en position d'éminence

paraissent observer une pause, quand elle est peut-être en train de bâtir une culture de gouvernement, il est plus que temps de s'interroger sur son parcours et ses enracinements.

### Action, destin, Karma: ambiguïté et fuites en avant(112)

La Shiv Sena vit de l'antagonisme. Elle tire une part considérable de son **omniprésence** d'une **absence** relative de substance. C'est cela qui s'incarne dans des postures provocatrices, des transgressions vis-à-vis de normes approuvées de la pratique politique et des valeurs socialement admises, ou des attaques directes contre des personnes, des 'corporations' (comme les journalistes) et des communautés(113). Malgré la fascination qu'elle exerce sur tout le monde et le respect ambigu que suscite sa force de frappe, on ne s'étonnera pas de lui trouver quantité d'ennemis. Ces derniers ne donnent pas dans la nuance. "bande de voyous", "résidu du *lumpen proletariat*", "organisation fasciste", "sous-marin du Congrès", "mafia", "bande armée", "démon", "cancer" ou "virus communaliste" font partie des qualificatifs qui lui sont régulièrement adressés dans la presse en anglais et dans de grands titres en hindi comme *Mahanagar*. Les journaux en marathi, dont le lectorat est fort influencé par le 'shiv sainisme' se montrent nettement plus modérés, sinon globalement approuvateurs (*Navkal*) dans leurs appréciations. La virulence et le simplisme des critiques qui visent à dévaloriser l'organisation et le mouvement qu'elle incarne profitent très souvent à la Shiv Sena, notamment à ses cadres les plus extrémistes. Le sentiment d'être injustement exclus du jeu politique, d'être aussi méprisés qu'incompris alors qu'ils pensent avoir à leurs côtés la majorité du 'peuple' fait partie des facteurs qui poussent en avant les *Shiv Sainik*. Ils les incitent à adopter des postures de moins en moins nuancées. Devant les outrances, attaques de journalistes, poignardages

---

112 Cette analyse, qui reste évidemment partielle et limitée, est le fruit de plusieurs années d'étude de terrain de l'organisation (1991-1995), en privilégiant des thèmes et des méthodes socio-anthropologiques. La problématique initiale était le lien chômage-activisme politico-religieux, mais elle s'est trouvée rapidement appelée à évoluer. Les cadres, militants et sympathisants de l'organisation ont été approchés au cours de plusieurs centaines d'entretiens, la vie des quartiers populaires et des milieux d'implantation de l'organisation étant l'objet d'approches spécifiques. Le résultat de ce travail sera bientôt globalisé dans une publication.

113 Sous le vocable de communauté on placera ce qui touche au rang, à l'estimation collective de l'honneur et aux symboliques du sang partagé, mais aussi des ensembles plus lâches et mouvants dérivant de cultures ou de sous-cultures particulières et enfin des catégories administratives: la définition et le questionnement du "communautaire" dans le cadre des situations indiennes peut emplir des livres entiers.

d'opposants et d'enquêteurs, passages à tabac de récalcitrants, provocations verbales et pogromes, comment des observateurs locaux extérieurs à la mouvance du mouvement pourraient-ils d'ailleurs garder leur sang froid? Le malheur est que leurs condamnations morales et leurs protestations émotionnelles, parfaitement légitimes dans le contexte, sont trop souvent devenues la base des rares analyses d'un mouvement qui paraît défier les analyses. Les idées schématiques, centrées sur la quête de 'l'agent antisocial' ou du 'principe néfaste' sont assurées de trouver dans le contexte du Bombay contemporain des auditoires attentifs et plutôt aisés. Cela vaut pour tous les genres d'idées et la plupart des positionnements politiques. Des perspectives plus complexes auraient par ailleurs le grave désagrément de mettre en valeur la densité et l'ambiguïté des relations que l'organisation entretient avec l'ensemble des forces politiques (y compris musulmanes), des secteurs éminents de la bourgeoisie d'affaires et des éléments notables du monde artistique et médiatique. Innombrables et infiniment sûrs d'eux sont donc les commentaires accessibles à l'étranger de passage qui visent à nier la capacité d'intervention de la Shiv Sena sur la scène sociale. On la réduit à une possibilité de nuire ou d'effectuer des services commandés au service d'intérêts obscurs, du parti politique dominant ou du Grand Capital.

C'est extrêmement réducteur. Le **thème de l'action** n'occupe pas par hasard un rôle central dans les thématiques des *Shiv Sainik*. S'ils ne disposent pas toujours des moyens financiers et intellectuels de leurs désirs de "changer le monde", ils n'accordent pas moins à ces derniers une place éminente, constamment réaffirmée et d'ailleurs concrétisée par une galaxie bourgeonnante de réalisations fragiles. Le primat de l'action est quotidiennement valorisé par les cadres et notamment les chefs des 210 branches métropolitaines. "*Il faut foncer*", "*il faut y aller*", "*il ne faut pas avoir peur de l'adversité*", "*il faut savoir se salir les mains*", "*il faut faire quelque chose*"(114), sont des phrases constamment reprises dans les admonestations des cadres, souvent aussi calamistrées sur les murs des locaux des *shakha* et dans les rues. Leur ensemble constitue une sorte de ponctuation de la vie organisationnelle, l'activisme servant généralement à remplacer ou éluder toute forme de théorie politique ou de réflexion sur la société. Enracinée dans la conviction qui veut que "le peuple" (*janata*) détienne la vérité profonde, mais qu'il mérite d'être animé par l'inspiration du "chef suprême" (*Sena pramukh*), illustrée par la structure même de l'organisation, cette mise en valeur obsessionnelle de l'action ne saurait d'abord se comprendre sans tenir compte du contexte de l'ex-Bombay. Il fut fait de passivité, ponctué d'émeutes extrêmement durement réprimées. Les milieux populaires de Mumbai ont en outre

subi, après l'avoir recherchée, une manipulation paternaliste, parfois outrageuse, par le système de pouvoir du Parti du Congrès et des ses syndicats. C'est à cela que s'accroche souvent la Gauche. Pour les militants du rang, il s'agit souvent de sortir à tout prix d'ambiances que l'on considère au fond, quelque part comme dominantes et quasiment inéluctables. L'exaspération activiste des *Shiv Sainik* s'enracine donc dans un refus et une ambiguïté.

La Shiv Sena de Bombay a pourtant suffisamment vécu et agi pour que son rapport à la problématique du changement ait assumé une forme assez complexe. L'action n'y est **pas un magma** sous-tendu par une mobilisation dépourvue de but. En analysant les actes et les discours des cadres et des militants on la voit en effet s'inscrire dans quatre directions essentielles, définissant des champs d'intervention reliés, mais distincts; **l'hygiène, l'utilitarisme, le travail et la bienfaisance**. L'action légale, sans être tout-à-fait ignorée, fut longtemps la catégorie la plus négligée. Il est vrai que l'organisation vient seulement de s'approcher d'un des sièges du pouvoir législatif. Il s'agit, au moins pour les trois premières de catégories 'modernes', sinon ouvertement modernistes dans les discours explicites et les représentations adjacentes des *Shiv Sainik*. Leur relation à la grande cité industrielle, commerciale et financière est aussi intime que leur imbrication dans la vie de l'organisation. Comme toute représentation contemporaine capable de produire un impact social à long terme ces perceptions sont aussi, à certains niveaux, des **héritières** de schémas structuraux et de manières de penser préexistantes. Elles vivent en fait de leur hybridation avec des catégories plus anciennes, populaires et valorisées(115).

### L'hygiène sociale, incarnation noble de l'action

Les représentations et les préoccupations hygiénistes occupent une place très importante chez les cadres de haut niveau et parmi les dirigeants de la Shiv Sena. Plus on descend dans l'organigramme organisationnel et dans les hiérarchies sociales, plus elles paraissent en revanche considérées avec recul, sinon avec une franche suspicion. Au cours de la décennie passée, elles ont cependant pris constamment de l'ascendant au dépens des autres perspectives de l'action. C'est clair, par exemple chez le fils et le neveu de Thakré qui ont vécu presque toute leur vie dans les perspectives simplifiées et les univers homogénéisés du mouvement. Les conceptions 'hygiénistes' de l'action, sur les plans démographiques et urbanistiques, ne sont

---

115 Ces thèmes seront repris dans un texte à paraître sur "intégrisme et modernité".

cependant jamais présentées comme un ensemble doctrinal stable susceptible de fonder une orthodoxie. Il n'existe rien de tel à la Shiv Sena. Elles ne sont d'abord nullement un produit originel de l'activité du mouvement. Elles se diffusent bien plus souvent à partir des préoccupations -parfois des obsessions- des milieux aisés de la métropole et de certaines représentations d'élites modernistes (médecins, ingénieurs, administrateurs). Dans un contexte tendu dont personne ne détient les clés, elles évoluent avec les peurs, les mouvements et les idées de la société tout-entière. Les milieux des militants et des sympathisants de la Shiv Sena ne font fréquemment qu'accuser ou infléchir les idées répandues, en les interprétant par ailleurs en fonction de l'opportunité politique à court terme. Les petites remarques et les phrases assassines du chef suprême, qui attribue au thème une place considérable, jouent dans certains cas un rôle catalyseur.

Quand on parle d'action de nettoyage à la Shiv Sena, il s'agit d'abord d'hygiène sociale et d'hygiène urbaine, l'accent brahmanique sur la pureté rituelle servant fort rarement de référent, d'agent de cohésion ou de radicalisation. Au sein de ces représentations qui cumulent les références au progressisme et la relation symbolique à un ordre transcendant, la **saleté** et l'**arriération** sont intimement associées. Pour la majorité des cadres urbains de la Shiv Sena d'aujourd'hui, il y a d'abord trop de gens à Mumbai, considérée de plus en plus systématiquement comme une métaphore de l'Inde. Les branches récentes extérieures au Maharashtra ont produit à ce sujet des vues particulièrement radicales, parfois soucieuses d'adopter une perspective mondiale. La plupart des *Shiv Sainik* prennent position sans ambiguïté pour la planification des naissances en Inde -ou dans le monde- qu'ils se proposent de mener de manière extrêmement autoritaire, un peu comme la pratique le patron des usines Godrej à Mumbai (expulsion du travail et du logement en cas de troisième enfant), en ajoutant des pratiques plus sévères, du style de stérilisations forcées à l'encontre des pauvres 'inutiles' et 'sales' qui furent déjà pratiquées sous l'état d'urgence (1975-1977). Certains cadres évoquent des camps de concentration... Les préoccupations hygiéniques s'inscrivent aussi dans le champ politique avec la condamnation violente des "corrompus", des "accapareurs" et du régime qui leur permet de prospérer. Ces thèmes extrêmement populaires sont illustrés par des campagnes d'agitation continuelles dans les banlieues. Les préoccupations d'hygiène urbaine sont centrées autour de la question des bidonvilles et des autres quartiers autobâti, que l'on se propose selon les moments et les auditoires de stabiliser et humaniser ou de faire disparaître(116). Les problématiques

---

116 Depuis 1989, B. Thakré s'est fait le propagandiste d'une solution définitive du problème des mal-logés de Bombay en promouvant l'idée de la construction d'un

**populistes**, plus ou moins héritées du Congrès, se mêlent en effet à ce propos au souci d'hygiène urbaine, illustré depuis 1984 par des campagnes d'"embellissement" de la ville(117) et la destruction de nombreuses cabanes. Donner **une forme (rup)** à Bombay, ce qu'il faut relier au souci premier de rendre **maîtrisable** le réel, et d'abord le fouillis des relations sociales, constitue une véritable obsession pour le noyau dirigeant qui subit au plus fort l'influence de Thakré. C'est dans ce contexte que les chefs de la Shiv Sena s'affirment comme des passionnés des grandes routes et des autoroutes. Cette tendance, qui s'inscrit dans une norme moderniste qui dépasse de très loin la Shiv Sena, rejoint en outre l'intérêt toujours plus affirmé de certains de ses cadres et dirigeants pour les grands chantiers publics, confiés à des firmes privées dont ils sont propriétaires ou actionnaires.

Dans ce qu'ils appellent "la saleté", et aussi parfois le "désordre", les *Shiv Sainik* voient à la fois des menaces de mort et des sources d'impuissance politique et économique. Ils le font en se référant à des schémas usant à satiété de métaphores médicales, en reprenant des bribes de théories sociales 'organicistes', soulignées de clichés populaires et de réflexions tirées de leur expérience. Ils ne font que reprendre à ce propos ce qui s'écrit tous les jours dans la grande presse en anglais, à propos des pauvres, d'une manière plus ou moins voilée par un mélange de condescendance et de misérabilisme(118). Face à la **maladie ou à la dégradation du corps social et de la ville**, il faut agir. C'est un leitmotiv qui s'incarne dans de très nombreuses interventions, des discours publics et des articles du quotidien *Saamna* ("La Confrontation") aux 'camps médicaux'(119), des tentatives pour expulser les migrants venus du Bangladesh (mai 1995) aux campagnes de délation ou au soutien aux initiatives parlementaires antinatalistes. Si le parti accédait au pouvoir sans partage dont rêvent ses inspirateurs sur le thème de la "dictature éclairée", on propose de limiter avant tout l'expansion des familles musulmanes pauvres. Elles sont facilement considérées comme phénoménales et phénoménalement croissantes, en se référant à des peurs profondément ancrées dans les inconscients collectifs. On résoudrait de cette manière la question de la criminalité urbaine. C'est par le choix de méthodes expéditives intégrant des critères 'culturels'

---

million de logements (pour loger quatre millions de personnes), assortie d'une fermeture de la ville aux flux migratoires. Cette dernière proposition est inconstitutionnelle.

117 Le slogan de la municipalité Shiv Sena de 1984-1992: *Sundar Mumbai, Marathi Mumbai* (Bombay belle et maharashtrienne) illustre très bien ce souci

118 La menace que ferait courir le nationalisme hindou au pays étant traitée de la même manière peu nuancée par nombre de médias autorisés jusqu'à l'arrivée de la Shiv Sena au pouvoir régional..

119 Ces camps sont des manifestations organisationnelles durant lesquelles des médecins sympathisants, ou payés d'une manière ou d'une autre par le parti, pratiquent des consultations gratuites. Il s'en pratique des dizaines chaque année.

explicites, renforcés par la conviction que l'on peut et doit agir immédiatement et par tous les moyens, que se manifeste d'abord la différence entre la Shiv Sena et ses inspirateurs des classes dirigeantes. Les différents types de nettoyage se conjuguent dans la perspective agissante des cadres de haut niveau et des dirigeants. Leurs perspectives d'hygiène sociale n'usent cependant guère, ou seulement marginalement et dans les univers les plus violemment modernisés et ouverts sur le monde (certains collèges, mais aussi des bidonvilles particulièrement cruels), de catégories racisantes. Au niveau des membres et des cadres issus des milieux populaires, les perspectives d'action hygiénique sont par ailleurs considérées de manière beaucoup plus ambiguë. C'est que l'on se trouve fréquemment placé dans le collimateur des appels à nettoyer la ville. On considère généralement que cela concerne les autres. Il semble que certains cadres et nombre de membres cherchent plus ou moins consciemment à faire dévier sur des migrants ou sur une autre 'communauté', le péril d'expulsion ou de licenciement qui plane sur la majorité au nom d'une logique hygiéniste et rationaliste qu'ils n'ont ni les moyens ni vraiment les désirs de contrer. C'est en effet une manière de voir qui **fascine ses propres victimes**. De nombreux membres des milieux populaires déstabilisés accordent par ailleurs tactiquement leur soutien à l'organisation, se livrant fréquemment à des surenchères antimusulmanes ou 'anticriminelles', parce qu'ils se sentent directement menacés.

L'**utilitarisme économique** met aussi en scène des représentations variées, et parfois contrastées, selon qu'il concerne des cadres de haut niveau, l'entourage de B. Thakré, des élus, des chefs de branche, des militants ou des sympathisants. Il est très répandu, mais beaucoup moins puissant et central que la perspective d'action hygiéniste à laquelle il se voit fréquemment subordonné. Comme dans le cadre des représentations faisant de la volonté de nettoyage le moteur de l'action, les échelons supérieurs accordent une place plus importante aux perspectives utilitaristes alors que les élus de l'organisation paraissent bien moins intéressés par le thème. Une partie des membres y est réfractaire ou franchement hostile. Dans les perspectives utilitaristes les plus couramment exprimées, qui connaissent des nuances et une variabilité constante, les renonçants religieux, les mendiants, les voyous, les propriétaires rentiers et les politiciens sont jugés inutiles, nuisibles ou indésirables. L'épanouissement de la société doit se baser sur la richesse. Tout ce qui entrave la production est explicitement condamné. La Shiv Sena n'a pas de réflexion économique spécifique et son apport à la problématique de développement est quasiment nul. Cette dernière n'est cependant nullement niée. Elle constitue une base implicite de son système d'action. C'est un emprunt non critique parmi de très nombreux autres à l'univers de l'idéologie des classes dominantes

dans la grande ville modernisée. Il arrive d'ailleurs aux cadres moyens (chefs de branche) de mettre en avant des pans entiers de la 'religion du développement' telle qu'elle a été diffusée en Inde depuis l'indépendance par la gauche d'inspiration marxiste mécaniste. On se réfère aussi à des théoriciens politiques locaux, d'inspiration plutôt 'antigandhienne', pour mettre en avant le souci de promouvoir une **société productiviste et rentabilisée**. Les écrits de S.C. Bose et de Savarkar inspirent les cadres pendant que les chefs de *shakha* et les militants actifs absorbent des miettes de la 'vulgate' scolaire et journalistique en la matière. A ce propos, l'utilitarisme des *Shiv Sainik* s'enracine apparemment dans trois substrats spécifiques qui apparaissent assez souvent dissociés. Ce sont le souci de rentabilité immédiate des efforts quotidiens, le 'donnant-donnant' propre aux milieux populaires, l'opportunisme politique qui n'ignore jamais tout-à-fait les réalités et les puissances économiques, enfin, dans certains secteurs de l'organisation, la logique de l'affairisme, forme débridée et apparemment primitive d'idéologie du profit. Selon la Shiv Sena l'utilité se mesure d'abord par la capacité de satisfaire les besoins fondamentaux des masses mais aussi, de plus en plus souvent, les désirs de ces couches aisées qui se font appeler 'classe moyenne' (les petits et moyens riches) sans distinction d'ethnie ou de religion. Cette conception explicite est cependant amendée en permanence par l'influence de critères comme les intérêts communautaires, le régionalisme maharashtrien et la légitimité historique. Ces critères, qui ne vont pas contre 'l'utilité' mais qui lui ôtent sa pertinence universelle, gagnent en importance à chaque crise sociale ou politique, quand les *Shiv Sainik* constatent l'ampleur de leur incapacité à "changer le monde" par le développement des forces productives. Les préoccupations productivistes plus ou moins rationnelles, qui peuvent être intenses, s'effacent aussi au profit d'autres perspectives chaque fois que l'organisation subit des tensions internes ou subit une perte de popularité. Le discours utilitariste productiviste disparaît pourtant rarement des préoccupations d'une organisation dont les chefs cultivent une haute idée de leur destin historique. A ce propos la représentation d'un royaume de puissance et d'abondance historiquement daté, qui est presque toujours celui de Shivaji, inspire plus les *Shiv Sainik* que l'évocation d'un âge d'or mythique (*Ram rajya*) qui a tant servi au BJP devant Ayodhya.

L'intérêt porté au **travail** est l'un des aspects les moins connus de l'organisation. Il occupe pourtant beaucoup de place. Il mobilise particulièrement les cadres intermédiaires et les militants les plus actifs des branches urbaines, sauf dans les nouvelles organisations extérieures au Maharashtra. De par son histoire et en vertu de ses héritages multiples, malgré certains a priori du 'Chef suprême', l'organisation s'est trouvée appelée à gérer un capital très important de fierté ouvrière et artisanale. Elle ne l'a jamais mis en cause. A Bombay,

l'influence de la Shiv Sena reste centrée sur le quartier des usines textiles, la plus ancienne et la plus remuante des grandes concentrations ouvrières de l'Inde. L'organisation s'y est taillée une influence en délogeant pied à pied le Parti Communiste de l'Inde, les autres tendances de la Gauche et les syndicalistes liés au Congrès entre 1966 et 1973. Les employés municipaux, les salariés permanents du secteur public et les petits fonctionnaires -qui ont fréquemment obtenu leur emploi grâce à l'organisation- constituent d'autres couches essentielles de militants de la Shiv Sena, plus soucieuses de statut et de respectabilité que les ouvriers cotonniers, en revanche très fortement syndicalisées. Ils forment une proportion importante des chefs de branche. Dans les campagnes et de nombreux bidonvilles de Mumbai, son discours volontariste et novateur, qui paraît dégagé du poids des élites paternalistes de haute caste et des bonnes âmes riches et charitables, lui assure le soutien de nombreux artisans. C'est par exemple parmi les artisans du cuivre de Pune que la Shiv Sena a débuté son implantation dans cette ville. Elle hérite par ces biais de la pugnacité mais aussi des ambiguïtés du 'mouvement antibrahmane' des basses castes(120).

Elle se trouve aussi récolter les dividendes du mouvement ouvrier. Depuis 1967, la Shiv Sena a développé des syndicats. Ces derniers ont dû batailler longtemps pour acquérir droit de cité dans les usines, leur idéologie mêlant la préférence régionale à un "corporatisme national" assez flou, d'une manière qui tranchait sur les normes des conflits sociaux de la cité. Ils se sont cependant multipliés depuis une quinzaine d'années, syndiquant aussi des employés de petits ateliers, des chauffeurs de taxis, des porteurs ou des cordonniers. Leur influence est actuellement au plus haut. De manière révélatrice, le discours de fierté par le travail ou les évocations d'un changement du monde par ce travail et le sacrifice attendant, ne sont pas tellement diffusés par les syndicats de la Shiv Sena. Ils le sont bien plus souvent par les cadres des quartiers, directement dans les *shakha*. Lors des nombreuses réunions locales mobilisant des jeunes, on manque rarement d'y faire allusion. Les syndicats de la Shiv Sena ont de leur côté adopté le style commun à toutes les organisations de salariés, ouvertes à tous, malgré la polarisation communautaire évidente, d'abord préoccupées d'arracher de menues concessions aux directions d'entreprises. Une fois qu'ils ont placé leur drapeau safran à la porte de l'usine, ils sont polarisés par les perspectives de résultats à court terme, évolution qui tient probablement à la nature d'un milieu syndical très compétitif. La référence au travail, qui peut à la fois **transformer le monde et régénérer les hommes** selon les conceptions des *Shiv Sainik* est aussi utilisée pour condamner des groupes sociaux spécifiques et particulièrement les musulmans.

Certains discours, avec leurs variantes 'ordinaires' ou 'de crise', font en effet de ces derniers les prototypes de "l'antisocial" vivant de trafics louches et d'activités criminelles ou du "parasite" subsistant aux dépens "des autres", les hindous, la Nation ou simplement leur voisinage laborieux et honnête. Malgré le bourgeonnement syndical récent, le thème du travail semble perdre de son importance depuis 15 ans dans la Shiv Sena au profit des perspectives hygiénistes.

Les axes centraux de la perspective d'action incarnent autant de 'valeurs positives' de la Shiv Sena. Cés 'valeurs' insistantes, parfois lancinantes, apparaissent aussi **remarquablement mouvantes**. Ce ne sont pas seulement les idéalizations de l'action mais la plupart des 'valeurs' et des principes de la Shiv Sena qui se révéleront fluctuants ou, peut-être mieux, **réversibles**. Cela veut dire que leur mise en avant s'accompagne, de manière latente au quotidien, de manière éclatante dans certaines circonstances, de l'expression de leurs contraires. Cette dualisation exprime peut-être au mieux la tendance 'primitivisante' de la Shiv Sena et le mode de son flirt ambigu avec les représentations les plus contemporaines de l'imaginaire mondialisé. L'action dans sa globalité cotoie l'impuissance, l'hygiène flirte avec la souillure, l'utilitarisme laisse place au gaspillage et la mise en valeur du travail cède régulièrement la place à l'affirmation, dans l'organisation elle-même, des inutiles, des rentiers et des spéculateurs.

A côté des conceptions centrales, accompagnées de discours variés et d'ailleurs parfois nuancés, deux dimensions de l'action suscitent un trouble intense et permanent, sans que l'on réussisse jamais à les éluder tout à fait. Il s'agit d'abord du sacrifice. Dans certains cadres essentiels pour les *Shiv Sainik*, l'action qui veut fonder un "monde meilleur" débarrassé de l'impuissance et de la saleté, est basée sur le sacrifice, sanglant ou symbolique des éléments les plus convaincus de l'organisation. Le rapport au sacrifice est ambigu pour plusieurs raisons. Le 'chef suprême', et nombre de cadres de haut niveau n'ont d'abord aucune espèce de propension à se sacrifier et apparaître comme des martyrs. D'abord ce n'est pas le martyr mais le **héros individualiste qu'ils valorisent**, en mêlant des références hindoues et les thèmes dominants du cinéma populaire contemporain. Ce ne sont pourtant pas non plus des 'héros' au regard de leurs propres références. Les contorsions avilissantes de Thakré confronté à des menaces d'emprisonnement ont été remarquées à de nombreuses reprises. Aucun de ces chefs ne croit visiblement qu'ils doit verser son sang pour la cause. Ils se jugent certes précieux mais ils ont une conception de la vie assez hédoniste. Certains d'entre eux considèrent le martyr comme un concept exclusivement musulman.

C'est parmi les cadres subalternes que s'exprime le plus sincèrement l'éthique du sacrifice. Elle s'inspire de plusieurs sources, dont au premier chef l'exemple des héros indiens du combat pour l'indépendance, encensé par l'école et l'État et les références aux

combat des Marathes contre les empereurs moghols. Certaines influences chrétiennes et gandhiennes semblent occuper des positions subalternes mais notables dans ce champ de représentations, interférant de manière plus ou moins sauvage avec des remugles de la légende héroïque batie par le Parti communiste autour des martyrs ouvriers et le souvenir, vécu quartier par quartier, des victimes de la répression étatique au cours des nombreux évènements traumatiques vécus par la métropole(121). Des dizaines de militants de la Shiv Sena sont tombés depuis 1966 sous les balles d'une police dont l'agent moyen est pourtant fort influencé par ses thèmes. Leur souvenir est vivacement entretenu. Récemment, ce sont des chefs de branche, des conseillers municipaux et des députés qui ont été tués lors de rivalités organisationnelles, parfois internes, ou dans le cadre de leur implication, parfois de leur opposition, à des trafics ou à des rackets. La nouvelle génération de martyrs paraît assez douteuse au regard même des principes dont on se réclame. Cela explique sans doute que l'investissement de l'organisation dans leur apologie soit assez irrégulier.

La perspective de libération suscite des attitudes encore plus ambiguës. Comme expression politique d'élites subalternes, **organisation de dominés aspirant au statut de dominants** et prête pour cela à faire usage de la puissance potentielle des mouvements et des aspirations populaires, la Shiv Sena est à la fois portée à user de problématiques de libération (plutôt collectives qu'individuelles) et encline à limiter et mettre en cause leur influence. Certains thèmes émancipateurs hantent cependant les *Shiv Sainik*. Ils empruntent à ce propos, une nouvelle fois, à de nombreux registres, sans que leurs utilisateurs fassent généralement mention de leurs sources: Mouvement national, Mouvement *Samyukt Maharashtra*, épopée de Shivaji, sentiment des Maharashtrais méprisés dans l'ex-Bombay, mouvement antibrahmane, affirmation *dalit* (122)et enfin influences chrétiennes et musulmanes se combinent à ce propos. L'action libératrice est un thème particulièrement prisé par les ouvriers et les employés pourvus d'un statut légal protecteur. L'ensemble à libérer est cependant d'une essentielle et inquiétante variabilité, ce qui nous ramène aux ambiguïtés fondatrices du mouvement. On encense la "combativité du peuple", la "fierté des Maharashtrais", la "vigueur de la jeunesse", l'"esprit national" des Indiens, la "justesse de la cause des hindous", les "intérêts des fils du sol" ou celui des gens de

---

121 La répression s'illustra par exemple lors de l'insurrection des marins de 1946, des émeutes de la Partition, de 4 grèves générales du textile (depuis 1946), des agitations contre la hausse des prix, de plusieurs mouvements de salariés du secteur public, du *Samyukt Maharashtra*, du mouvement contre la cession de Belgaum au Karnataka, et aussi à l'occasion d'innombrables causes locales, mettant en jeu un quartier ou une rue.

122 *Dalit*: opprimé. Le terme vient de B. Ambedkar et concerne d'abord les mouvements d'ex-intouchables.

Bombay. Le sens de la libération manque aussi fortement de clarté. Il s'agit, selon les moments et les circonstances, de **s'affranchir** de "l'oppression" des féodaux, de la "tutelle des politiciens", des "privilèges de la minorité (musulmane)", du "pouvoir des voyous", de la "domination du Centre (fédéral)", de "l'exploitation de l'étranger", du "mépris des sethlog "(patrons gujarati), de "l'emprise de l'arriération" ou des "humeurs de la nature"(123). Des discours virulents d'émancipation sociale, parfois empruntés aux (ex)-ennemis communistes, plus souvent repris à la vulgate scolaire, à l'histoire patriotique ou à la tradition 'antibrahmane', sont tenus régulièrement dans les quartiers populaires dans les locaux de la Shiv Sena. C'est notamment le cas lors de pénuries ou lorsque la police attaque l'organisation. La Shiv Sena tente d'apparaître **constamment en pointe des mouvements spontanés**, quels qu'ils soient, quitte à récuser par la suite ceux qui s'opposent à son hégémonie ou froissent la sensibilité de ses chefs. Le gouvernement est une cible facile, depuis longtemps cadrée et à ce titre fortement sollicitée. On s'appuie sur sa répression, souvent ignoble, en stigmatisant sa vieille hantise des troubles sociaux, pour se présenter en libérateur. L'organisation, à commencer par ses cadres de haut niveau, développe pourtant une trop grande fascination de l'ordre (hygiénique et utile, parfois organique mais non rituel) pour que les propos séditieux et les affirmations protestataires débouchent sur quelque chose de construit et durable.

Elle se montre au moins aussi avide de respectabilité que de transgression. Ses chefs ont grand peur des mouvements qui leur échappent. A côté des enjeux de pouvoir, ils appréhendent particulièrement ce qui met en question leur rêve de société fusionnelle, donc mobilisable au service de leur cause "historique" (*itihāsik*). L'exemple de la grande grève du textile est révélateur des contradictions qui les paralysent. Le mouvement qui a duré presque deux ans et bouleversé la scène sociale de Bombay, s'est développé comme le point culminant, ou l'avatar ultime d'une vague de combativité des salariés qui durait depuis 1977(124). Le mécontentement couvait depuis des mois dans les 63 usines textiles de la métropole et une grève illimitée éclata dans 8 usines en octobre 1981. La direction de la Shiv Sena ne pouvait rester insensible à la menace d'être laissée sur la touche, les ouvriers s'étant adressés à un indépendant de tendance socialisante, issu de la mouvance du Parti du Congrès, Datta Samant(125). Thakré annonça une journée de grève en novembre 1981, proclamant son intention de décréter la grève générale

123 Carnets d'entretiens avec des membres de la Shiv Sena (1991-1997)

124 Bakshi, R. (1989?) *The long haul*, Bombay: BUILD. Heuzé, G. (1989). *La grève du siècle*, Paris: L'Harmattan ; Van Versch, H. (1992). *Bombay Textile Strike*, 1982-1983, New Delhi: Oxford University Press

125 Assassiné en février 1997, probablement par des hommes de main d'un entrepreneur privé. C'est une pratique en pleine expansion.

si la grève d'avertissement réussissait. Ce fut un succès massif mais l'organisation se rétracta et devint en quelques semaines, sous des prétextes divers, un adversaire de premier plan du conflit et de son chef. Ce ne fut qu'avec l'échec total, souligné par le retour des pogromes de musulmans, que les ouvriers de Parel, Prabhadevi, Vorli et Lalbag -les quartiers textiles- revinrent vers la Shiv Sena.

Les relations de la Shiv Sena à la révolution s'inscrivent directement dans le cadre de son attitude ambivalente envers les problématiques de libération et de sacrifice. La Shiv Sena ne place pas la révolution au centre de son projet politique, de toute manière flou et évolutif. On y use cependant de plusieurs rhétoriques révolutionnaires, qui peuvent arborer des apparences très radicales. Une fois de plus, les références sont multiples et passablement contradictoires. Savarkar s'efface alors devant **S.C. Bose**, le chef du Congrès qui quitta ce dernier pour s'allier aux Japonais durant la guerre mondiale. Il est très souvent mis en avant par les cadres de niveau intermédiaire et les militants les plus actifs. Les exemples des martyrs indépendantistes révolutionnaires comme C. Azad et Shahid Baghat Singh constituent aussi des sources d'inspiration importantes. Le "Mouvement pour une révolution totale" de J.P Narayan (Bihar, 1974)(126) a marqué de manière considérable les imaginaires des jeunes *Shiv Sainik*, surtout ceux des branches des régions de langue hindi (Chhattisgarh, Uttar Pradesh). Il est assez bien connu dans certains secteurs de la mouvance Shiv Sena de Bombay qui se montre bien moins 'chauvine' à ce propos que ce que les apparences suggèrent. Les Naxalites, l'extrême-gauche révolutionnaire d'idéologie marxiste et laïque, à la violence plus calculée mais plutôt plus intense que celle de la Shiv Sena, dispose d'un notable mais très instable capital de popularité dans les franges jeunes et même chez des cadres de niveau moyen. C'est cependant surtout dans ses propres actions et origines, particulièrement dans le Mouvement pour l'unité du Maharashtra (*Samyukt M. A.*), dans les luttes pour l'unité linguistique, son intervention dans le conflit de caste au Marathvada (1979)(127) ou les conflits de frontières avec les provinces voisines que la Shiv Sena trouve les sources de sa rhétorique révolutionnaire à éclipses. Il en va de même à propos des émeutes qui ont suivi le conflit d'Ayodhya. Dans plusieurs secteurs de cadres et de militants actifs, on les analyse à posteriori comme le moment d'une affirmation révolutionnaire d'une résistance à "l'agression des criminels", rendue plus cruciale et héroïque par l'"impuissance" ou la "trahison" de

---

126 Shah, G. (1981). *Protest movements in two indian states. A study of the Gujerat and Bihar movements*, Delhi: Ajanta Publications.

127 Où les *Shiv Sainiks* s'affrontèrent aux Dalits et les Marathas aux Mahars. Ce conflit a eu une résurgence en 1994.

l'État(128). On trouve enfin, mais c'est bien moins représentatif, des références positives à des mouvements étrangers, 'révolutions fascistes' pour quelques idéologues proches de la direction, luttes anticoloniales des années 1960 dans le monde, soulèvements contre le communisme et enfin même, dans certains cas, Révolution islamique d'Iran (1977-1981). Dans la problématique de l'organisation, la révolution est une association complexe de restauration de l'ordre, de renouvellement des forces vives de la société (dans le cadre d'un 'conflit des élites') et d'affirmation des opprimés. Elle n'est pas prophétie, révélation, accomplissement ou transcendance. Elle subit la discrète mais tenace dévalorisation du politique qui imbibe ces 'bêtes de politique' que sont les Shiv Sainik. L'intrusion des masses sur la scène peut être associée à des perspectives de 'nettoyage total', comme dans l'utopie de J.P. Narayan, mais elle est aussi, quelque part, une souillure. Elle est certainement l'un des niveaux les plus élevés de l'action mais elle fait peur à ses hypothétiques démiurges autant qu'elle les fascine.

Plusieurs types d'action ne sont pas ouvertement valorisés par les *Shiv Sainik* qui peuvent cependant s'y adonner de manière privée ou même y entraîner l'organisation à son corps défendant. L'action égalitaire et compétitive qui vise le profit individuel est au premier rang de ces dernières. La Shiv Sena vise officiellement à promouvoir une société de coopération. On y admet assez mal, au plan des références explicites, que les individus soient libres, égaux en droit et susceptibles d'entrer en conflit d'intérêts ouvert. L'idéologie fondatrice de la Shiv Sena n'était pas inégalitaire parce qu'elle se revendiquait des hiérarchies brahmaniques. Elle était centrée sur la notion de justice. Le justicier, incarnation du **Juste souverain Shivaji**, pouvait seul déterminer la place et la fonction de chacun. D'un autre côté, la lutte pour la vie est une pratique dominante dans les grandes villes indiennes contemporaines et tout particulièrement à Bombay. Par le rapport positif qu'elles entretiennent à l'accumulation de puissance, forcément facteur d'inégalité, la compétition sociale sans frein et la concurrence économique fascinent la majorité des jeunes *Shiv Sainik* tout en provoquant le ressentiment et la haine de la multitude qui reste sur le carreau, dans la pauvreté et les combines. Les scolarisés contemporains ont notamment, en réaction à la logique démente de l'examen 'à l'indienne', presque tous intégré à leur complexe de représentations des variétés plus ou moins simplistes d'égalitarisme qui peuvent cohabiter avec des idéalizations de la hiérarchie. La Shiv Sena et les *Shiv Sainiks* participent enfin au fonctionnement et à la radicalisation de la "lutte pour la vie" (plutôt populaire), de la compétition et de la concurrence (plutôt 'petit-bourgeois') à de nombreux niveaux, tout en cherchant par ailleurs, ne

serait ce qu'avec leur solidarisme et leur lutte contre le chômage, à limiter leur extension et certaines de leurs manifestations. L'idéal héroïque est toujours quelque part hyper-individualiste. Il s'impose, s'il n'est pas toujours valorisé, à côté de l'idée d'individus qui ne rendent plus de comptes à leurs familles, leurs amis et leurs communautés. Nous découvrons là un nouveau 'noeud de tensions' des imaginaires et des attitudes dont il faudra suivre l'évolution de près au cours des années à venir.

L'action bureaucratique, conservatrice et visant à la continuité des ordres, des structures et des institutions ne fut pas non plus, au moins au début, appréciée de manière positive. Les diatribes contre la paperasserie et les 'ronds de cuir' font encore partie du discours quotidien de l'organisation, qui s'est pourtant moulée de façon extraordinaire dans la structure de l'appareil d'État tel qu'il est. La Shiv Sena est par ailleurs investie de l'intérieur par une bureaucratie de plus en plus proliférante alors qu'elle a dû depuis longtemps s'accommoder d'un contexte politique et institutionnel très bureaucratifié.

### **Le destin et l'impuissance.**

S'il paraît impossible de comprendre la Shiv Sena sans mettre en scène sa valorisation de l'action et l'importance des concrétisations qu'elle tente d'en faire, on ne peut non plus appréhender sérieusement cette organisation sans mettre en scène les pratiques et les perspectives qui freinent ou annihilent cette action, au sein même de l'organisation et en relation directe aux représentations et aux insertions sociales de ses membres. Les résistances extérieures semblent exercer un effet plutôt mobilisateur. La prise en compte du **destin** est au premier rang de ses perspectives. Cette notion de destin est peu cohésive, parce qu'elle est basée sur des conceptions populaires non valorisées et construites fréquemment de bric et de broc. Elle n'en est pas moins **omniprésente** aux bas échelons. On retrouve des références au destin dans le discours de tous les types de membres de l'organisation. Il n'est pas si certain que les cadres -ou même les chefs- lui accordent moins d'importance que les ouvriers des quartiers textiles et les petits vendeurs de rue. Ce sont seulement les référents culturels explicites d'une prise en compte du destin existant dans tous les milieux qui semblent changer.

L'invocation du destin ne se présente pas souvent comme telle dans les discours et les pratiques de la Shiv Sena, notamment en milieu urbain et parmi les jeunes scolarisés où le statut surévalué des références à la 'modernité' et à l'urbanité implique une forte auto-

censure de tout ce qui a l'air 'arriéré'. C'est fréquemment dans le cadre d'une certaine intimité ou à un niveau implicite du discours que les *Shiv Sainik* reconnaissent qu'ils succombent au poids de ce qu'ils appellent selon les lieux et moments, le destin, "la réalité sale et imparfaite" (129), l'ordre des choses mais rarement 'la tradition'. Il ne s'agit par ailleurs nullement d'une conception claire, d'une doctrine ou d'un système d'argumentation mais d'une perception mouvante, essentiellement imprécise ou opportuniste dont la variabilité procède souvent de la multiplicité de ses dimensions collectives. La reconnaissance de son poids est intimement associée aux nombreux processus de **compromis** avec les réalités sociales, stratégiques et politiques, qui entravent, relativisent ou annihilent les résultats ou la mise en œuvre de l'action de la Shiv Sena. A côté du militantisme éffréné et en corrélation directe avec l'exaspération de ce dernier, la Shiv Sena se manifeste alors sous un nouveau jour. Ce dernier est sans doute aussi authentique et réversible que le précédent. Elle devient d'abord une organisation de gens pragmatiques. Elle apparaît ensuite comme un ensemble fragile cerné ou surplombé par des réalités qui le dépasse. Le point de vue local et 'chauvin' entre partiellement dans cette perspective. Le changement du monde a des limites très étroites pour une organisation populiste longtemps très localisée. Les *Shiv Sainik* apparaissent par ailleurs particulièrement avides de connaître, voire de poser puis de durcir ces limites. Ils ont peur de l'action qu'ils vantent avec tant de constance et retrouvent avec soulagement l'univers des destinées.

L'instauration massive du clientélisme politique est par exemple fréquemment reconnue, par les *Shiv Sainik* et ceux qui les côtoient, comme une expression du destin; celui de l'Inde et du Maharashtra, celui du "peuple" (les pauvres et sans pouvoir) et enfin celui de la Shiv Sena. Il s'agit d'un phénomène aussi prégnant que variable dans la métropole contemporaine. Dans le cadre des rapports sociaux inégalitaires et tendus qu'il induit, des notables ou des racketteurs moins reconnus, organisent la déstabilisation des milieux les plus fragiles auxquels ils proposent ensuite l'ordre et la sécurité onéreux de leur patronage. Ils protègent donc plus ou moins les gens contre ...leurs propres méfaits (spéculation, expulsions, etc.), et accessoirement contre les dérives autoritaires et certaines velléités 'néolibérales' (130) de l'appareil d'État. Dans ce cadre s'établissent des systèmes politiques relativement stables qu'il paraît possible de qualifier de 'néoféodalité', la lutte féroce entre les différents tenants de fiefs et leurs éventuels *challengers* ne manquant pas au tableau. En contradiction flagrante avec ses discours sur le nettoyage, l'utilité et

---

129 Carnets d'entretiens réalisés en 1993.

130 En référence au libéralisme économique et aux idéologies du marché mondialisé, et sans rapport avec la tradition libérale en politique comme on la décrit aux USA.

l'efficacité, la Shiv Sena se trouve impliquée à un très haut point dans la mise en place et le fonctionnement de ces systèmes. Seul le Parti du Congrès la dépassait au Maharashtra en 1992, mais on y pratiquait un tel cynisme sur la question des 'valeurs morales' et des principes politiques que cela ne constituait apparemment pas un problème pour le parti de Narasimha Rao (Premier ministre).

Bien entendu ces systèmes de 'rente politique' rapportent au parti où on ne manque pas de les relativiser et de les rationaliser. Leur développement récent, quand l'organisation dominait la mairie de Bombay, a cependant mis en cause les capacités d'action de la Shiv Sena à un tel point que les chefs se sont sentis forcés de réagir. Tous les dirigeants de branche ont été licenciés en 1992. Thakré en a recruté d'autres au cours d'entretiens dans un grand hôtel de la banlieue Nord(131), illustrant d'ailleurs un mode de fonctionnement révélateur. La constitution de fiefs a cependant peu après repris de plus belle, comme s'est à nouveau manifestée la propension des députés à oublier les moins bien lotis de leurs électeurs ou la tendance à l'embourgeoisement des élus issus de milieux populaires. Le destin a donc des incarnations précises et hautement politiques. Le 'destin' ce sont aussi les violences au quotidien entre membres des mêmes familles, milieux, nations ou partis, la perpétuation de relations brutales avec l'État ou la cruauté des jeux politiques. L'ensemble est très souvent interprété en termes de "décadence", le destin de l'homme et celui de l'Inde semblant être de connaître l'affaiblissement et la médiocrité entre des accès de fureur sacrée. "*Personne n'échappe*", "*nous sommes tous compromis*", telles sont les antiennes, sans doute pourvues de vertus stabilisatrices, qui font le quotidien de la philosophie du destin dans l'organisation, particulièrement aux plus bas échelons de l'appareil. Le **destin** apparaît comme un mélange de rationalisation bricolée de réalités insupportables, de négociation avec ses propres contradictions, de soumission plus ou moins calculée aux puissants et de prise en compte de la fatalité de la "*déchéance*"(132). Les conceptions (non reconnues pour telles) des brahmanes réactionnaires rejoignent souvent à ce niveau l'expérience cruelle des milieux populaires et l'on est très loin des apologues de l'action. Incarnations du 'destin' aussi, et des plus insatisfaisantes, que les tendances à la corruption des élus et des cadres de la Shiv Sena. Cette dernière s'intègre dans l'ensemble légué par la 'culture du Congrès' qui est le bien commun de presque toutes les tendances politiques. Le Congrès, son règne quasi inamovible et son influence "*délétère*", sur le champ politique sont souvent diagnostiqués comme la base du mal

---

131 Le 'grand hôtel' est devenu depuis 20 ans l'un des symboles les plus visibles de la dérive des villes vers un univers d'inégalité, de puissance et de violence. Il n'est pas étonnant qu'il s'inscrive, au plans réel et symbolique, dans l'aventure de la Shiv Sena. Plusieurs cadres de haut niveau ont des intérêts dans ce genre de production immobilière.

132 Entretiens avec *des Shiv Sainik*, 1992-1994.

(de la “souillure”, de la “décadence”, de “l’arriération”) par les éléments les plus politisés(133). Il est juste de confirmer que l’évolution de ce parti-État, après le passage massif de la tutelle au populisme sur fond d’affaires des élites durant les années 1970, a fait beaucoup pour aggraver la situation politique de l’Inde. On reconnaît cependant ces faits avec une complaisance ambiguë car personne ne sait où s’arrête “le Congrès” et ses sous-produits qui combinent organisation, mouvance, culture et système de clientélisme. Tout le monde en a été et en sera peut-être demain. Certes, face à des expressions de ce que l’on reconnaît comme la “*médiocre fatalité*”, la Shiv Sena est souvent présentée comme “*l’exception héroïque*”(134). On sait pourtant bien que cette dernière doit se résoudre à accepter la fatalité. Dans cette perspective, il n’est pas rare que l’on anticipe sur une évolution en ce sens. Elle ne manque évidemment pas de prendre place. Face à d’innombrables “*compromissions*” qui paraissent les dépasser ou les engluer, les *Shiv Sainik* sont fréquemment tentés d’affirmer qu’ils ne font que se conformer à des “*lois supérieures*” (*uppar ki kanoun*), vagues et regrettables qui régissent l’humanité ou tout au moins “*ce monde*” (*yeh dounia*) dépourvu de justice et de perfection. Ils ne s’en privent guère.

Des notions plus élaborées du destin évoluent par ailleurs dans le paysage politique et la galaxie organisationnelle. L’importance des considérations astrologiques, prégnantes dans l’ensemble de la classe politique indienne, n’est pas inconnue à la Shiv Sena. A ce propos, le tableau n’est pas si simple. Les cadres *shiv sainik* issus des milieux d’employés paraissent d’abord fréquemment moins crédules en matière d’influences planétaires que les affairistes sans nuances du Parti du Congrès, y compris ceux qui se sont trouvés placés aux plus hauts sommets de l’État. Nombre de militants de l’organisation n’arrivent pas bien à associer la pragmatique croyance aux astres et l’action cynique et brutale au service d’intérêts personnels, comme le font les notables des partis au pouvoir. L’éditeur de *Marmik* (“L’essence”, revue théorique de la Shiv Sena) refuse toute allusion au thème dans sa publication. Dans les quotidiens, les horoscopes ont fait leur apparition sous l’influence de personnes nord-indiennes éloignées de la direction. Elles ne visent qu’à s’attirer des lecteurs. Certains militants refusent le principe des destins individuels écrits par les astres et interprétés par les *pandit* en invoquant diverses références à l’action. D’autres font profession de mépriser les astrologues en associant culture antibrahmane et rationalisme. D’autres enfin, sans doute les plus nombreux, font usage de ragots et de résidus de la ‘culture populaire’ en la matière, en suspectant volontiers d’incompétence ou de fantaisie les spécialistes de haute caste, qui

133 Entretiens avec des *Shiv Sainik*, 1986 et 1992.

134 Entretiens avec Korade (1986) et Savant (1993 à 1996).

gardent un quasi-monopole sur la prédiction autorisée, mais en reconnaissant tout de même, parfois, leur prééminence.

Les *Shiv Sainik* ont par ailleurs tendance à 'forcer' ou 'inventer' le destin qui leur convient en émaillant leur discours de superstitions voyantes, empruntées aux pratiques paysannes, qu'ils font mine de révéler en sachant pourtant bien souvent s'en distancier, voire les instrumentaliser. Les jeunes des milieux populaires baignent de leur côté dans une atmosphère de 'ragots astrologiques', dérivés de savoirs en miettes associant plusieurs traditions à la cohérence symbolique brisée. C'est notamment le cas chez des adolescents scolarisés de haut niveau, mais aussi chez les étudiants des collèges (premier niveau universitaire). Les ambiances dans lesquelles ils baignent se distinguent par l'importance de prédictions globalisantes et apocalyptiques et le caractère primitif des 'jeux de rôle' astrologico-politico-amoureux auxquels ils se livrent. Des reprises du thème, quasi mythique en Inde, de Nostradamus, directement ou indirectement empruntées à ses sources européennes, sont omniprésentes. La 'sous-culture' astrologique 'sectaire' et surtout la presse populaire sont de leur côté mêlées en permanence à des apologies ambiguës de la science et de la technique empruntées au discours scolaire, à celui des médias, ou à celui des revues de vulgarisation pour la jeunesse.

La déculturation s'insinue donc dans ce qui restait jusque récemment une chasse gardée des thématiques ou au moins des références hindoues, constituant un bastion peu militant mais remarquablement stable de la cohérence culturelle. Cette astrologie prédigérée, schématique et universelle, qui n'ignore ni Pluton ni les missiles balistiques intercontinentaux, a pour principale caractéristique de simplifier la scène, en présentant l'humanité face à ses ennemis (musulmans, Pakistan, désunion selon l'interprétation des *Shiv Sainik*) et en évoquant la fin des temps, sans que des pratiques comme la purification individuelle, les sacrifices rituels par l'intermédiaire d'un brahmane, l'achat de pierres symbolisant les planètes et leur pouvoir, les pèlerinages ou autres pénitences soient seulement envisageables(135). Il y eut une recrudescence de ces thèmes, qui traînent en permanence dans les établissements scolaires de l'Union indienne, au moment de la destruction de la mosquée d'Ayodhya. C'est un terrible **destin**, aux prises avec la négation brutale de ceux

---

135 Il existe des dizaines de feuilles mensuelles consacrées à l'astrologie hindoue, qui sont publiées par des pandits plus ou moins traditionalistes. Elles prennent parti à leur manière sur les problèmes du monde et ont globalement appuyé le mouvement des nationalistes hindous autour d'Ayodhya. Dans *Babaji Magazine* de février 1993, on diagnostiquait par exemple une attaque pakistanaise imminente. Le même mois l'*Astrological Magazine* écrivait "qu'au plan astrologique l'Inde avait toujours été unie". Les ragots astrologiques sont issus d'un mélange de ces sources et d'ajonctions dues aux rumeurs des quartiers populaires.

qui paraissent devoir le concrétiser (les cadres et les dirigeants rationalistes) qui s'approche, au moins au plan imaginaire, de la frange de la jeunesse indienne urbaine que la Shiv Sena influence ou mobilise. L'organisation ne paraît pouvoir faire mieux que de contribuer à son aggravation, démontrant par là sa fondamentale *impuissance*. Elle y perd au passage son rôle de créatrice ou d'accoucheuse de la réalité que les problématiques de l'action tendaient à lui attribuer.

La **culture de la revanche**, donnée pratique omniprésente et puissant agent structurant des relations sociales, fait intervenir de son côté un mélange particulier de **destin et d'action**. Elle tient un rôle considérable dans la vie de la Shiv Sena, comme réalité hybride alternant les références à l'action et leurs contraires. Le sentiment et les pratiques de vengeance collective s'incarnent particulièrement durant les grandes émeutes mais ils interviennent aussi à l'occasion d'innombrables moments de la vie quotidienne. Ce sont des contributions éminemment 'populaires' (136), c'est-à-dire dans ce cas 'interclassistes' et liées à des situations de pénurie et de dépossession, à la vie sociale contemporaine, sans qu'il soit possible de la réduire à des milieux ou à des cultures. 'Produits historiques' très particuliers, elles semblent avoir été construites au cours du XIXe siècle sous leur acception actuelle comme systèmes de rétorsion croisés basés sur la mise en scène et la perpétuelle construction des 'communautés'. Cette expression veut dire dans ce cadre, tout ensemble faisant référence au sang, à l'honneur ou au mode de vie partagés. C'est de là que dérive le principe fondateur de la **responsabilité collective**. La 'chaîne des vengeances' hindou-musulmanes s'est cependant de plus en plus autonomisée comme une **relation sociale un peu primaire**, (comme bien des productions de la modernisation) fondée sur des mouvements et des représentations de masse bien distincts des vendettas rurales.

On y reconnaît l'Autre, mais d'une manière fort spéciale: comme collectif et pour y prélever tribut. L'échange des vies concurrence l'échange tout court. Dans le cadre de la 'culture de la vengeance', on associe intimement des notions explicitement considérées comme 'nobles', souvent introduites, ou transformées avec la colonisation, comme l'Histoire, la Religion, plus ou moins autonomisée de la famille et des pratiques sociales quotidiennes, ou la Nation avec les préoccupations de base des jeunes 'caïds' de coin de rue, notamment le contrôle des petits fiefs, l'honneur des mères et la protection des soeurs. De multiples épisodes de cette culture de la revanche urbaine et populaire, historique et historicisable, expriment aussi des tensions de

---

136 Le 'populaire' est une notion mobile qui a toujours porté la confusion et de formidables non-dits. Face à une mouvance ouvertement et dangereusement populiste, on ne peut s'y référer qu'en lui adjoignant des limites précises.

classe. Elle intervient notamment dans tous les cadres où la rancœur des dominés ne dispose pas et ne peut disposer de canaux d'expression organisés. Les domestiques, nombreux parmi les sympathisants de l'organisation, prennent par exemple parfois **leur revanche**, sur la vie et leurs maîtres à la fois, quand s'imposent les spasmes de la vengeance communautaire, de plus en plus centrée sur l'antagonisme hindo-musulman.

La 'culture de la vengeance' dépasse cependant largement le drame historique factuel, enraciné notamment dans la partition de 1947. L'idée de vengeance est par exemple omniprésente dans le cinéma, où c'est cependant le héros individuel qui se venge et non un parti ou une 'communauté, alors que l'obsession de revanche tient une grande place dans les diverses expressions du nationalisme. Il faut rendre ce que l'on a subi, au centuple si possible, diverses conceptions de l'honneur viril se combinant à ce propos à des exigences d'égalité simplistes et à la cruauté de la vie quotidienne. Dans la vengeance il existe une part d'**action délibérée**: sortir les armes, réagir, ne pas s'en laisser compter, brûler, piller, "remettre à sa place" "donner une bonne leçon", "faire des exemples" sont des **actions**, et non des moindres, puisqu'elles emplissent les colonnes de la presse et mobilisent les forces de l'État, provoquant de graves crises politiques. Pour nombre de *Shiv Sainik*, notamment des jeunes gens, la guerre est le stade ultime de l'action (*Sena* veut dire armée), mais la vengeance est loin d'être considérée comme le niveau le plus élevé de la guerre. Son accomplissement implique d'abord nombre d'actes "sales et déshonorants"(137) au regard de principes moraux avancés explicitement par les militants ou de principes qui les influencent de l'extérieur. Le rôle de l'organisation, et surtout de son chef, consiste alors à forger les rhétoriques qui placent cette souillure et cette dégradation au service d'intérêts élevés. On ne trompe pas toujours grand monde. La vengeance se manifeste par ailleurs comme une incarnation particulièrement expressive de la **fatalité**. Elle concrétise notamment la tendance à l'autodestruction des milieux populaires où le voisin devient si facilement l'ennemi, ne serait-ce que parce que la place manque. Elle illustre de manière implacable ces univers entropiques où les loyautés sont fondamentalement instables. On cherche souvent à s'en forger en cherchant des ennemis éternels. La culture de la vengeance collective paraît s'enraciner dans la nuit des temps -ce qui est généralement faux- et symboliser un destin de stagnation. On ne s'étonnera pas de la voir susciter une **répulsion fascinée**, qui met bien en phase, lors des de crispations des ensembles sociaux, les *Shiv Sainik* et les secteurs déstabilisés de la jeunesse urbaine pauvre.

## Destin culturellement construit: le *karma* et la Shiv Sena

Les références au destin sont le fait de presque tous les membres de la Shiv Sena, qu'ils soient ou non hindous. Il existe en effet des contingents numériquement restreints mais symboliquement très importants de *parsis*, de néobouddhistes, de chrétiens et même de musulmans dans le mouvement. La référence au *karma*, le destin socio-religieux particulier forgé par les conceptions hindoues de l'univers, se distingue notablement des références informelles au destin, qu'il soit vu comme fatalité, cycle de vengeance ou résultat de l'influence des forces cosmiques(138). La notion de *karma* entretenue par les hindous maharashtriens n'a rien de particulièrement spécifique, la région comptant plusieurs centres influents d'orthodoxie brahmanique, dont celui de Pune. Elle fait de la vie un "passage", associé à un statut particulier, qui s'inscrit dans une suite de réincarnations, dont le déroulement est conditionné par l'observation du *dharma*, l'ordre socio-cosmique 'illustré' par la hiérarchie de caste(139). Les groupes de statut sont des éléments de cet ordre socio-cosmique, les actes individuels étant comptables des équilibres globaux de l'univers. C'est peut-être au niveau des configurations de *varna* ('états', ordres, couleurs?) que la situation maharashtrienne diffère de nombreuses situations indiennes, puisqu'un très fort groupe de castes dominantes, formant une majorité relative, y revendique le statut de *kshatrya* (ou *kshatrya*: princes, groupes associés au pouvoir politique), sans d'ailleurs -mais c'est classique- que cette prétention soit acceptée par tout le monde et dans toutes les circonstances. Ce sont les *Marathas*, auxquels la Shiv Sena s'identifie en reprenant et modernisant la légende de Shivaji Bhonslé. Dans les conceptions usuelles du *karma*, le devoir-destin (*dharma*) des *kshatrya* est de (bien) gouverner. Dans l'histoire édifiante (le *mythistoire*) de Shivaji, qui structure les représentations populaires et des *Shiv Sainik* en la matière, le souverain incarnait une expression particulièrement parfaite de l'ordre socio-cosmique, qui ne se comprend d'ailleurs pas sans faire référence à sa relation intime avec son chapelain brahmane (Ramdas) et à sa relation directe avec la divinité (*bhavani*- ; *durga*). B.

138 Les conceptions hindoues influencent de diverses manières les ensembles culturels musulmans et chrétien, notamment au niveau de la vie quotidienne des milieux sociaux. Il s'agit cependant de problématiques religieuses bien distinctes, contrairement aux références multifformes au destin.

139 Le déroulement du *karma* nécessite l'intercession des spécialistes de haute caste, les castes constituant elles-mêmes des illustrations du *dharma*. C'est cette médiation que refusent les traditions populaires de la religion de dévotion (*bhakti*). Ce refus fonde par ailleurs la forte popularité des notions de destin informel dans les milieux populaires.

Thakré qui est à ce propos un acteur fort doué, s'inspire visiblement autant du chapelain; que de Shivaji pour incarner son rôle. Ce n'est pas un *maratha*, mais un *kayashtha* (haute caste lettrée, placée au-dessous des brahmanes dans les hiérarchies rituelles). Il cumule à la fois les postures d'extériorité, récemment incarnées par son refus de prendre les rênes du gouvernement provincial et des manières d'inspiré, transi par les forces divines qui le dépassent, attitudes qui n'empêchent nullement l'expression parallèle d'un solide pragmatisme politique.

On ne saurait pourtant réduire en aucun cas la Shiv Sena et ses hommes aux catégories anciennes du *karma*, malgré la variation de définition qui les a toujours singularisés. Les interprétations populaires et déviantes de ce dernier dominant certainement en nombre et en conviction par rapport aux normes des brahmanes de Pune ou Nagpur. En mettant très fortement l'accent sur la notion de justice, sociale et humaine, les cadres et les militants de l'organisation, parfaitement d'accord à ce niveau, introduisent d'abord de l'action héroïque au service de la société toute entière, ainsi que du génie organisationnel focalisé sur la tactique électorale, dans le *karma*. Considérées de cette manière, ces deux catégories débordent notablement le rôle traditionnel des *kstrya*. Quoiqu'assez variable et mouvantes, les notions de la justice mises en avant par les *Shiv Sainik* ne se réduisent ensuite nullement à la reproduction de l'ordre des *varna*. Faire régner la justice, une manière noble et valorisée **de montrer son pouvoir**, est l'un des rêves les plus obsessionnels des dirigeants et des cadres. Ils s'inspirent autant des films super-héroïques produits à Bombay et de leur culture scolaire que de l'épopée de Shivaji, reprenant en outre des bribes de conceptions à S.C. Bose, aux théoriciens socialistes, aux Gandhiens, au RSS (voir Jaffrelet op. cit.) et aux mouvements d'émancipation des basses castes. En faisant par ailleurs du prince de légende un héros national, précurseur d'un souci unitaire de l'identité collective ignorant, dépassant ou déclassant les préoccupations de castes, les *Shiv Sainik* mettent enfin avec constance en cause l'ordre et les catégories qu'ils encensent par ailleurs. Le sort qui est fait au symbole central de l'organisation, le tigre rugissant qui évoque à la fois l'épopée de Shivaji et la déesse *durga-bhavani*, est au centre de ces ambiguïtés.

A côté de ces références enracinées dans les cultures populaires, dans le régionalisme et dans le nationalisme, le félin agressif symbolise en effet l'action impétueuse de la jeunesse. Cette dernière devient sous son égide une **catégorie globale**, assez essentielle pour servir d'emblème central, ce qui entre en contradiction avec la plupart des représentations traditionnelles. Cette jeunesse, accoucheuse collective de l'histoire et multitude de héros individuels, -ce sont les contradictions du 'Shiv Sainisme' et de ses milieux d'insertion- ne porte pas l'estampille d'une caste si elle peut incarner,

dans le cadre d'une simplification des conceptions religieuses, le retour de l'*avatar*(140). Autant que l'expression du "génie maratha", la Shiv Sena se veut, et à tout prix, l'organisation de tous les Maharashtrais, de tous les hindous et enfin de tous les Indiens. Les *Shiv Sainik* sont pourtant dans ce cadre, malgré des modalités d'application variables selon les circonstances, des *maratha symboliques*. Il en va de même pour S.C. Bose et tous ceux qui se sont levés avec des armes contre le Raj britannique. Accéder à un rang et à une communauté en remplissant un formulaire d'inscription, en partageant une appartenance organisationnelle ou en fomentant un projet de combat(141), ne fait nullement partie de l'univers de la caste et de l'idéologie du *karma*. Les rangs des *shakha* ont toujours été ouverts à tous ceux qui acceptaient le chef et les symboles du mouvement. On le fait évidemment en se référant à l'exemple de Shivaji, mais cette pratique concrète ne peut se comprendre qu'en introduisant d'autres références, notamment les idéaux de citoyenneté égalitaire, populaires quoique assez fugaces au sein de la jeunesse scolarisée et le projet de nationalisme fusionnel développé par Savarkar. La tendance à la confusion constante entre *maratha* et maharashtrien dans les discours et dans les pratiques de l'organisation illustre bien les ambiguïtés essentielles de la Shiv Sena à ce propos.

Les préoccupations de statut apparaissent constamment **affirmées et niées** par les principes et les pratiques de la Shiv Sena. L'on aurait bien tort de chercher à **démasquer** l'arrogance et les intérêts "maratha" sous le masque urbain, moderne et niveleur. C'est bien au contraire un balancement perpétuel, qui peut se révéler fort déstabilisant pour ses acteurs eux-mêmes, qui prend place à ce niveau. Dans les branches de la Shiv Sena qui se sont développées à l'extérieur du Maharashtra, la référence explicite à Shivaji, à son "destin exceptionnel" et aux *Maratha* s'affaiblit d'ailleurs quand elle ne disparaît pas tout à fait. Au Punjab, à Bhopal et en Haryana, le *Shiv* de Shiv Sena désigne plus volontiers le dieu au trident et au croissant de lune que le héros. On retrouve cependant dans ces branches nombre de *rajputra* (variétés, *jati* de *kstrya*), mais aussi des 'Aborigènes', des Sikhs (au Chhattisgarh), des hommes de main, des voyous et des policiers, qui ont tous une connexion avec le mythe et la culture *kstrya*. Ils y jouent des rôles d'éléments fondateurs d'organisation et créateurs d'idéologie, sans que les contradictions entre le projet national hindou, la prise en compte globale de la jeunesse et le caractère culturellement limité de ces groupe soient jamais résolues. Dans presque toutes les branches extérieures au

---

140 Retour périodique des dieux, l'avatar étant une forme terrestre, afin de restaurer ou amender l'ordre socio-cosmique, ouvrant parfois une nouvelle ère.

141 Voir le texte du même auteur paru dans l'*Economic and Political Weekly de Bombay* (à cette époque), Shiv Sena and national-hinduism, 3 et 10 octobre 1992.

Maharashtra, la préoccupation de justice perd par ailleurs du terrain par rapport à celle qui s'impose encore à Bombay pour laisser place aux représentations de caste et surtout à leur modernisation 'radicale' sous la forme de l'idéalisation de la "compétition individuelle pour le mérite". C'est de plus en plus souvent sous le drapeau du 'mérite individuel', par ailleurs catalogué comme 'occidental' et 'moderne', que s'avancent aujourd'hui les partisans de l'hégémonie politique des hautes castes qui forment encore la majorité des couches instruites, des cadres, des possédants et des dominants. Le refus des quotas d'embauche par l'organisation de Bal Thakré, enraciné dans une contradiction réelle entre une culture et un soutien de basse caste, une volonté d'égalité niant "*les castes*" et des préjugés de haute caste parmi les cadres, a souvent été pris à l'extérieur du Maharashtra pour un soutien univoque à la cause des étudiants de haute caste. De nombreux étudiants appartenant aux milieux les plus privilégiés et influencés par des idéologies d'extrême-droite ont rejoint le mouvement sur ces bases au Maharashtra même. Cette tendance n'empêche d'ailleurs pas l'exaspération des représentations d'unité fusionnelle de la communauté hindoue qui nient explicitement toute référence à la caste.

Dans les moutures extérieures du 'Shiv Sainisme' ainsi qu'au coeur des crises les plus récentes qui ont bouleversé l'organisation maharashtrienne, le rapport à la notion de *karma* devient donc plus tendu, exigeant et décomposé à la fois. Le destin selon les catégories hindoues n'est plus considéré comme une affaire personnelle et socio-cosmique, faisant intervenir tous les niveaux d'une identité complexe. Il tend à mettre en scène des absolus plus ou moins affirmés et séparés de leur environnement comme l'humanité ou la communauté hindoue. Cette restriction à l'humain, sous-tendue par la mise en valeur de collectifs unitaires, s'accompagne de simplifications brutales des notions d'identité personnelle ou collective. Il ne s'apprécie plus, en outre, comme la restauration d'un ordre sous la conduite d'un homme inspiré, d'un *avatar* (incarnation) de la divinité ou d'un modèle transcendant. Il semble enfin, dans certains cas, ne pouvoir évoluer que vers la catastrophe totale. Comme les *Shiv Sainik* sont des jeunes gens modernes et que la situation internationale ne rend pas absurde leurs délires, l'apocalypse entrevue est volontiers décrite sous la forme d'une guerre atomique, mondiale ou avec le voisin pakistanais. Elle reprend alors partiellement des descriptions brahmaniques de la fin de 'l'âge de Kali' - "les rivières remonteront leurs cours, il pleuvra du sang et le sol se noircira de honte" annonce une prédiction ancienne-, en radicalisant les visions pessimistes du 'destin du monde', remplacées par le 'futur de la Civilisation', qui s'y trouvaient associées. La perception cyclique est cependant absolutisée, ce cycle de décadence étant vue comme **le dernier**, libérateur autant que traumatique, ouvrant sur un hypothétique et restreint Royaume de félicité. C'est au Jammu et Cachemire et au Chhattisgarh que les

jeunes *Shiv Sainik* des organisations fondées durant les années 1980 ont porté le plus loin ce genre de problématique. Dans le premier cas, la situation de guerre civile, marquée par l'expulsion désastreuse des hindous de la vallée du Cachemire, apparaît comme le trauma qui impulse l'exaspération et la simplification des perspectives. Dans le second cas, le sentiment de déchéance rituelle et de dérégulation politique qui touche l'ancienne élite *rajputra* de la région semble constituer un facteur déterminant. A Bombay on retrouvait des thèmes de ce genre en 1993 qui intégraient l'idée d'une **Renaissance** réservée à la minuscule minorité de ceux qui auraient passé l'épreuve du feu, parmi les jeunes scolarisés des quartiers les plus touchés par les affrontements hindo-musulmans.

### **Du complexe au simple, vers la massification des perspectives**

Une fluctuance fondamentale du rapport à la réalité, constamment interférente avec des procès de durcissement des références identitaires et de fossilisation des doctrines, fonde la Shiv Sena et le mouvement social qui l'accompagne, parfois la submerge. La tendance n'est nullement exclusive à cette organisation. Elle se manifeste au contraire dans l'ensemble du champ politique et notamment dans ces tendances qui se sont partiellement dégagées du contrôle des élites paternalistes et de l'État, caractéristiques de la culture politique de l'époque Nehru, sans assumer de postures de rupture cohérentes et explicites. La Shiv Sena se laisse notamment comparer aux mouvements régionalistes menés par des étudiants (Assam, Telengana, Jharkhand), aux guérillas -explicitement laïques, mais ce pourrait être secondaire en l'occurrence- du genre du JVP et des Tigres de l'Eelam en Sri Lanka, aux mouvements 'culturo-populistes' comme les partis dravidiens tamouls, -DMK des années 1960- enfin à certains mouvements d'émancipation des basses castes, notamment au BSP de Kanshi Ram et à l'aile radicale des mouvements *Dalit* du Maharashtra. On y retrouve, dans le cadre de repères idéologiques contrastés ou franchement opposés, la même propension à hybrider les réalités en usant de rhétoriques modernistes sauvages et de leurs contraires, les traditions construites depuis le XIXe siècle, la même culture du 'jeune homme en colère', la même fascination pour des exigences rigoureuses, morales, culturelles et politiques que l'on ne peut que nier par sa pratique, la même centralité de la référence à la justice, le même parcours vers la provocation et la violence. C'est une capacité protéiforme à se greffer sur l'air du temps, tout en aiguisant les tendances au malaise perceptibles parmi les jeunes, une propension à

se proposer comme ensemble souple de références et système de symboles aisément appropriables qui font le succès. C'est parce que ce système rapporte à court terme en politique qu'il est devenu plus ou moins consciemment la marque d'une Shiv Sena de Mumbai qui se propose maintenant comme alternative nationale. Ce ne sont ni ses programmes -introuvables-, ni ses idées -changeantes- ni ses tactiques, rouées mais inapplicables au niveau national. La généralisation de son modèle ne semble guère entravée par le propos chauvin initial, par les multiples obsessions de la frontière ou par les parodies de féodalité<sup>(142)</sup> que mettent en place les *Shiv Sainik*. Elle se nourrit apparemment au contraire de ces preuves de pragmatisme et de ces contradictions, qui apparaissent un peu partout transposables au prix d'inflexions emblématiques simples. Leur caractère de fouillis mouvant, dont on perçoit mal au début les propensions 'autoradicalisantes', semble les rendre à la fois attrayantes et facilement appropriables. L'arrière-plan culturel et social de la Shiv Sena de Bombay était très loin d'être simple. Nous en reparlerons. Il demeure d'une relative complexité. C'est cependant ce mouvement, d'une conjonction historiquement fondée d'itinéraires compliqués et de références culturelles variées vers des univers polarisés et simplistes, articulés autour de pulsions univoques, qui marque l'organisation pour en faire un produit de son époque et de sa société, capable d'imprimer son empreinte à des dérives (mouvements mal ou non maîtrisés) de tous ordres.

Entre l'action, le destin et le *karma* ont longtemps subsisté, même à Bombay des zones de non-interférence liées aux complexités identitaires ('rurbaines', de caste, de groupe, de quartier) et au mode de fonctionnement de la société. Les différents niveaux n'étaient pas vécus comme des réalités ou des principes contradictoires. On y voyait au contraire les parties complémentaires d'une vie sociale qui voulait que l'on parle de caste lors des mariages, de communauté dans la rue et de nation à l'école. Chaque notion de l'identité collective disposait de son domaine de pertinence, malgré les propensions oppressives de plusieurs versions du nationalisme, l'autoritarisme de l'État et les tendances totalitaires de certaines perspectives de modernisation qui se sont conjugués pour produire l'état d'urgence de 1975-1977. La dimension floue et peu polarisée de l'ensemble social, qui pourrait aussi en être la plus vivante, semble en danger de disparition. L'évolution procède apparemment de phénomènes hors de portée de l'intervention politique comme la diffusion de modèles d'identification de masse reprenant l'idéologie de la 'classe moyenne', la régulation des attitudes sociales dans la grande cité par le biais de la compétition

---

142 La référence à une féodalité, même parodique, ne veut point dire qu'il existe ou ait existé en Inde une *société féodale* selon l'acception européenne. Cela semble douteux. Des traits comparables sont cependant nombreux dans plusieurs types de situation.

et des fantasmes qui tournent autour ou la popularité croissante d'idéologies 'anticaste' dans tous les domaines, menant à des attitudes schizophréniques. Cet ensemble, qui ne peut être détaillé et discuté dans ce cadre, semble à placer derrière les évolutions présentes vers l'unidimensionalité identitaire. La Shiv Sena et l'ensemble du nationalisme hindou se trouvent constamment confrontés à des transformations qu'ils n'ont ni impulsées ni contrôlées mais dont procèdent largement leur essor.

C'est particulièrement le cas dans le cadre de ces constructions toujours renouvelées et toujours simplifiées de l'Ennemi dont les *Shiv Sainik* ont besoin pour mobiliser leurs troupes. Ils les subissent et tentent parfois de les contrer. Ils les aggravent aussi volontairement de plus en plus souvent. Dans ce cadre, ce qui constituait des éléments de complexité fragile -l'identité dépolarisée, fragmentée sur de multiples niveaux- tend souvent à devenir un faisceau tendu d'intenables contradictions qui s'expriment par la propension à l'**ambivalence**, une tendance à se placer alternativement sur des pôles opposés qui se distingue d'une plus ancienne **ambiguïté**. L'action devient absolue et il est moins que jamais question de négocier son rythme et ses normes. Le discours de 'modernité' s'exaspère, ainsi que le culte ostentatoire de certaines traditions récemment construites (fête de Shivaji etc.). Le *karma* et le destin prennent aussi leur part de 'modernisation'. Leurs perspectives se durcissent et il est de moins en moins question de les apprivoiser. L'impuissance radicale exaspère les rêves de puissance absolue. Par rapport à la composante petite-bourgeoise et de haute caste, avide de cohérence culturelle, que constitue l'ensemble BJP-RSS, la Shiv Sena a ceci de spécifique qu'elle profite particulièrement bien des situations de crise. Elle se nourrit du surgissement d'univers de foules simplifiés à l'extrême comme de leur rapide déstabilisation. Elle porte au plus profond le désarroi et les contradictions des milieux déstabilisés de la grande cité indienne contemporaine en étant presque systématiquement une chose et son contraire et en portant sa nature tendue et fragmentaire à la fois vers des sommets toujours plus élevés avant de subir des dégringolades spectaculaires. Elle attire à elle toutes les protestations et polarise toutes les peurs en pratiquant la **transgression et le culte de l'ordre** et en donnant l'impression de transformer des révoltes éparses et des frustrations émietées en une force indomptable.

Après 30 années d'évolution en ce sens, on pourrait penser que le cheminement vers la simplification des perspectives, 'l'emblématisation' des repères culturels et la polarisation des pratiques politiques touche à son terme. Il n'en est rien, état de fait qui peut se relier à la fois à la pesanteur de l'ensemble social et à l'impuissance d'une organisation où l'on rêve tant d'actions radicales. Les pratiques et les références de la Shiv Sena conservent dans ce contexte un degré important de complexité. Cette dimension se réfère à son histoire

tourmentée autant qu'à la variété de ses milieux d'insertion. L'invocation de plus en plus pressante de notions brutales de la rationalité, désir de maîtriser la nature ou obsessions hygiéniques, est ainsi très souvent apprivoisée, dans le fonctionnement quotidien, par les fonctionnements 'féodaux', ou 'néoféodaux', dans le cadre desquelles le territoire (le fief) sous contrôle et le chef exigent l'allégeance. Tout le reste peut se négocier pour moduler une infinité de traitements particuliers, des ensembles très divers, y compris l'ennemi le plus obsessionnel du moment, obtenant un droit de cité quasiment institutionnel. Les terribles perspectives de 'nettoyage' utilitaire se réduisent donc fréquemment à des figures de rhétorique, brièvement concrétisées par des actes de violence exemplaire. La conception de la société et de l'univers comme des champs où s'exercent des forces, dont celles du peuple et des mouvements de masse, conception qui fonde certaines dérives parmi les plus brutales, est de son côté modulée et apprivoisée par les réseaux communautaires et les pouvoirs de notables qui jouent un rôle énorme dans l'organisation, rôle renforcé à chaque fois que cette dernière approche du pouvoir. La structuration des réflexes politiques et des conceptions du monde par la culture du caïd de coin de rue (*dada*, signifiant aussi 'grand frère') et le lien de protection, combinant tendresse et inféodation, qui associe le frère et la soeur dans les milieux populaires, impulsent enfin en permanence une certaine humanisation des pratiques et des représentations. On leur doit ces situations, malgré tout notables et nombreuses, où la présence de l'organisation rend plus viables et humaines des conditions de crise (chômage, mépris des élites, effets déshumanisants du dualisme organisé-inorganisé, pression foncière). Elles fondent cependant aussi, par leur propension à entraver l'action et ramener les *Shiv Sainik* à l'impuissance qu'ils craignent tant, des dérives vers la violence et l'hystérisation de la scène. Quand ils fondent brièvement des cohérences globales, les *Shiv Sainik* tendent à détruire en eux et autour d'eux les éléments de complexité (la construction néoféodale par exemple) au profit de représentations et de pratiques traversées et motivées par une tension extrême. On ne s'étonnera pas de leur incapacité notoire à bâtir concrètement un modèle alternatif d'organisation politique en Inde, même inspiré des catégories du nationalisme de Savarkar et de l'exemple de Shivaji. Ils ne sont nullement réductibles à leur capacité de destruction mais leur unité n'existe de manière absolue que dans ces moments de paroxysme.

Le culte de la force, la fascination de la puissance, la valorisation de la virilité, l'obsession du pouvoir et le souci de maîtrise de la nature forment un tout dans les conceptions des cadres les plus actifs de la Shiv Sena. Ses membres n'occupent certes que par moments le devant de la scène mais alors on ne voit plus qu'eux. Leurs imaginaires constituent par ailleurs en permanence une configuration latente où les

perspectives les plus culturellement typées (accent sur la virilité) tendent à régresser au profit de formes plus concentrées et déstabilisatrices de transe de puissance et de dérégulation. Ces dernières agissent comme des espèces de drogues pour les *Shiv Sainik* et ceux qui les suivent, drogues dont l'effet s'accroît au fur et à mesure que la 'modernisation' des milieux sociaux s'accroît. Elle est de plus en plus souvent vécue comme un traumatisme dépourvu de sens mais considéré comme inévitable. Au bout des parcours de radicalisation se profile un univers dramatique et désenchanté, donc convaincu de sa fin sans rémission. Ses membres réalisent avec diverses expressions de rage ou de désespoir qu'ils ont rompu avec le cosmos comme avec leurs plus proches voisins. C'est dans ce cadre de décomposition et d'angoisse perpétuelle que s'instaurent les quêtes d'un ennemi unique et stable, capable de servir à recomposer des notions de la personne et de l'identité collective qui partent à la dérive. Le refus des déterminismes, inscrits dans les thèmes 'modernistes' de l'action auxquels souscrit la Shiv Sena, se mue alors bien souvent en déterminismes particulièrement étroits et contraignants, que l'on s'efforce d'imposer aux autres (les musulmans, les "minorités", les étrangers). Dans ces conditions, la rémanence peu contrôlée des considérations 'anti-modernes' ou 'a-modernes', comme le destin ou le *karma*, aggrave plutôt la situation quand les notions viennent à se mélanger pour produire des **hybrides** de conceptions de moins en moins maniables par des procédés raisonnables mais de plus en plus sensibles au jeu violent et simpliste des manipulateurs de symboles. Peu à peu, les *Shiv Sainik* se trouvent réduits à ce rôle auquel nombre d'entre eux ne se destinaient pas. L'infusion mal contrôlée de puissance -dont le capitalisme est une expression- dans la société par le biais des pratiques compétitives et 'libérales' contemporaines, la situation de faiblesse frustrante des 'couches subalternes' et des nouveaux 'sauvages urbains' induisent les processus de fusion incontrôlée des catégories, le 'traditionnel' ne constituant à aucun moment une réalité cernable et susceptible d'intervention autonome. Au bout du compte les *Shiv Sainik* apparaissent à la fois des 'pirates de la grande cité' (143), avec ce que le terme recouvre de références aux aventures fondatrices de la 'modernité', et des nostalgiques un peu coincés d'ordres sociaux et rituels qu'ils n'ont jamais connus tout à fait et qu'ils tendent plus ou moins naïvement à idéaliser.

**La violence** est à tous les points de rupture et à l'aboutissement de l'aventure *shiv sainik*. Elle cohabite intimement avec un rêve irénique tenace, quoique nébuleux, celui d'une société d'égaux ou le chef ferait régner une justice bienveillante. Elle instaure aussi ses propres normes, habitudes et contraintes. On ne saurait minimiser le rôle du recours à la violence comme simple méthode. Cela veut dire

qu'une partie des actes brutaux de la Shiv Sena -et de l'ensemble des acteurs du milieu politique indien- correspondent à des actions délibérées, efficaces dans leur champ et plus ou moins rationnellement orchestrées. La manière dont les stratégies de tension sont régulièrement menées ou le fait que la Shiv Sena ne recule pas devant certains actes parmi les plus barbares en faisant de ces derniers des arguments politiquement négociables à tout moment, sont une illustration très éclairante de cette tendance. On aurait tort de s'en tenir là pour réduire cette organisation de masse, qui associe des centaines de milliers de destins ordinaires, centrés sur le travail, le quartier et la famille, à une clique de professionnels très qualifiés de la violence. Ce qui la caractérise justement est de **populariser** de nouvelles formes de violence tout en fournissant légitimité et justifications à une violence populaire (et moins populaire) ancienne. Chaque génération y découvre la brutalité et ses aspects les plus déshumanisants d'une manière différente. Elle en reste profondément marquée. Depuis trois décennies, la violence semble se renforcer en intensité, cruauté et 'modernité' (ici: efficacité industrielle), chaque expérience constituant apparemment le degré d'une évolution que personne ne contrôle. Les *Shiv Sainik* n'ont par ailleurs, à aucun niveau, le monopole de la violence politique et sociale en Inde ou même seulement à Bombay. Ils ont d'abord beaucoup appris de l'État et de leurs milieux de vie avant d'emprunter une partie de leurs manières brutales de faire de la politique au Parti du Congrès. Ils ont été imbibés par l'histoire de cités intrinsèquement violentes et marqués par des situations où la vie humaine ne vaut pas cher. A ce niveau, l'organisation assume des rôles multiples, assez contrastés, qui exposent une nouvelle facette de son ambiguïté. Elle sert de rempart face à certains types de violence, comme les violences domestiques, les conflits de voisinages, des rackets et surtout les tracasseries policières et administratives.

Elle en radicalise d'autres, d'abord le conflit avec l'étranger. Elle exorcise et apprivoise des violences latentes. Elle régule à sa manière des violences cathartiques, parfois libératrices ou sacrées. Elle tend cependant, au bout de son évolution récente, à tracer des frontières dans l'ensemble social pour délimiter qui peut être protégé et qui peut ou doit être exposé aux forces léthales d'une époque considérée comme fatalement violente. La violence **prend sens** à ce propos et les *Shiv Sainik* apparaissent à beaucoup de gens comme les accoucheurs d'une certaine vérité: celle de leur peur. Les frontières qu'ils tracent restent cependant floues, en relation à leurs conceptions complexes de l'organisation politique et de la vie sociale. Les processus en cours au dehors, l'hygiénisme dans les grandes cités, la séparation spatiale des riches et des pauvres, la mise à l'écart ou le renfermement de ces derniers, l'émergence de classes aisées goulues qui se prennent pour "la Nation", comme les transformations au-dedans de l'organisation, vont dans le sens d'une simplification des

thèmes et d'un durcissement des frontières. La violence tend et tendra sans doute à devenir de plus en plus 'utile' et systématique.

A côté de la violence, et en directe relation à cette dernière et ses tendances déhumanisantes, il faut souligner le poids particulier des considérations esthétiques. Les fondateurs de la Shiv Sena sont des 'esthètes', dans leur champ et dans leur culture. L'art tient depuis les origines une place considérable dans leurs perspectives. On pourrait parler de la relation puissante de Thakré au théâtre, chacun de ses discours tenant de la représentation, de la passion de la famille du chef pour le dessin, des tentatives d'"embellissement" de la cité de Bombay, des affichages et des peintures murales, des nombreuses tentatives d'intervention dans le monde du cinéma ou des innombrables manifestations artistiques patronnées par la Shiv Sena dans les quartiers populaires. La Shiv Sena tout entière, avec son mouvement et 'Le peuple', sont en outre considérés, au moins par une partie de ses fondateurs, comme une manifestation esthétique. Il ne manque pas de moments d'expression de ce souci "d'imprimer au monde sa marque"(144) et de réduire ou de transcender sa relation à ce dernier au niveau d'une émotion esthétique. Il suffit d'assister à une grande réunion de masse de l'organisation au parc Shivaji pour s'en convaincre. Si l'art exprime fréquemment ce que l'humanité a de plus fort et de plus humain et si les chefs de la Shiv Sena ne sont pas insensibles à cet aspect des choses, on tendra cependant à penser que leur intervention politico-esthétique s'exprime au mieux dans la violence débridée et les tensions les plus dramatiques. Le jeu avec la vie et la mort a certes des antécédents culturels structurés et hautement valorisés dans la tradition hindoue, (voir le Mahabharat) mais les mises en scène qu'en fait la Shiv Sena sont à la fois d'un dépouillement très moderne et d'une ringardise fort 'kitsch'. Il n'est pas non plus hors de propos de considérer que les dirigeants du noyau central de l'organisation et des franges variables de militants en sont, à certains degrés du moins, parfaitement conscients. C'est sans doute à ce niveau qu'ils se rapprocheraient le plus des fascistes et surtout des nazis européens(145).

---

144 Entretien avec R. Thakré, 1993.

145 La Shiv Sena a si souvent été comparée aux fascistes européens par la gauche indienne que cette qualification est retenue sans discussion par de nombreux auteurs, le critère d'appréciation semblant d'abord idéologique. Les gens de gauche, souvent âgés, y voient des fascistes et les autres nuancent leur propos. Il est dommage que le thème ne soit jamais l'objet de discussions, car il serait d'abord intéressant de se demander si une catégorie du passé européen peut valablement caractériser un fleuron de l'époque -la nôtre- des 'populismes-religieux' et un mouvement de pays colonisés du Sud dont l'arrière plan-historique diverge notablement de l'Italie de 1922. Pour les jeunes de l'actuelle génération de Bombay, il est certain que l'adjectif ne désigne plus rien de concret. Par ailleurs, une partie de l'organisation -certains membres de sa direction et les plus déclassés de ses membres- rapprocherait plutôt cette dernière du mouvement nazi que d'un fascisme obsédé par l'Etat, sans qu'il soit d'ailleurs possible de pousser

## La religion: renaître ou simplifier

Les critiques 'laïques' contemporains de la Shiv Sena tentent souvent de mettre en cause la popularité de l'organisation en niant la qualité et l'authenticité de sa pratique religieuse. L'argument, qui apparaît curieusement chez des gens de gauche rationalistes et agnostiques déclarés, est témoin de l'évolution particulière du champ politique indien contemporain où les vieux communistes pourraient bientôt devenir les ultimes connaisseurs en matière de Veda pendant que les laïques se posent comme défenseurs des pratiques religieuses populaires au nom de l'harmonie intercommunautaire. L'ensemble de ses opposants décrivent volontiers l'Organisation au tigre comme une tentative intéressée de cyniques usant de la religion pour parvenir au pouvoir politique en manipulant sans vergogne des symboles à l'efficacité prouvée. La religion ne serait pour la Shiv Sena qu'un champ d'action parmi d'autres, rendu pertinent par l'intensité des sentiments religieux des masses et le "poids de la tradition".

Ces assertions se réfèrent à certains faits établis. Les sentiments religieux des chefs, notamment de B. Thakré et de sa famille, semblent souvent fort peu conséquents. Le 'Chef suprême' a longtemps copié Savarkar, athée au plan des convictions personnelles, mangeur de viande bovine mais farouchement hindou en ce qui concerne la valorisation des symboles d'identification collective. Ce genre de critiques de la Shiv Sena, d'ailleurs plus ou moins visiblement enracinées dans des conceptions chrétiennes ou musulmanes de la pratique religieuse -cette forme de foi, qui suppose la **séparation** d'avec le Créateur, n'est pas une donnée centrale chez les hindous-, tend cependant à réduire la partie au tout, en méconnaissant profondément l'enracinement de l'ensemble de l'organisation dans des pratiques religieuses. Elles sont authentiques et représentatives de son époque comme de ses milieux d'insertion. Pour comprendre ce qui se passe à ce propos, il faut d'abord souligner que la Shiv Sena ne s'insère pas dans une seule tradition religieuse, mais dans plusieurs courants, variété procédant assez normalement de la grande cité et de ses brassages. Dans certaines circonstances, cette multiplicité est admise et même encouragée. Il semble cependant qu'elle devienne de moins en moins riche, porteuse de possibles, avec le temps. Ensuite, les pratiques et les sentiments religieux reliés à des

---

trop loin la comparaison. Il reste enfin à savoir si fascisme et nazisme peuvent servir de catégorie d'analyse politique après l'usage intensif -et légitime à notre sens- qui en a été fait comme métaphore, insulte ou symbole.

traditions établies sont placés en permanence en position d'interférence avec des pratiques et des objets 'quasi religieux', issus de l'expérience présente, des constructions de la Shiv Sena ou des débris de l'aventure 'moderne' que cette dernière se retrouve à gérer. Des combinaisons ou des créations d'**hybrides** plus ou moins contrôlées s'opèrent donc en permanence entre les deux séries de références religieuses et parareligieuses, dans le cadre de l'organisation et dans les milieux où elle évolue. La Shiv Sena et le religieux s'autonomisent enfin, ce qui veut dire que les interférences et les évolutions internes aux catégories du religieux se produisent selon leurs propres normes et dans des champs particuliers à l'intérieur même de l'organisation. Certaines dynamiques à l'oeuvre à ce niveau influent sur la Shiv Sena sans que les cadres et les chefs paraissent désireux, mais aussi capables d'intervenir.

La pratique religieuse du mouvement s'enracine d'abord dans la culture religieuse populaire qui développe un ensemble de cultes familiaux, aux fortes racines rurales, articulées autour de pratiques de pèlerinages et de petits sacrifices rituels (*puja*). Les idéologies, variables, sont dominées par une tonalité piétiste et par une très forte influence de la religion d'effusion (*bhakti*) qui ouvre les portes du sacré à tous sans distinction de caste<sup>(146)</sup>, en relation à l'authenticité du sentiment. Il s'agit d'une pratique dense, rythmée par les saisons et les fêtes locales, où la croyance, la foi personnelle, tiennent une place importante. Différents groupements organisés de religieux (lettrés, moines, errants, etc.) évoluent dans le cadre de ce courant qui semble dominer la pratique religieuse populaire (non-brahmane) de l'ensemble du Maharashtra. Ils sont présents jusque dans les quartiers ouvriers de Bombay, dans le cadre de relations 'rururbaines' continues. Cette tradition vivante est née au XII<sup>e</sup> siècle dans le centre du Maharashtra avec une série de grands saints, dont quelques brahmanes, qui ont laissé des écrits importants et fondé des centres de pèlerinage qui demeurent très actifs. Au début de sa carrière politique, l'urbain moderne, le sceptique Thakré a laissé à plusieurs reprises échapper des remarques désobligeantes vis-à-vis de la tradition des saints de la *bhakti*, qualifiée par exemple de "religion des bonnes femmes". Il a cependant rapidement édulcoré sa critique face aux protestations des cadres et des militants des quartiers populaires. Avec ses textes écrits en marathi et son enracinement profond dans les campagnes maharashtriennes, la religion des saints *bhakta*, qui fut partiellement celle de Shivaji, a par ailleurs tout ce qu'il faut pour satisfaire un régionaliste. Depuis 1985, il n'a plus jamais été question de

---

146 Celui qui est tombé au plus bas dans le cadre des hiérarchies rituelles de l'échelle karmique peut se racheter grâce à des pratiques adéquates centrées sur la dévotion envers un aspect de la divinité. Les traditions centrales de la *bhakti* ne sont pas dirigées contre la hiérarchie de caste, mais elles permettent de la relativiser.

considérations dépréciatives, qui contenaient peut-être aussi le mépris relatif d'un shivaïte (athée, penchant pour Shiva, lié à la création et à la destruction) pour des courants plutôt 'vishnuites' (Vishnu représente le principe de continuité). L'organisation courtise aujourd'hui presque systématiquement, en adoptant des styles variables, les *boas* (sortes de prêtres) et les *sanyasin* (renonçants). Depuis 1992 Thakré a pris l'habitude de faire des discours à Pandharpur, foyer très actif de la *bhakti* dédié au saint maharashtrien Tukaram (XIII<sup>e</sup> siècle) pendant que les *shakha* organisent des voyages en autobus vers les centres de pèlerinage. C'est la figure de Sai Baba, infiniment populaire sur les trottoirs de Bombay, qui a le plus longtemps choqué les idéologues de la Shiv Sena. Ce renonçant quasiment contemporain (1835-1918) s'est en effet fait remarquer par une attirance profonde pour un islam marqué par le soufisme. Il a longtemps prêché dans une mosquée. La pression populaire a été la plus forte. On trouve le portrait de Sai Baba dans de nombreux *shakha*. L'exemple du saint maharashtrien est d'ailleurs parfois utilisé par les propagandistes avertis pour illustrer les idéaux de Savarkar selon lesquels l'esprit de la terre (la nation) reste "hindou" quoiqu'il arrive. S'il doit tout marquer de son emblème, la croyance religieuse devient une affaire privée et le fait que Sai Baba ait chanté le nom d'Allah n'a aucune importance.

La 'grande tradition' brahmane, ou plutôt sa reconstruction au XIX<sup>e</sup> siècle sous égide ou en réaction aux Britanniques a fortement influencé le RSS et le BJP. Elle constitue, avec ses inflexions variables, des points d'ancrage plus secondaires dans la Shiv Sena. Leur rôle est cependant notable dans la construction politico-religieuse, mais aussi organisationnelle de la Shiv Sena. Thakré, de caste prabhu-kayashtha n'avait pas au moins au début, une haute opinion de la 'Tradition brahmane'. Cela transparaissait dans ses discours. Il paraît simpliste de faire dériver cette tendance de la centenaire rivalité brahmane-kayashtha. Il semble plus pertinent d'insister sur la personnalité de son père, réformateur social farouchement opposé à la valorisation de la caste. Cette rivalité fut certes un élément fondamental de la politique à Bombay et dans tout le Maharashtra. Thakré abhorre cependant toutes les traditions contraignantes, rivalités bien régulées comprises. Il s'est par ailleurs associé avec des brahmanes et des gens de toutes castes pour diriger son organisation. Si le vieil antagonisme n'y est pas défunt il apparaît particulièrement atténué à la Shiv Sena. En fait de brahmanes et de leur 'tradition', le "dirigeant suprême" avait plutôt tendance à leur reprocher d'avoir "divisé et affaibli" la nation tout en représentant une perception des choses "arriérée" et incapable de bouger. Les autorités religieuses traditionnelles comme les *sankaracharyas* et les lettrés sanskritisants (*pandit*) sont en revanche fréquemment critiqués par les cadres et les militants. Ils ne répondent pas à des consignes en ce faisant. Ils expriment, en l'accusant souvent, la sensibilité de leurs

milieux sociaux qui n'aiment ni les riches ni les fainéants (stéréotypes locaux du brahmane). Les brahmanes sont cependant indiens et hindous. Ils reçoivent à ce titre le respect des *Shiv Sainik*. Thakré est enfin fort impressionné -ou du moins doit-il le laisser paraître- par la geste de Shivaji dans laquelle des brahmanes jouent des rôles essentiels et positifs. L'exemple guerrier de la dynastie brahmane des Peshva de Pune, qui maintint puis étendit l'empire de Shivaji au XVIII<sup>e</sup> siècle, contrebalance par ailleurs à ses yeux et à ceux des idéologues de l'ancienne génération de *Shiv Sainik* la faiblesse et la médiocrité d'autres brahmanes. L'oeuvre de Tilak (qui introduisit le festival de Shivaji en 1895), les théories de Savarkar sont considérés comme des acquis positifs, parfois objets d'une grande déférence, par la plupart des dirigeants instruits. Tous deux étaient brahmanes. Les milieux populaires de basses castes de l'organisation en jugent d'ailleurs souvent autrement mais on les laisse dire. Thakré semble, comme beaucoup de gens de son parti, fasciné et irrité par les gens et la culture de haute caste. Il s'est précocement entouré de jeunes membres des groupes de statut rituel élevé (S. Joshi et M. Joshi par exemple). Il y a beaucoup de cadres et d'élus de haute caste à la Shiv Sena, mais ils ne jouent pas de rôle religieux particulier. Dans l'ensemble de la société urbaine, les brahmanes tendent à se retrancher derrière l'idéologie du mérite individuel et le masque de la classe moyenne. Il sont nombreux à voter pour le BJP et le Congrès.

Le réformisme religieux des basses castes forme un autre ensemble de références religieuses. Il a la particularité d'être expressément politique. Il ne suscite pas l'unanimité dans la Shiv Sena. S'il n'est pas situé au centre des systèmes de représentation collective, comme Shivaji, il est assez important et répandu pour constituer une source de légitimité. Il se réfère autant à des utopies sociales qu'à des tendances religieuses, ces dernières étant souvent subordonnées aux premières. L'influence du réformisme de basse caste se traduit par la référence marquante des cadres et des militants à J. Phulé et aussi, dans des cas moins nombreux, mais cependant remarquables, au Dr Ambedkar. La critique acerbe que les dirigeants, surtout Thakré, adressent au co-rédacteur de la Constitution de l'Inde cohabite avec sa valorisation. Cela semble d'abord dû à l'extrême populisme d'une organisation qui prend en compte les situations locales et laisse les chefs de branches libres de faire régner l'ambiance qui leur convient dans leurs 'fiefs'. La valorisation d'Ambedkar persiste malgré les accrochages répétés, de plus en plus graves, que la direction de la Shiv Sena a avec ses héritiers politiques. Dans les *shakha* on vous explique que Phule et Ambedkar sont des personnalités 'maharashtriennes', assurées à ce titre d'une considération certaine(147). Les tensions avec les *mahar*,

---

147 Son portrait trône par exemple dans des *shakhas* de Yogeshvari, Govandi et Dharavi. Toutes les notations reprises ici proviennent de l'observation directe.

qui forment le gros des 'adorateurs' d'Ambedkar, sont fréquemment dues à la perspective de voir une section de Maharashtraiens, dont personne à la Shiv Sena ne conteste jusqu'à présent, le caractère "national" (patriotique et 'culturellement correct'), échapper à son emprise. Comme tout ce qui touche à l'inféodation et à l'appartenance, c'est un sujet sensible. Le réformisme de basse caste apparaît cependant édulcoré quand il est interprété par les cadres de la Shiv Sena. On y idéalise une société juste et sans caste, correspondant à la sensibilité dominante de l'organisation en la matière. Tout ce qui pourrait "diviser la nation" (la liaison entre le bas statut et l'oppression de classe, souvent faite par les groupements *dalit*) est en revanche éliminé, alors que l'on tente d'éluder ce qui s'est localement cristallisé sous le nom de rationalisme 'à l'occidentale' et l'influence chrétienne qui imbibent nombre de courants émancipateurs. On évoque en revanche très fréquemment et sans complexe la 'dignité' des groupes de bas statut en insistant sur leur appartenance de plein-pied à l' 'hindouité' (le sentiment d'appartenance), peut-être plus encore qu'à "l'hindouisme" (*hindu dharma*). Des croyances et des pratiques religieuses spécifiques des basses castes se trouvent cependant ouvertement, mais sectoriellement, valorisées et prises en charge par l'organisation. Plus que les *mahar*, fortement organisés par la mouvance du Parti républicain de l'Inde (ambédkariste), ce sont les castes artisanes (charpentiers, pêcheurs, forgerons, potiers) qui reçoivent le soutien politico-religieux de la Shiv Sena jusque dans leurs pratiques les plus 'déviantes' à côté des pêcheurs (*koli*) et de certains groupes de très bas statut rituel comme les *mang* (cordiers, fabricants d'alcool) ou les *chambhar* (gens du cuir).

Les réalités parareligieuses que les *Shiv Sainik* placent sur un piédestal ne sont pas nombreuses. Elles semblent cependant capables de transformer tout ce qu'elles approchent. Il y a d'abord le **mouvement et la puissance**, incarnés d'abord par le tigre rugissant, dont l'importance symbolique est illustrée par un grand nombre de rituels d'organisation. Ces entités abstraites sont reliées aux symboliques hindoues, de la 'Grande tradition', en opérant des choix dans l'immensité du panthéon, en préférant notamment les représentations 'shivaites' (action, création, destruction) aux formes, aussi populaires, des cultes vishnouites (principe de préservation et continuité). Les relations avec les symboliques de la *sakti* (l'énergie féminine des dieux) est aussi évidente. Il ne faut cependant pas s'y tromper: le gout immodéré pour les grosses motos, les flots de décibels, les camions et les parades de masses, manifestations de puissance que la Shiv Sena peut s'offrir, appartiennent à des univers de masses industrialisés et se raccordent de manière centrale aux mythologies implicites, parfois aux rhétoriques explicites, de la 'modernité'. Elles imposent très vite leurs normes primaires, en plaçant les brutes mécanisées au centre de la scène à la place des saints

renonçants qui accumulaient la puissance goutte à goutte par les macérations mais aussi par la pensée. Les continuités logiques et les rémanences culturelles ne paraissent pas suffisantes pour placer la Shiv Sena dans la tradition des faiseurs de rituels et des autres éléments de culture hindoue aux prises avec la problématique de puissance. La puissance ne se trouve en effet pas seulement incarnée de manière nouvelle et volontiers technicienne. Elle est aussi transformée par l'usage quasi exclusif des dynamiques de masse. Il ne s'agit nullement de s'en servir pour préserver 'l'ordre socio-cosmique' (*dharma*). C'est à son corps défendant, en portant constamment leurs négations, que la Shiv Sena se fait l'agent de traditions. La raison agissante, cette puissance maîtrisée selon des catégories particulières, dispose d'un capital de popularité chez une partie des cadres. Elle n'est cependant pas l'objet d'un culte d'organisation. Le culte de la puissance moderne imbibé par contre l'ensemble des manifestations religieuses de la jeunesse. Il semble contribuer à vider de leur contenu spéculatif et philosophique les manifestations qu'il encadre ou inspire, au profit de rituels de masse, stéréotypés et brefs. Ils se multiplient d'ailleurs, avec des inflexions encore assez sensibles, dans tous les milieux sociaux.

A côté du culte de la puissance, la **sacralisation de la nation** forme le second niveau des réalités para-religieuses. Elle est infiniment plus complexe que le rapport à la puissance car il se raccorde à des traditions historiques multiples et en perpétuelle recomposition. L'héritage du mouvement de 'renaissance culturelle' hindoue commencé au XIXe siècle dans les milieux de haute caste au contact du colonisateur est en miettes dans les milieux de la Shiv Sena. La plupart de ses débris sont cependant encore capables de produire des interférences avec les pratiques religieuses et l'ensemble des représentations de l'organisation. La légende de Shivaji, telle qu'elle est présentement vécue et interprétée, fait partie de ce registre. 'L'empereur (*padshah*) marathe' est fêté le 3 mai (en fait dès le premier mai) à l'égal des divinités les plus importantes et quasiment de la même manière. Il faut cependant aller jusqu'au Bengale et vers les prêcheurs érudits de l'*Arya Samaj* (assez active à Bombay) pour trouver toutes les sources de la divinisation de la nation, le discours quotidien de l'État (prétendument 'séculariste') ajoutant sa pierre à un édifice constamment rebâti. Si la Shiv Sena pratique souvent la surenchère à ce sujet, faisant de Shivaji un héros national et des dieux hindous les garants de la combativité d'un peuple, c'est peut-être parce qu'elle chevauche des ambiguïtés, qui peuvent s'enfler jusqu'à constituer des gouffres. Nombreux sont les militants qui ont rejoint la Shiv Sena, espace politique 'en creux', afin de s'opposer à leurs proches voisins, états frontaliers du Maharashtra, employés qualifiés tamouls ou simplement migrants venus des campagnes proches de Bombay. La 'déité nationale' que l'on veut adorer n'a donc pas de

frontières fixes. Ce ne serait pas grave au regard de certaines perspectives hindoues rompues aux mouvances des identités complexes. Cela devient fort déstabilisant dans le cadre des idéologies modernes de la nation, même culturelle. L'influence s'aggrave encore dans le climat général d'impuissance et d'incohérence qui baigne la Shiv Sena. **La nation transcendée** a infiniment varié au cours de l'histoire de la Shiv Sena, partant du Bombay métropolitain (sortir des frontières de la municipalité ne fut envisagé qu'en 1967) pour s'enfler jusqu'à englober le sous-continent, "du Cachemire à Kanyakumari", et allant même, sur les affiches de certains calendriers, à inclure l'actuel Pakistan, le Bangladesh et la Birmanie, voire l'Indochine, l'Afghanistan et l'Indonésie. Les délires de cadres *Shiv Sainik* des branches extérieures sont beaucoup plus 'impérialistes', allant jusqu'à inclure le monde entier. Ce chauvinisme qui s'outré et devient universel par une sorte de 'processus cannibale', symbolise certainement l'ouverture sur le monde telle qu'elle est permise à ce type d'élites subalternes frustrées. Comme processus peu maîtrisé, il a cependant gêné de nombreux militants et fait de la précieuse **religion nationale** un sujet dangereux au plan interne et par ailleurs porteur de nombreuses fuites en avant dans le militantisme forcé.

C'est dans la sacralisation de la **communauté** que les *Shiv Sainik* retrouvent souvent un point d'équilibre, parce que c'est l'un des rares niveaux où l'organisation dispose de moyens d'intervention permettant brièvement à ses membres déstabilisés de prendre leurs fantasmes héroïques pour des réalités. Il est instable car cette tendance ouvre presque toujours sur des crises politiques. La 'communauté' est une chose infiniment mouvante en Inde où les niveaux d'appartenance (sang et rang, sorte, espèce et simple groupe) sont particulièrement multiples. Malgré la référence de certains de ses dirigeants à Savarkar, la Shiv Sena, ne développe pas à propos de la "communauté hindoue" les définitions précises, quoique évolutives à long terme, que les cadres du RSS ont mis au point. Le 'communautaire', le *communalism* (148) des polémiques d'aujourd'hui, a par ailleurs une histoire plus que centenaire. Il paraît judicieux d'en faire le point de rencontre paradoxal et ambivalent des représentations et de la puissance moderne avec la fossilisation ou le durcissement d'idées et d'expériences tirées des sociétés a-modernes, où la multiplicité des appartenances collectives complexes définissait la personnalité. C'est aussi un héritage de l'histoire, notamment un sous-produit des

---

148 Le terme anglais '*communalism*' est aussi vague que les références françaises à la communauté. En hindi, il est traduit par trois groupes de mots qui font référence au fanatisme religieux (*dharmanand*), à l'espèce-appartenance (*jativadi*) et à la propension à opérer des discriminations dans l'ensemble social (*bhedbhav*).

logiques sociales et des modes de gouvernement impériaux(149). En Inde contemporaine le projet 'communautariste' consiste de plus en plus souvent à bâtir des cohérences et unifier les appartenances collectives, en articulant la personnalité autour d'un niveau privilégié, unitaire et simplifié. Il autonomise le **sentiment d'espèce** contenu, entretenu mais aussi assujéti dans l'idéologie de caste. C'est fréquemment quand la multiplicité et l'imbrication des référents communautaires (alors 'dépolarisés') deviennent inviables, démodés ou insupportables que s'affirment de manière concommittante et concurrente les **monstres communautaristes** (l'État fusionnant avec une communauté unique), le nationalisme (les masses et l'État dans le cadre de mythistoires 'laïcisés' ou non) et des individualismes plus ou moins destructeurs. Le surgissement identitaro-politique et symbolique de **l'ensemble global** des hindous, inconnu jusqu'au XIXe siècle comme simple dénomination sans parler d'en faire une parodie des nations modernes, fait partie de processus au bout desquels la Shiv Sena se situe. Elle n'en a contrôlé ni la genèse ni les développements. Leur résultat le plus voyant est que dans la société indienne, -certainement pas seulement hindoue- contemporaine, le sentiment et la croyance religieuse ne se séparent jamais de la problématique d'appartenance. La sacralisation de la communauté apparaît dans ce contexte comme une tendance courante et quasiment fatale. Elle s'accompagne d'une simplification de la religion. En Inde contemporaine, la problématique d'appartenance n'est cependant nullement réduite aux grandes polarisations confessionnelles. Elle assume au contraire, grâce aux caractéristiques spécifiques de la pratique socio-religieuse en Inde durant les siècles passés, mais aussi en relation à l'évolution récente des champs politiques et identitaires, une importante mesure de complexité et de variabilité.

Le surgissement impétueux et mouvant de la caste en politique, qui met en danger les grands communautarismes 'para-nationaux' ou transnationaux (plus souvent musulmans) autant par concurrence que par expression de la différence, est le témoin de ces évolutions ambiguës. La Shiv Sena intervient au moment où les constructions communautaires ont produit d'innombrables identités sectorielles et durcies, souvent interconflictuelles. Elle se développe aussi au moment où ces constructions, qui pallient les défaillances de l'État et se nourrissent de ses faiblesses, sont toutes mises en danger par les tendances à l'atomisation sociale, le développement brutal d'une économie de marché dualiste ou fragmentée et la poussée incontrôlée des désirs. Dans ces conditions, il paraît aux *Shiv Sainik* plus urgent et difficile que jamais de promouvoir une ou plutôt **des** religions de la

---

149 La présence d'une problématique communautariste 'soeur' de celle qui foisonne en Inde dans les anciennes possessions et notamment aux franges de l'ancien Empire ottoman (Liban, ex Yougoslavie) est à ce propos éclairante.

communauté. Ils ont 'voyagé' sur de trop nombreux niveaux de la dimension communautaire, des clans *maratha* aux alliances de castes antibrahmanes, de l'ensemble hindou à la nationalité indienne (musulmans compris ou exclus). Ils n'ignorent aucun des moyens d'user de sentiments communautaires extrêmement vifs et faciles à polariser pour agiter le champ politique. Ils subissent parfois à leur corps défendant les effets des loyautés de groupe et des cultes adressés aux communautés dans l'univers de la grande cité moderne. Ces cultes influencent aujourd'hui l'ensemble de la sphère religieuse. En tentant de les unifier, ils se mettent toujours partiellement en cause. En les laissant se multiplier, ils se condamnent aussi à l'impuissance. Les tentations de fuites en avant sont d'autant plus prégnantes que la pratique communautariste de la Shiv Sena doit toujours compter avec la valorisation en son sein des actes héroïques. Ces derniers mettent en cause tout intérêt et toute pratique au niveau collectif à côté des poussées bourgeonnantes d'un affairisme sans principe pour lequel la loyauté communautaire compte moins que la quête acharnée du profit.

**L'organisation** se voit enfin placée au carrefour de la communauté et de la nation. Elle atteint parfois à ce titre le statut d'élément para-religieux. Le rapport des *Shiv Sainik* à leur partimouvement n'est cependant pas aussi absolu ni dévotionnel que celui des militants du RSS au *Sangh*. C'est peut-être que la Shiv Sena se trouve trop fortement appropriée par ses militants (on dit toujours "notre Shiv Sena") qui la traitent d'une manière très familière. Les *shakha* ont presque partout quelque chose de familial. Il semble aussi que l'implication continue de l'organisation dans des actes souillants et des atrocités, que nombre de militants et de plus nombreux sympathisants reconnaissent à leurs heures, entrave l'expression d'une sacralisation. Certes on rencontre souvent des militants de base qui affirment qu'ils se feraient "trancher la gorge pour B. Thakré" (150). Ce ne sont pourtant souvent que des manières de se mettre en valeur. Le concept même d'organisation est l'objet de sentiment ambigu. On le soupçonne de porter avec lui une bureaucratie fort dépréciée. Cela pourrait expliquer partiellement pourquoi les rituels des militants et les embryons de théorie des cadres évitent souvent de sacraliser la Shiv Sena. Enfin, l'importance du chef éclipse le mouvement. Ce chef est l'objet d'un culte certain. Ses portraits occupent les murs des *shakha* en compagnie de Shivaji, des déités hindoues majeures (Durga, Ganesh) et des héros nationalistes. L'anniversaire de Thakré est fêté le 23 janvier presque sur le même plan que les grandes fêtes hindoues ou l'anniversaire de Shivaji. A ce niveau, il paraît difficile, si l'on prend en compte les discours ambivalents des militants et des proches, de faire de cet ensemble de pratiques valorisant le chef une dimension para-religieuse.

Il n'existe finalement pas de projet ou de doctrine religieuse de la Shiv Sena. Elle n'a jamais élaboré de principes ni disposé de savoirs assez cohérents pour mettre en oeuvre une pratique structurée à ce propos, comme l'ont tenté, avant d'apparemment échouer quand le mouvement d'Ayodhya les a emportés et dépassés, les militants du RSS. Les attitudes de l'organisation vis-à-vis du syncrétisme religieux et son mode d'intervention en direction de la religion populaire contemplative sont révélateurs à ce propos. Le syncrétisme hindomusulman est profondément implanté en Inde, avec des inflexions multiples, particulièrement au Maharashtra. Il se concrétise notamment par le culte que des hindous rendent aux *dargah*, tombeaux de saints musulmans qui occupent une place fort notable dans la carte religieuse des quartiers populaires de Bombay. Le culte des *dargahs* est un enjeu depuis que des musulmans et des hindous s'étrépent dans les villes, mais il est devenu récemment une pomme de discorde particulièrement remarquable. Des dizaines de lieux saints de ce type ont été détruits ou souillés lors des émeutes de 1992-1993 à Bombay(151). De nombreux profanateurs ne réagissaient pas à des mots d'ordre de la Shiv Sena. Ils poussaient simplement au bout de leur logique certains arguments de la propagande de l'organisation. Des *Shiv Sainik* furent souvent en tête des groupes furieux qui détruisirent les *dargah*. L'attitude des assaillants était extraordinaire: ils donnaient l'impression de se détruire eux-mêmes. Moins nombreux, mais cependant remarquables, des cadres de la Shiv Sena proclamèrent à la même époque que les os des saints hommes (contenus dans les tombeaux) étaient une expression du "génie de la terre nationale". Ne vit-on pas le chef du *shakha* 84 de Mahim apposer une guirlande de fleurs sur le petit tombeau de saint musulman qui se trouve en face de la porte de son local au plein coeur des émeutes et protéger l'édifice contre la colère de certains jeunes(152)? L'existence de plusieurs autres exemples de ce type, où sincérité et déchirements ont leurs places à côté du calcul politique, montre le peu de consistance ou l'ambiguïté évolutive des positions de la Shiv Sena en matière de religion. Les jeunes musulmans, outrés par l'affaire d'Ayodhya, bien souvent en proie à leurs propres poussées 'communautaristes', refusèrent d'ailleurs souvent eux-mêmes l'accès des hindous à leurs lieux de culte, mettant d'une autre manière un terme à des siècles d'acculturation. La pratique de la Shiv Sena en matière religieuse paraît particulièrement bien illustrée par une sorte de 'non-intervention active', une attitude par ailleurs repérable à de nombreux autres niveaux de sa pratique. Elle consiste à laisser se développer des mouvements que l'on a impulsé ou simplement senti

151 En janvier 1993 le *dargah* de Lalbag, au coeur du quartier textile a été notamment rasé jusqu'au sol

152 Observation directe, 9 janvier 1993.

venir, en gardant un contrôle minimal, parfois extrêmement ténu, sur les événements. Il s'agit ensuite de **capitaliser** politiquement leur impact, avec un opportunisme plus ou moins forcé.

Si l'on met de côté la pauvreté réflexive de la pratique *shiv sainik*, l'impossibilité de faire de cette dernière un ensemble unifié, la centralité de ces attitudes d'attentisme intéressé explique pourquoi l'organisation n'a jamais sérieusement critiqué les éléments peu susceptibles de mobilisation 'virile' de l'ensemble religieux hindou. Un cynisme manipulateur se mêle au profond sentiment de l'ambivalence des réalités dans la société contemporaine et au pragmatisme populiste. L'action peut surgir du renoncement et la puissance de l'impuissance. Depuis les événements d'Ayodhya et les émeutes de Bombay, de nombreux *sannyasin* soutiennent la Shiv Sena. Dans des centaines de temples de bord de rue, on lit *Saamna* bien avant la *Bhagavat Gita* (passage de l'épopée Mahabharat qui traite de l'action). C'est cependant en plaçant l'accent sur les perspectives d'hygiène urbaine, en mettant en avant des projets de rationalisation de la société et en diffusant avec vigueur des modèles de comportements qui ridiculisent ou plus profondément, 'déréalisent' les attitudes renonçantes et la mendicité que la Shiv Sena, au côté de toutes les forces modernistes, mine les fondements de ces pratiques populaires. Le syncrétisme hindo-musulman est une donnée générale qui ne se limite pas aux *dargah*. Toute la culture de l'Asie du Sud fut et reste, à des titres divers et des circonstances changeantes, hindo-musulmane. Cela explique les traumatismes, infligés à soi autant qu'à l'Autre, que peuvent susciter les tentatives de 'purification culturelle'. Ces dernières ne sont nullement le monopole des nationalistes hindous. Pour prendre un exemple éclairant ce sont les gouvernements 'laïques' du Congrès qui ont entrepris de 'raffiner' les langages populaires, où les mots arabes, persans et sanskrits interféraient depuis des siècles, pour construire des idiomes purifiés, 'indigénisés' et surtout sankritisés. Personne ne comprend le jargon de la télévision d'État. Tout le monde comprend les films en mélange ourdou-hindi diffusés depuis Bombay. Le résultat de ces volontarismes bureaucratiques et de haute caste a été surtout la progression irrésistible de l'anglais parmi les classes dirigeantes et même certains milieux populaires.

Cette absence de projet, cette disponibilité qui s'enracine à la fois dans le populisme et dans la logique du 'mouvement avant tout' est sans doute ce qui fonde l'impact religieux d'une organisation qui n'intervient généralement pas directement dans le domaine des croyances et des rituels. Elle influence inégalement la scène en infléchissant les réalités existantes, introduisant des ambiances évolutives, peu gérées et souvent ingérables, plutôt que défendant des positions et prenant parti sur des dogmes. Dans ces perspectives, l'impact des *Shiv Sainik* sur la société paraît difficile à mesurer. Il est considérable lorsqu'il est en phase avec les grandes évolutions

sociales, les transformations du champ politique et surtout, peut-être, les évolutions des systèmes de représentation et les configurations symboliques. La contemplation des représentations divines (*darsan*), est l'un des moments essentiels de création du sacré dans les cadres hindous. Une espèce d'énergie semble circuler entre les assistants et les images. Le groupe les charge de sacré en même temps qu'il s'affirme comme entité transcendante. Le *darsan* ne semble pas prédisposer à l'action. On n'a cependant jamais critiqué ce genre de pratiques à la Shiv Sena. Les *Shiv Sainik* en ont simplement inventé de nouveaux genres et diffusé de nouveaux styles. La contemplation du chef ou des symboles de l'organisation, certes supposés apporter la force et non la béatitude ou la chance, copie de manière évidente certaines cérémonies religieuses. Ce sont très souvent les militants et les électeurs, plutôt que les cadres imbus de principes modernistes, tendus vers la quête du pouvoir et fréquemment crypto-rationalistes, qui favorisent ce genre de compromis. Prendre au 'peuple' pour rendre au 'peuple' est la base du 'culturo-populisme' de l'organisation. Depuis quelques années cependant, les grands *darsans* de la Shiv Sena sont concurrencés par la télévision (*durdarsan!*), qui induit ou conforte une passivité redoutable pour une organisation qui valorise le mouvement et l'initiative. Elle ouvre peut-être aussi un nouveau champ aux capacités d'intervention imaginaires et aux configurations symboliques de la Shiv Sena. De nombreux cadres se plaignent de l'impact démobilisateur du média électronique mais ils n'envisagent nullement de se décoller de leur récepteur. La Shiv Sena sera-t-elle dévorée par une 'économie du désir' et des manipulateurs de fantasmes plus puissants que sa construction rudimentaire et fragile? La représentation des choses par le média de masse électronique phagocyterait définitivement les réalités dont l'organisation s'occupe. La pratique socio-religieuse retournerait à la case départ après un formidable procès de simplification et de 'primitivisation'?

Les *Shiv Sainik*, surtout dans la famille et au niveau local, ont en revanche 'de la religion', avec toutes les nuances que ce terme peut recouvrir dans l'Inde urbaine contemporaine. Beaucoup vivent avec force et sincérité des sentiments religieux profonds, aux expressions encore très diverses, qu'ils placent sans conteste au centre de leur systèmes de valeurs. L'organisation n'en participe pas moins, de manière parfois exaspérée, à l'évolution de l'ensemble des pratiques religieuses vers une schématisation, non plus une réforme, portant certaines pratiques vers l'extinction pendant que d'autres occupent le premier plan. L'énorme importance acquise par les grandes *puja* (sacrifices rituels et festivités annuelles en l'honneur d'un déité) dans les cités indiennes contemporaines n'est pas une création de la Shiv Sena. Elle a hérité encore une fois d'un héritage dont les racines sont à situer à la fin du XIXe siècle, dans le processus d'affirmation des

communautés comme éléments sécables de l'ensemble social. Parfois précocement associées au mouvement nationaliste, ces *puja*, incarnations d'une pratique de groupes enracinée dans les quartiers et les métiers, sont restées longtemps sous la coupe des notables. Elles étaient influencées par les configurations de caste. C'est la scolarisation qui les a fait exploser après l'indépendance en multipliant à l'infini leurs centres d'initiatives et en faisant passer leur organisation entre les mains de jeunes sans expérience, imbus de frustes idéologies égalitaires. La grande fête de Ganapathi (*ganesh*), au mois de septembre est organisée à Bombay par plus de 10000 comités de *puja* répertoriés, dont la majorité semble contrôlée par des jeunes gens scolarisés(153). La pratique de masse s'enracine dans de nombreux petits groupes, garants de son caractère vivant, mais ces derniers évoluent vers un style de plus en plus uniforme. Le mouvement était déjà bien avancé quand la Shiv Sena est arrivée. Cette dernière a fait tous les efforts pour l'accentuer et s'en servir comme relais de son implantation politique. Elle a favorisé les jeunes, plaçant les comités de *puja* au rang des initiatives qu'il convenait de promouvoir dans le cadre de sa valorisation de l'action. Elle a induit la 'modernisation' et la standardisation des *puja*, aujourd'hui invariablement sonorisées avec de la musique disco et de gros hauts parleurs. En 1992, un cadre dirigeant (P. Navalkar) s'est vanté de contrôler "70%" des comités de *puja* du Ganapathi. L'organisation a en outre multiplié les occasions de *puja* de masse, en systématisant les fêtes de Shivaji et en introduisant le style de masse dans d'autres occasions (*makarsankranti*, etc.). Ressemblant sous certains aspects aux carnivals brésiliens, les *puja* urbaines indiennes contemporaines, à situer entre l'émeute, le rituel et le défilement de masse, ont aussi parfois tendance à incarner des répétitions de guerre civile. Les quartiers musulmans se ferment durant les grandes fêtes hindoues, redoutant les provocations liées au passage de processions, et inversement. Les échauffourées se multiplient malgré une mobilisation policière toujours plus intense. On comprend l'intérêt qu'une organisation vivant de la provocation et de la mobilisation comme la Shiv Sena peut trouver dans ces moments particuliers de la vie sociale.

Les *puja* de masse sont depuis leurs origines associées au rapport à l'espace urbain, les pauvres en majorité et les migrants en particulier connaissant à ce sujet une situation de pénurie permanente, qui n'est égalée que dans les anciens quartiers commerçants. Elles ont permis de marquer les positions des 'communautés' en voie d'affirmation en associant la 'géographie du sacré' à la stabilité des ensembles sociaux. Elles ont exprimé des variations dans l'organisation des ensembles

---

153 Heuzé, G. 1995. Cultural-populism. The appeal of the Shiv Sena in *Bombay*, *metaphor for a metropolis*, édité par S. Patel et A. Thorner, Bombay: Oxford University Press.

socio-religieux. Elles ont aussi porté des tensions et des revendications distinctes des préoccupations religieuses en usant aussi bien de l'idiome du statut rituel que de celui de l'antériorité (l'ordre d'arrivée en un endroit donné). Depuis l'indépendance, le développement de la Shiv Sena ayant beaucoup accentué cette tendance, elles ont cependant tendu à exprimer des rapports de forces de manière de plus en plus brutale. Les considérations de rang (ritualo-brahmaniques) et les perceptions en terme de droits liés à l'antériorité d'implantation s'effacent peu à peu au profit d'une perception immédiate de la capacité d'intervention des groupes. Dans ces conditions, la *puja* adopte des allures de mobilisation générale. Elle s'exaspère de plus en plus autour de symboles guerriers, comme les drapeaux safran de la Shiv Sena (le *bhaghva dvaj* de Shivaji) ou le drapeau vert des jeunes musulmans. C'est souvent durant les *puja*, à la faveur de l'apparent désordre qui envahit la ville, que l'on ose provoquer l'adversaire et transgresser les limites usuellement admises. On peint des dessins ou des slogans provocateurs. On placarde des portraits jusque sur les murs des mosquées. L'usage de procédés sonores d'occupation de l'espace tient un rôle croissant dans la relation des *puja* de masse avec les enjeux spatiaux. Des musiques<sup>(154)</sup> et parfois des pétards sont utilisés pour ce faire. La politisation des *puja* n'est pas nouvelle. Elle a cependant connu des sommets avec la Shiv Sena, le plus souvent aux prises avec la minorité musulmane, qui use des mêmes moyens pour marquer et sacraliser ses 'territoires'. Seul le rituel central, une partie minuscule de la grande fête populaire, s'enracine dans chaque culture religieuse.

L'affaire des hauts-parleurs de mosquée et de la prière du vendredi est un prolongement un peu spécifique des tensions liées à l'occupation communautaire de l'espace. Les mosquées reçurent le droit de s'équiper de haut-parleurs en 1978, à l'époque du *Janata Party* (1977-1980). Cette mesure reçut l'aval du BJP, membre éminent de la coalition alors au pouvoir, qui semble avoir été soucieux de montrer qu'il n'avait pas de "préjugé antimusulman". Les années 1980 furent marquées par un vif regain de la pratique religieuse de 'la minorité'. Les mosquées s'avérant trop petites, des foules commencèrent à bloquer les rues à l'occasion de la prière du vendredi. Pendant cette période la direction de la Shiv Sena hésita entre des négociations avec la Ligue musulmane et la dénonciation des "privilèges de la minorité": cette dernière "s'annexait l'espace public comme au Pakistan" et les ouvriers "ne pouvaient plus prendre de repos<sup>(155)</sup>" à cause des hauts-parleurs. En décembre 1992, après la première vague d'émeutes, la direction du mouvement décida d'user du thème pour relancer la tension et préparer la revanche contre les

154 Tout *commence* en chansons, c'est l'inverse de la France!

155 Entretiens avec des chefs de branches, décembre 1992.

musulmans de la ville. On appela les militants à des grandes cérémonies autour des temples. Des milliers de *Shiv Sainik* barraient les avenues en transformant les cérémonies du feu (*arti*) en séances de slogans, exigeant la fin des prières publiques de la minorité, la destruction des haut-parleurs et l'expulsion des "fauteurs de troubles". Cette stratégie de tension, qui se déplaça d'un quartier vers l'autre dans la seconde moitié du mois, attint très bien son objectif. Début janvier les affrontements reprurent.

La polarisation de la pratique religieuse sur l'occupation de l'espace n'est considérée par personne, sauf quelques idéologues 'laïques', comme une "perversion de la religion". Il y a des siècles que 'l'hindouisme' et l'islam quadrillent le paysage de leurs symboles. La mise en place d'une géographie du sacré est appréciée de tous côtés comme un aspect normal de la pratique. Les frictions à ce propos ont toujours existé, le religieux portant à sa manière l'ensemble des tensions sociales mais elles tendent plutôt à s'aggraver en glissant de préoccupations statutaires ritualisées vers la rivalité sans principes. En réduisant l'ensemble de la religion à une tendance qui fut et demeure relative, la Shiv Sena met en avant sa propre notion du communautaire, fusionnel et uni, mobilisé par une tension extrême. L'évolution actuelle met à mal les régulations complexes qui rendaient les modalités de l'appropriation de l'espace partiellement contrôlables par les notables et les autorités de l'État. Elle double l'ensemble des pratiques populaires de la capacité d'intervention d'une organisation politique ouvertement violente. Elle accentue l'évolution, débutée hors du contrôle de cette dernière, des pratiques religieuses populaires, longtemps si diversifiées, vers une religion emblématique de masse. Celle-ci tend à se réduire à des logiques identitaristes, qui concernent aussi bien les musulmans que les hindous. La prépondérance de l'esprit de *puja* chez les *Shiv Sainik* est par ailleurs un symptôme révélateur de l'extrême importance de la conscience de quartier dans l'organisation. Ils apparaissent souvent incapables de voir plus loin que le bout de leur rue, ou le minaret de la plus proche mosquée, y compris dans des situations insurrectionnelles comme les émeutes de janvier 1993. Il semble que les grandes *puja*, devenant de plus en plus souvent le cœur de la pratique religieuse, exercent un effet incontrôlé sur l'organisation en la rivant à des perspectives chauvines infiniment fragmentées et en l'engluant dans la 'culture de l'impuissance' (*napunsakta*) des quartiers populaires.

La pratique des *puja* de masse ne se réduit pas à la poussée d'identitarisme, si bien incarnée par les "*main hindu hon*" (Je suis hindou) qui ont fleuri sur les murs des quartiers populaires de toute l'Inde du nord depuis 1983. Elle tend pourtant de plus en plus souvent à lui être reliée, comme si les grands sacrifices et les fêtes rituelles, autrefois accoucheurs du temps et illustrations à usage populaire de la complexité du mythe, n'étaient plus que des moments pour affirmer

son "hindouité"-le simple fait de se sentir hindou- et des occasions de se compter. Alors que nombre de *Shiv Sainik* ont derrière eux des parcours religieux marqués par la multiplicité, la complexité et la sincérité des engagements et des expériences, l'organisation et sa mouvance entière se sont retrouvées incarner, puis aiguïser ce mouvement général de la jeunesse, notamment sa partie urbaine et scolarisée, vers une religion dépourvue de consistance mais ostentatoire et unifiée. Certes, cette évolution n'a pas déplu aux fondateurs du mouvement, qui ont surtout pris en compte les possibilités qu'elles offraient pour ouvrir le champ politique et les voies du soutien électoral aux nouveaux venus frappés d'ostracisme qu'ils étaient sur la scène indienne. La situation de repli relatif de l'organisation au début des années 1980 les a particulièrement poussés dans cette direction. Il semble cependant que cette évolution soit regrettée par de nombreux cadres et des sympathisants des quartiers populaires, qui apprécient peu de voir la religion (*dharma*) servir de plus en plus souvent à mobiliser les militants et infliger des traumatismes. Ils n'apprécient guère en outre l'intrusion de symboles globalisants de l'identité socio-religieuse, laissant de côté les spécificités maharashtriennes, les inflexions locales ou les courants 'sectaires'(156). Tous se trouvent cependant comme pris au piège de l'évolution de champs symboliques que personne ne contrôle mais dans le cadre desquels la Shiv Sena paraît vouée à occuper le rôle d'agent de radicalisation. Elle en est là parce qu'elle est spécialement hétéroclite et fragile. Sa puissance à éclipse vient de sa capacité à user des symboles dangereux et à les instrumentaliser. Il semble aussi que l'organisation soit fréquemment poussée vers ce rôle par les attitudes des autres protagonistes de la scène politique et sociale, comme si chacun devait tenir sa place dans le concert de la 'modernisation' et ses conséquences cataclysmiques sur certains milieux populaires. On observe parfois des chefs de branche et des militants tentant de sortir des cycles simplistes d'affrontement ou cherchant à conserver un certain recul. Ils sont souvent engloutis par les monstres qu'ils ont eux-mêmes contribué à faire émerger.

---

156 Une secte dans l'ensemble hindou vaut une église dans l'ensemble protestant, toutes choses différentes par ailleurs. Rien à voir avec la notion française, 'catholaique' de 'secte'.

## La bienfaisance. Solidarité et meurtre dans l'écartèlement des parcours symboliques

L'investissement sincère et organisé dans la bienfaisance est une des caractéristiques essentielles de la Shiv Sena. C'est une de ses images de marque essentielles. Les cadres comme les militants ou les sympathisants y tiennent. Seuls les élus sont parfois réticents. Les pages du quotidien *Saamna* (fondé en 1989 pour l'édition en marathi, publié en hindi depuis 1993) et les colonnes de l'hebdomadaire *Marmik* ('Essence') sont émaillées de compte-rendus d'activités de ce type: distributions de vivres, de couvertures, de médicaments ou de produits de première nécessité, écoles maternelles pour les mères qui travaillent, travaux d'assainissement dans des quartiers anciens ou des bidonvilles, organisation de 'camps médicaux' où les personnes nécessiteuses peuvent consulter gratuitement des médecins spécialistes, collectes en cas de décès dans des familles pauvres, organisation et gestion de banques de sang, de pharmacies et d'infirmières, mise en place d'un service d'ambulances lié aux *shakha* et à l'*uparshakha* (qui regroupe 7 à 12 branches) de Bombay-Sud.... Il est question de maisons de retraite et de services bancaires. La liste est impressionnante et les chefs comme les cadres de base parlent constamment de développer et d'améliorer les prestations. Elles ont fortement contribué à l'enracinement de la Shiv Sena à Bombay et, semble-t-il aussi dans une certaine mesure, au Chhattisgarh (Madhya Pradesh). Les autres moutures du mouvement semblent confondre avec plus ou moins de nuances solidarité et racket.

Si ces activités occupent une telle place dans la légende et la réalité de la Shiv Sena de Bombay, cela tient d'abord aux desiderata des milieux populaires indiens dans la démocratie: une organisation politique doit procurer ce genre de services si elle veut bénéficier de leurs voix. C'était déjà, en moins élaboré, nettement plus paternaliste et avec moins de moyens, la pratique du Parti communiste de l'Inde. C'était aussi la doctrine des Gandhiens plus ou moins installés aux franges du Parti du Congrès. Ce rôle de la bienfaisance est ensuite l'expression assez classique de la relation clientéliste des élites et du milieu politique aux quartiers populaires, relation que la Shiv Sena a infléchi mais dont elle ne s'est jamais débarrassée. Il semble enfin que Thakré lui-même, dont le père (P. Thakré) était aussi un 'philantrope', ait été porté vers ce genre d'intervention par conformité aux idéaux de son milieu et de sa famille. Il est de plus passé brièvement par l'école du RSS où les préoccupations de bienfaisance occupent aussi une place centrale tout en assumant un contenu assez distinct(157).

Héritage de la période coloniale et du mouvement de 'renaissance' culturo-nationaliste, qui pratiqua précocement l'émulation avec les missionnaires chrétiens, la bienfaisance assume un rôle structurant du champ politique et des relations sociales dans les quartiers populaires indiens. C'est particulièrement vrai au Maharashtra où l'État dispose d'une efficacité plus forte qu'ailleurs et où le système politique est assez compétitif. L'esprit de bienfaisance, le souci d'élever "les pauvres", sous-tend par ailleurs l'action de l'État-providence mis en place depuis l'indépendance. Jusqu'en 1990 presque tous les partis, la Shiv Sena au premier chef, se sont sentis forcés de l'imiter tout en critiquant ses méthodes expéditives et le caractère chiche, en plus d'inégalitaire, des redistributions étatiques. Bien loin d'être présenté et reçu comme une variété 'd'état de droit' par la psyché populaire, l'état indien demeure bien souvent perçu comme une continuité du bon-vouloir (assortie d'une répression sans pitié) des anciens souverains, ou comme une mouture un peu modernisée de l'"état-père-et-mère-des-sujets" des représentations autoglorificatrices de la colonisation. La bienfaisance de la Shiv Sena ne s'identifie cependant totalement à aucune autre variété, à tel point qu'il est parfois difficile de conserver le terme pour caractériser sa pratique. Comme toutes les constructions concrètes de l'organisation, c'est un **mélange** d'éléments qui seraient incompatibles si l'activité forcenée et des crises à répétition ne permettaient la cohabitation des contraires en éludant les antagonismes internes.

Il ne s'agit en effet pas seulement d'assurer la popularité d'un parti politique en redistribuant de menus avantages ou en tentant de piller le bien public comme cela se pratique si fréquemment(158). Il ne s'agit pas non plus d'infantiliser les masses en les assistant pour stabiliser des 'banques de voix', tactique où le Parti du Congrès s'est si longtemps illustré. La bienfaisance de la Shiv Sena n'ignore pas ces aspects mais son action 'positive' est quelque chose de plus profond qui engage la survie de l'organisation en conditionnant très fortement la qualité de sa relation à la population. Lorsque la proximité du pouvoir et des poussées d'affairisme démobilisent les cadres et certaines franges de militants, comme cela s'est passé à la fin du long passage de l'organisation à la municipalité de Bombay (1984-1992), c'est d'abord la chute de qualité de la 'bienfaisance solidaire et populaire', la perte d'initiative et l'absence d'élan sur ce plan qui se trouvent placées sur la sellette. Cette bienfaisance intègre d'abord la religion du mouvement selon le principe qui plait tant aux jeunes gens: "Faites le vous-même, sinon l'organisation aidera". Il incarne aussi l'aspiration à la justice (l'égalité devant le destin). Il contient enfin des projets, ou des nostalgies solidaristes, qui sont loin d'appartenir à

---

158 Lire notamment du même auteur : *Entre émeutes et mafias*, Paris: L'Harmattan, 1996.

l'univers classique de la bienfaisance paternaliste, d'État ou privée. "La Shiv Sena ose", "la Shiv Sena, c'est le peuple", "On peut toujours faire quelque chose" sont quelques uns des slogans, parfois caviardés sur les murs de Bombay(159), qui ponctuent son action de bienfaisance. Cette dernière n'est pas une oeuvre patiente de construction nationale, imbue d'un esprit hiérarchique plus ou moins émaillé de pulsions fusionnelles, comme l'intervention du RSS. Elle se veut encore moins une routine bureaucratique rivée au fonctionnement d'un système électoral. Elle est ouvertement construite comme un "acte héroïque"(160), engageant chacun et surtout les jeunes, qui témoigne au plus profond de la qualité de l'organisation et de son projet. La référence à la justice qui met souvent en scène la figure historico-légitime de Shivaji, doit être soulignée. Elle fait de cette bienfaisance le produit de l'histoire et l'incarnation de la volonté des dieux sans voir là d'ingérables contradictions, vu la simplification que l'on fait subir à la religion. Le 'Chef suprême' joue plus que volontiers le rôle du 'grand répartiteur'. Dans certains cas, la notion de bienfaisance s'efface devant, ou se combine à l'expression de la "juste colère des masses populaires contre les accapareurs ou les politiciens(161)" qui, au nom d'un "on a raison de se révolter " parfois emprunté aux Naxalites, sont invités à piller les entrepôts d'un "affameur du peuple" ou à barrer les routes jusqu'à ce que l'État approvisionne les boutiques de produits de base à prix réduits(162).

C'est cette référence à la justice, 'justice du peuple' reprise aux communistes et 'justice de la nation' empruntée à Savarkar et S.C. Bose, qui donna aux *Shiv Sainik* des débuts le toupet qui les caractérise à présent de manière routinière, quand il s'agit d'organiser des collectes. La récolte de fonds se fait en groupes de jeunes militants costauds. Ils 'vendent' des bons de souscription en visant d'abord ceux qui peuvent payer, notamment ceux qui pratiquent l'ostentation de la richesse et les commerçants à la réputation d'usuriers. Certains visent aussi les membres de groupes minoritaires et migrants. La souscription est quasiment forcée. L'organisation adopte volontiers à ce propos une idéologie à la Robin Hood, associant revanche de classe, transgression de l'ordre et promesse d'assurer un ordre juste. Ce système d'une redoutable efficacité et d'une moins certaine popularité a permis à la Shiv Sena de donner corps à nombre de projets et d'apparaître plus efficace que les communistes. Depuis, sa méthode de souscription a fait école, le moindre comité de *puja* s'en

159 Observés en 1991, 1993, 1994. Depuis que le parti est au pouvoir, les données et les discours ont changé.

160 *Shakha* de Yogeshvari, 1994.

161 *Saamna*, février 1991.

162 Il existe un système étatique de distribution des produits de base à des prix subventionnés qui fonctionne sur la base d'un système de cartes délivrées en principe aux familles pauvres.

servant, à moins qu'elle n'incarne l'esprit général d'une époque. Les pratiques solidaristes se réfèrent enfin à des conceptions courantes 'd'universalisation des rapports familiaux' sous le signe ethnicisant (tous le même sang), égalitaire et solidaire, de la fraternité. Cette dernière fait certes plus souvent partie des rêves des *Shiv Sainik* que de la réalité quotidienne. Les références solidaristes s'enracinent aussi dans des idéalizations (constructions d'identité) de la vie villageoise et de la vie de quartier bien que ces deux réalités, surtout la dernière, soient beaucoup plus mobilisées par la lutte pour la vie et la concurrence acharnée que par des principes de solidarité. C'est pour faire sortir les milieux populaires de la lutte épuisante de chacun contre tous (163) et de leur impuissance enracinée dans une perpétuelle méfiance réciproque que les *Shiv Sainik* mènent leurs actions de bienfaisance, de redistribution et de justice. Sans avoir bouleversé la scène, ils ont accompli à cet égard quelques réalisations remarquables. Cela se vérifie notamment dans les zones où ils n'ont atteint l'hégémonie politique qu'en détruisant la gauche ouvrière, par exemple dans les quartiers textiles de Bombay.

La bienfaisance est l'un des niveaux où la Shiv Sena se donne le plus ouvertement les caractéristiques d'un État parallèle. On touche à ce propos à l'une des sources essentielles de son ambivalence. L'État a toujours à faire avec la violence. Les cadres *Shiv Sainik* méprisent fréquemment l'État démocratique actuel pour ce qu'il contient de bureaucratie donc de pesanteur placée en travers de leur impatience et, jugent-ils par ailleurs, "d'impuissance". Cet État les fascine cependant tel qu'il est, comme le prouve leur capacité à le gérer depuis 1995. Le modèle militaire, même mythique dont ils se revendiquent met en scène une version conviviale et justicière, de l'État. Il leur paraît en tous cas naturel depuis les débuts de copier, mais aussi de dépasser les aspects de son intervention sociale qui rehaussent le plus son statut, au centre desquels se situe la bienfaisance. Cette dernière, autant que moment de solidarité ou expression de la 'justice du peuple' apparaît en effet comme l'expression parfaite et exemplaire d'un **ordre**, d'ailleurs assez souvent d'un ordre hiérarchique, les 'grands' redistribuant aux 'petits'.

Ce n'est cependant ni la justice ni la solidarité mais l'association intime de la violence et de la bienfaisance qui est au centre de l'action et de toute l'existence de la Shiv Sena. On la retrouve d'ailleurs au centre de la réalité de l'État indien et au cœur de l'action de toutes les grandes puissances contemporaines. A cet égard, la Shiv Sena a

---

163 Cette forme de compétition n'est pas, malgré l'ancienneté et la cruauté des pratiques libérales en Inde depuis la colonisation, le résultat de la seule influence de ces dernières. Elle est aussi la forme de concurrence qui naît dans les univers hiérarchiques, à leur frange et dans tous les champs où le discours hiérarchique n'a pas de sanctions pratiques. La dissociation des ensembles hiérarchiques globaux aggrave le phénomène mais il semble exister depuis des temps fort anciens.

surtout le tort de n'avoir guère les moyens de ses ambitions tout en remplaçant les discours sur le droit - du code civil aux droits de l'Homme- par une rhétorique mouvante de légitimité et, de temps à autre, par des torrents d'insultes 'politiquement tout-à-fait incorrectes'. On ne saurait trop insister sur l'importance de cette association symbolique qui fait l'image de marque de la Shiv Sena. Elle introduit sur la scène, vu la manière crue dont elle est mise en oeuvre, un élément d'aggravation de nombreuses crises sociales et dérivees imaginaires. Elle s'enracine dans des pratiques qui frappent les esprits, comme ces moments où les *Shiv Sainik* provoquent des émeutes ou des échauffourées avant de proposer leurs ambulances. On dit fréquemment dans les bidonvilles, où la Shiv Sena est à la fois plébiscitée et crainte, que les *Shiv Sainik* sont les gens qui "frappent avant de tendre le mouchoir". Au plan de la rentabilité politique et financière cette pratique s'incarne dans des variétés mouvantes de rackets à grande échelle ou des chantages peu personnalisés. Les termes en sont généralement les suivants: "vous payez pour nos actions bénévoles et charitables", entretenant par ailleurs l'appareil de la Shiv Sena et ses organisations de masse, "ou vous devrez affronter la violence"(164). Usuellement, à la différence des voyous ordinaires, les *Shiv Sainik* ne menacent pas de pillage, d'incendie, de vols et de viols la population et surtout les commerçants. Il leur suffit de faire monter la tension dans la ville, en provoquant les jeunes musulmans, voire l'État ou certains secteurs de la pègre. Dans certaines zones, comme Prabhadevi et Gorapdev à Bombay, la présence des *shakha* est probablement devenue un élément de sécurité urbaine. Ouverts tard le soir et nettement plus actifs que les commissariats de police quand il s'agit de protéger les gens ordinaires, ils paraissent entraver l'extension de la petite criminalité. C'est du moins le sentiment populaire. Les cadres n'ont qu'à menacer de laisser la rue aux voyous ou, à mots plus couverts, de susciter le conflit intercommunautaire si on n'en passe pas par leurs exigences.

La violence que la Shiv Sena fait régner dans la ville de Bombay -elle n'a jamais obtenu ailleurs un tel contrôle des événements- est à la mesure de sa bienfaisance et en directe corrélation avec cette dernière. Centrale, elle inspire et fonde en permanence l'activité *shiv sainik*. Quand elle n'est pas là comme fait, elle agit en tant que symbole, souvent moins nuancé que les réalités, grace aux relectures effectuées par la rumeur des milieux populaires(165). La violence est fréquemment globale, et les *Shiv Sainik* qui apprécient tellement de faire régner la justice redistributive et d'apporter les secours, n'aiment

---

164 Entretiens avec des *Shiv Sainik* et des commerçants de Dadar et Vorli (Mumbai), 1993.

165 Lire du même auteur: L'aggravation du conflit hindo-musulman à Bombay, *Purusartha.*, juin 1997.

aussi rien tant que "tenir la ville dans leurs mains", selon l'expression de B. Thakré(166). Elle est aussi absolue et exemplaire. On expérimente constamment de nouvelles pratiques déshumanisantes comme durant les émeutes de 1993: enfants jetés dans les cages d'escaliers, chauffeurs de taxis arrosés d'essence et flambés avec leur véhicule, assassinats de blessés sur des lits d'hôpital, etc. Cette violence n'est pas extraordinaire à tous les points de vue puisque des actes au moins aussi déshumanisants ont été accomplis, au cours des deux dernières décennies, la torture, les exécutions sommaires et les emprisonnements arbitraires en plus, par des membres des polices de l'Union indienne(167). Les professionnels de la violence semblent finalement jouer un rôle assez secondaire dans l'accomplissement des abominations. Tous frères dans l'oeuvre de justice, tous complices dans l'horreur, la Shiv Sena poursuit sa quête sans fin de construction des loyautés.

L'association intime et centrale de la violence et des formes les plus élevées du 'bien' -selon les normes localement admises- construit un ensemble, on pourrait dire un champ symbolique particulier, qui évolue selon ses propres normes et tend à transformer toute la scène. Dans les conditions actuelles, le 'bien' comme le 'mal' sont l'objet d'une compétition extrêmement forte entre des institutions (État), de mouvements, des partis, des clubs et des gangs. Il existe de plus en plus de services charitables, de tentatives solidaristes et de "campagnes de conscientisation". Ils sont de mieux en mieux faits avec de plus en plus d'intervenants (les étrangers, la Banque mondiale les églises, les groupements sectaires, les nationalistes hindous, l'État ...) pour des résultats obstinément indécis. On voit se déployer parallèlement une spirale de la violence qui met en concurrence voyous, nervis, services secrets, forces de l'ordre et partis politiques. Ce n'est cependant que dans la Shiv Sena, l'État et aussi dans une partie des milieux délinquants que les deux ensembles de réalités sont proches au point de paraître vivre en symbiose. Les *Shiv Sainik* veulent toujours apparaître comme les "meilleurs en tout"(168). Ils exigent à tout prix, dans les limites étroites de leur conscience et des informations dont ils disposent, de se placer à la pointe du mouvement dans ce qui leur paraît comme les deux domaines opposés mais

166 11 décembre 1992, à la résidence du Sena Pramukh.

167 C'est notamment ce qui ressort des rapports d'Amnesty International: *India. Sopore: a case study of extrajudicial executions in Jammu and Kashmir* (avril 1993) ; *India. An unnatural fate. Disappearances and impunity in the indian states of Jammu and Kashmir and Punjab* (décembre 1993) ; *Inde. Augmentation du nombre de morts en détention à Delhi* (juin 1993) ; *Inde: morts en garde à vue au Kerala* (mars 1994) ; *Inde, morts en détention en 1993* (juin 1994) ; *Inde: réaction du gouvernement indien au rapport d'Amnesty International sur les 'disparitions' et l'impunité dans les états de Jammu et Cachemire et du Penjab* (juillet 1994) ; *Sikhim: torture of an opposition politician* (octobre 1994),...

168 Citation du chef de branche n° 39 (gorapdev), 1994.

aussi les extrêmes indissociables de l'action. Le bipôle bienfaisance-crime, qui occupe aussi une place importante dans le cinéma, est une illustration frappante de la réorganisation du monde passant par les imaginaires, notamment ceux de la jeunesse et s'inscrivant à la fois dans des principes simples et absolus et une perpétuelle réversibilité des situations et des acteurs(169). Sa généralisation paraît s'inscrire d'abord dans le cadre de la 'modernisation' telle qu'elle s'est jusqu'à présent déployée. Elle se réfère de plus en plus explicitement à des rhétoriques de modernité, de quête de puissance et de maîtrise mais elle s'enracine aussi dans des thèmes chrétiens plus ou moins anciens et réinterprétés.

Les configurations symboliques qui associent et font interférer la bienfaisance et la violence dans la Shiv Sena et dans l'ensemble du champ politique ne sont donc pas réductibles au jeu simpliste de la bipolarisation du monde en deux parties. La part du 'brouillage' et de 'l'emmêlement' de ces deux parties va d'abord croissante. Il faut ensuite rappeler le parcours devenu étrange, comme un quasi 'électron libre', des représentations du gandhisme, resté fort prégnant au Maharashtra, dans l'évolution des choses. Les Jaïnes, qui influencèrent fort le Mahatma eurent un rôle plus que douteux durant le pogrome de janvier 1993. L'usage de la non-violence pour parvenir à des fins politiques (au pouvoir) d'une part et l'accent gandhien sur une **bienfaisance de rachat** -du crime d'intouchabilité par les hautes castes mais aussi de la décadence et de l'oubli de la religion- influencent encore la scène, sauf qu'il n'y a plus personne pour considérer la non-violence comme un moyen d'intervention politique sérieux. La Shiv Sena récuse officiellement le gandhisme. Son chef est l'un des rares hommes politiques indiens qui ait pu s'offrir le luxe d'approuver son assassin lors d'une réunion publique en 1994 sans provoquer immédiatement une scission et des révoltes de cadres(170). Certes, la bienfaisance de la Shiv Sena, quoique finalement

---

169 Bonbons le matin, napalm l'après-midi, disait-on dans l'armée américaine au moment de la guerre du Vietnam. Les troupes françaises en Algérie associèrent intimement de leur côté l'action éducative ou l'aide au développement rural à la répression entre 1958 et 1962. Toutes les populations "arriérées" du monde furent par ailleurs menacées par ce type de traitements, aussi concrets que symboliques, dans le cadre des problématiques de modernisation, jusqu'à ce que s'impose la quasi-théologie libérale, peu interventionniste, actuellement dominante. L'homme non rentabilisable, libre dans un marché libre, n'a même plus droit à ces terribles reconnaissances croisées que constituaient l'assistance et l'agression. Il erre entre la fossilisation (pour le plaisir des touristes) et la déréalisation médiatiquement programmée, comme les Irakiens de 1991-1997.

170 Les membres de certains mouvements *Dalit* sont les seuls à pousser plus loin le sacrilège en la matière. En 1989, une délégation du BSP de Kanshi Ram de passage à Delhi, déféqua sur le *Samadhi* de Gandhi à Delhi. Le contentieux entre Gandhi et les ex-intouchables est considérable. Il ne s'agit pas, toutefois, de prises de position officielles des organisations *dalit* ou de leurs chefs.

conservatrice, n'est pas réductible au projet néotraditionaliste de Gandhi, qui rêvait de restaurer l'harmonie mythique des *varna* dans un univers rural autosuffisant débarrassé du péché de l'intouchabilité. On ne peut cependant empêcher les catégories de s'influencer. La pensée constituée du gandhisme est venue longtemps remplir les vides du militantisme *Shiv Sainik*, avant l'état de stupéfaction intellectuelle qui s'installe depuis quelques années dans une métropole coincée entre la littérature de *management*, poings américains et la nouvelle culture MTV (télévisions commerciales asiatiques).

L'organisation a cependant produit, de manière peu régulée, des schémas symboliques assez spécifiques. Ils paraissent le résultat de l'interférence d'une complexité culturelle passée et de multiples procès contemporains d'exaspération des tensions et de simplification de la culture. Selon l'un de ces schémas, que l'on retrouve dans les rhétoriques de quelques cadres mais qui marque surtout le discours de militants déstabilisés des milieux populaires, la salissure et la cruauté, catégories mal séparées dans les perspectives courantes, portent en elles-mêmes une forme de 'bien', la seule que l'Inde et particulièrement ses 'milieux populaires' peuvent atteindre. En rappelant sans ambages qu'il n'est point de héros sans salaud, elles se veulent aussi parfois une forme de rééquilibrage du monde, donnant d'ailleurs au 'damnés de la ville' l'occasion de participer à l'oeuvre politique commune, voire au maintien d'un ordre socio-cosmique simplifié, avec leurs qualifications rudimentaires. "Il faut de tout pour faire un monde" pour reprendre des logiques populaires apparemment universelles. Selon des perceptions plus élaborées, qui sont fréquemment le fait de militants un peu excentriques et de *Shiv sainik* portés sur la religion, dans certaines occasions vers la tendance 'tantrique' (171), l'ordure et le crime nourrissent l'équilibre, en assurant d'une certaine manière la possibilité d'un futur meilleur, parce qu'ils sont des manières d'appriivoiser la puissance. Le chef suprême, expert en transgressions, incitations au meurtre, injures, perfides remarques et insultes, chevaucherait de cette manière le **tigre de la violence moderne et celui de la shakti divine**, une violence qu'il serait seul capable de transformer en facteur positif grâce au jeu complexe de son élection historique, de son inspiration sacrée et de son rapport privilégié avec les masses. On retrouve aussi ces thèmes chez des membres de la direction de l'organisation, à situer parmi les plus modernistes et les plus 'fascisants' (Raj Thakré).

La conception du chef suprême et de l'organisation toute entière comme système de rachat de la délinquance et de dépassement de la violence passant par un approfondissement de la première et une exaspération de la seconde, hante enfin certains milieux spécifiques au

---

171 Tantrisme: voie de pratique religieuse ancienne qui attribue une grande importance à l'énergie féminine des dieux (shakti). Il semble que B. Thakré n'y soit pas insensible.

sein du mouvement, notamment des cadres au parcours tourmenté, des artistes sensibles à l'évolution de la société et des membres des franges déstabilisées de la jeunesse. Au bout de cette dernière représentation, le chef suprême est parfois représenté comme une sorte de Christ (version hindoue, version moderne?), qui se charge de la "noirceur du monde" comme l'avatar de Jerusalem l'avait fait avec les péchés. Nous sommes en présence d'une forme d'**hybridation** probable de catégories chrétiennes et hindoues dans une ambiance de modernisation mal maîtrisée qui donne, de manière fréquemment inconsciente, une portée universelle(172) à l'expérience du parti 'chauvin'. Dès débris simplifiés de thèmes chrétiens, réduits au statut d'éléments incontrôlables du système de représentations, associés à des pans de références modernistes se trouvent présentés sous le drapeau de l'affirmation "culturelle hindoue". On peut penser que le phénomène est représentatif et qu'on en trouve des équivalents ou des variantes à plusieurs autres niveaux de la société indienne contemporaine. Quoi de plus normal quand de larges fractions des élites dominantes restent éduquées selon des principes victoriens -un peu mis au goût du jour- dans des collèges privés par des religieux chrétiens? Les schémas spécifiques à la Shiv Sena et les simples inflexions que l'organisation fait subir à des thèmes majeurs comme celui du 'jeune homme en colère' infiniment repris par le cinéma populaire, paraissent avoir par ailleurs de vives propensions à l'universalisation. On en retrouve des bribes partout où la Shiv Sena a exercé un semblant d'influence, bien au delà de son champ d'intervention politique. Les fragments de ces constructions symboliques restent opérants, contrairement à ce qui se passe avec les cultures compliquées et les mythes.

### **L'Autre. Le musulman, l'Occident et tous les ennemis**

Les rapports avec le monde extérieur, d'une part, les relations à autrui d'autre part, forment le coeur de la démarche identitaire de la Shiv Sena. C'est l'un de ses principaux axes d'intervention. C'est en se colletant avec de nombreux ennemis que les *Shiv Sainik* ont pu se constituer en tant que force politique, garder une cohésion minimale et impulser leur mouvement perpétuel. Avant de condamner l'agressivité des *Shiv Sainik*, il faut se remettre en mémoire les caractéristiques de ce rassemblement de jeunes et moins jeunes gens issus de milieux

---

172 Film *Ankush*, 1989. L'universalité se déploie au sens où l'entendaient les théoriciens européens de l'universalisme au XIXe siècle, avec moins de force, plus de rage et autant d'ambiguïtés.

terribles (six heures d'attente pour le pétrole lampant, vivre à douze par pièce, chômage, rackets et violences policières, etc.), où la lutte pour la survie côtoie d'insupportables pesanteurs. Tout les divise. Seules les associent une forme d'enthousiasme collectif et l'existence d'un chef, fédérateur irresponsable d'un mouvement dont tout le monde ignore l'aboutissement. La Shiv Sena a inscrit dès l'origine son action dans un contexte où la haine d'autrui était une donnée d'importance. Elle n'a inventé ni les émeutes intercommunautaires (nombreuses dès 1895), ni les massacres de la partition, ni les guerres avec le Pakistan, ni les conflits de classes ni les pogromes à répétition contre des membres de basses castes, ni les mouvements localistes violents articulés autour de régions, de provinces ou d'ethnies. Tout cela foisonne en Inde depuis les années 1960, au long des lignes de fractures de la société. Il suffit d'ouvrir un journal pour trouver des exemples de pratiques hétérophobes d'une étonnante variété et d'une remarquable virulence. Il ne manque même pas les lapidations de sorcières. Le 'Shiv Sainisme' est cependant très loin de se réduire à une culture de l'agressivité. La valorisation de la fraternité, le culte de l'amitié, certaines perspectives de citoyenneté proches des normes françaises ou allemandes ou les utopies du royaume de justice portent et idéalisent des formes diverses de reconnaissance d'autrui. C'est d'ailleurs très souvent l'impossibilité de vivre ces idéaux, ou ces possibles, en même temps que la volonté de faire cohabiter des notions incompatibles de la relation à autrui qui portent les *Shiv Sainik* vers l'agression.

Dans de multiples systèmes de relation 'hindous' (173), qui tendent souvent à être des systèmes indiens, la relation à l'autre est marquée par une association profonde de tolérance et de négation. La tolérance s'inscrit au niveau de la reconnaissance ouverte des moeurs et des institutions non-hindoues, qui pose apparemment moins de problèmes que dans des univers 'musulmans' ou 'français' (174). La négation

---

173 Il faut toujours se demander à ce propos s'il existe des systèmes de relations et des structures sociales que l'on puisse globalement qualifier d'hindou, de français ou de musulman. Pour la simplicité de l'exposé, nous ferons comme si c'était le cas en insistant sur le fait que ce problème mérite d'être posé à tous les niveaux d'analyse des mouvements politico-religieux. Quand c'est sérieusement fait, la thèse de l'homogénéité culturelle se révèle presque toujours fausse ou simplifiante.

174 Les poussées d'identitarisme centrées sur les milieux populaires déstabilisés et certains secteurs des 'couches moyennes' sont au moins aussi inquiétantes en France qu'en Inde. Les formes les plus répandues et anciennes d'arrogance culturelle, d'abord enracinées dans le XIXe siècle de l'expansion coloniale, se présentent dans ce pays comme des universalismes pour lesquels la 'cannibalisation' de l'Autre constitue la solution au problème de sa différence. Diverses crises affectant ces représentations valorisantes, liée à un statut élevé et une puissance notable, on voit se développer des idéologies franchement xénophobes, mais aussi se manifester des exaspérations malades de l'intégrationisme laïque (aussi catholique) qui en apparaît paradoxalement indissociable.

provient d'une tendance permanente à l'englobement, à l'inclusion des ensembles extérieurs et différents dans son propre monde et sa propre réalité, comme si les identités séparées, bien acceptées, voire proclamées dans le droit et les institutions, étaient quelque part inconcevables. La philosophie moniste<sup>(175)</sup> et la mentalité hiérarchique (dont il faut nuancer l'influence sur les nationalistes hindous, souvent diluées et mélangées à d'autres facteurs, comme l'influence des systèmes de socialisation infantile et des modes d'éducation, se combinent. Les contradictions entre la tendance vers la 'tolérance bienveillante' et la 'phagocytation de l'Autre' se résolvent par des bouffées de violence déchaînée qui ont marqué le 'communautarisme' à l'indienne. Issue de la ville, du travail, du chômage et de l'industrie, la Shiv Sena est souvent décalée par rapport à ces problématiques culturellement enracinées. Elles se présentent fréquemment comme des cohérences et semblent, par exemple, plus prégnantes dans le *Rashtrya Sevayamsevak Sangh* (RSS). Elles semblent cependant constituer l'arrière-fond de nombreux comportements, notamment dans les milieux populaires, notamment dans ceux d'entre eux où les références explicites, les cultures, même orales, sont fréquemment fragmentaires. Tout se passe comme si la volonté d'apparaître comme unitaire et différent, pourvu d'une identité bien autonomisée, provoquait un sentiment de déchirement intense. L'islam et les musulmans sont concernés au premier chef par ces problématiques depuis 1967. La focalisation nationale sur leur 'différence' ne semble faire que s'accroître depuis 1980. La pratique musulmane en Inde ne se réduit pourtant nullement à l'invocation de l'**unité** et à la recherche de la **séparation**. L'appel à l'unité (des croyants, des humains) fonde explicitement l'islam, mais celui de l'Inde cohabitait depuis des siècles avec d'innombrables hybridations, accommodements et relativisations. Il se trouve cependant repris, 'purifié' et durci depuis quelques décennies par de grandes organisations de 'réislamisation par le bas' comme le *Tabligh-al-Jamaa* (1926), de faibles partis politiques 'communautaristes' (Jamaat-i-Islami, 1941 ; Ligue musulmane, 1906) et une infinité de mouvements locaux centrés autour de l'éducation, de l'entretien et de la construction de lieux de culte. La perception de la différence se trouve de plus en plus revendiquée par les jeunes musulmans eux-mêmes. Ce qui arrive aux hindous ne pouvait pas épargner les musulmans qui construisent leur quête d'homogénéité identitaire en fonction de leurs particularités passées, de la situation géopolitique présente, de désordres sociaux communs dans toute la société et de constructions

---

175 De la rationaliste *mimansa* aux systèmes de pensée dualistes, la philosophie indienne ne se réduit nullement au courant moniste (unité de la création et du créateur), mais ce sont les thèmes, d'ailleurs variables, de ce dernier qui paraissent reliables au phénomène relationnel que nous décrivons. Ce sont aussi eux qui ont d'abord influencé les Nationalistes hindous

symboliques et imaginaires planétaires récentes (concernant l'islam et l'Occident) que personne ne tient en main et que les dominés se montrent particulièrement inaptes à influencer.

Dans le contexte de l'Inde contemporaine et notamment dans les milieux populaires ayant conservé une certaine mesure de complexité relationnelle, la rupture politique et sociale avec le voisin, qu'il soit ou non musulman, paraît toujours pouvoir conduire à des déstabilisations des repères temporels et spatiaux mettant en danger les systèmes de structuration de la personnalité. Dans les villes où les grands 'ghettos communautaires' sont encore rares, chaque groupe ou chaque individu tend pourtant à entamer ou poursuivre des procès de séparation, d'affirmation de la limite et d'exacerbation de la différence. A certains moments, chacun le déplore. Il y a des moments pour tout. L'aboutissement en est parfois l'émeute, parfois le resserrement des liens et l'invention d'identités sectorielles durcies, parfois enfin le surgissement d'une atmosphère de concurrence interindividuelle d'une extraordinaire cruauté qui s'enracine dans l'explosion sans fin des références sectorielles autant que dans la dévaluation de tous les référents identitaires. Ces mouvements contrastés n'ignorent point les combinaisons et les interférences. Les *Shiv Sainik* font partie de ces évolutions sociales, à situer parmi les plus banales et les plus globales de l'Asie du Sud entière. Ils n'en sont généralement pas les initiateurs. Ces jeux se jouent à plusieurs. En tant que membres de milieux menacés, en tant que porteurs en désarroi d'une configuration culturelle et politique tendue et auto-destructrice, ils les subissent cependant avec une particulière acuité. Ils y réagissent à la fois en les rendant extrêmes, en multipliant et en durcissant les limites, frontières spatiales et bornes de l'identité et en induisant des processus plus ou moins contrôlés de fusion de l'individu dans le collectif et des collectifs entre eux. Ces derniers phénomènes remettent spasmodiquement en question leurs constructions précédentes.

Dans ce contexte la relation des *Shiv Sainik* à 'l'individualisme' exhibe une rare ambivalence. Le parti est, il fut surtout d'abord hanté par des perspectives fusionnelles qui poussaient plutôt à idéaliser la "nation" ou la "communauté" en tant que collectifs 'inspirés' porteurs d'une dose variable de transcendance. Communautés, nations et partis politiques ne paraissent acceptables aux *Shiv Sainik* que lorsque ce sont les leurs, cette possession pouvant concerner l'inféodation aussi bien que la conformité à un idéal. Les autres entités collectives apparaissent donc potentiellement comme des objets de haine ou de rivalité. Des entités floues et englobantes comme '**les masses**' (*sablok*) ou '**le populaire**' (*janata*) sont parallèlement l'objet 'd'offres publiques de fraternisation', modulées par des exclusions à géométrie variable, que la référence instable à 'la nation' permet partiellement d'expliquer mais qu'elle est très loin de mettre complètement en scène. Comme nous avons eu plusieurs fois

l'occasion de le souligner, la valorisation de l'individu et l'héroïsme individualiste sont omniprésents dans certains discours et pratiques de l'organisation. Ils caractérisent notamment deux pôles essentiels, souvent réunis par des intérêts concrets et des schémas symboliques, le noyau dirigeant et les 'caïds' semi-délinquants des trottoirs. Ces deux groupes considèrent fréquemment 'la masse' avec mépris ou ils tendent au moins à s'en servir sans se soucier des conséquences émotionnelles et matérielles de leurs actes. Les dirigeants, à l'orgueil facilement délirant, vivent de leur capacité à créer ou entretenir des **ensembles mobilisables** à partir de ce qu'ils perçoivent comme la substance amorphe et sans forme de la masse urbaine. Les egos durcis des voyous sont un **instrument** pour parvenir à cette fin. Les deux groupes perçoivent aussi la relation aux collectifs et les constructions d'identité comme des enjeux de pouvoir. Comme à d'autres niveaux de sa démarche politique et de sa perception religieuse, la Shiv Sena fut et demeure encore partie constituante d'une certaine 'complexité relationnelle'. Elle a cependant évolué et fait évoluer son environnement vers une schématisation et une hystérisation croissante jusqu'en 1995. L'influence des thèmes 'traditionalistes' et hétérophobes de la *Hindu Mahasabha* parmi les dirigeants, les particularités du mythe de Shivaji (que l'on se représente comme dressé contre l'empereur moghol Aurangzeb), la présence d'une configuration "imaginaro-politique" hostile ou apeurée dans les milieux populaires hindous et les conséquences de la partition font que les musulmans se retrouvent encore souvent dans le collimateur des *Shiv Sainik*. C'est peut-être parce qu'ils apparaissent à l'expérience comme les meilleurs, les plus stables, agents de construction d'un moi collectif hindou qui se dérobe sans cesse.

L'organisation a longtemps disposé, elle maintient encore, des registres de perception et de relations variés vis-à-vis des musulmans. Plusieurs d'entre eux se distinguent fortement de la pulsion identitariste hystérique, obsédée par le thème de la séparation radicale, qui semble parfois tout submerger.

Dans le cadre d'une conception '**féodalo-impériale**' par exemple, construction hybride compliquée qui se réfère au modèle de Shivaji, à l'héritage colonial et aux pratiques de clientélisme urbain contemporaines, les musulmans étaient par exemple -se trouvent toujours- classés en fines catégories selon leur proximité à la culture et à l'histoire maharashtrienne ou indienne. Même au coeur des émeutes de 1992-1993, des chefs de branches opérèrent des distinctions, parfois fort subtiles, entre "nos -bons et inféodés-musulmans", les marathisans, originaires de la côte du Konkane (Sud de Bombay), les "moins bons", venus d'Aurangabad ou de Belgaum, 'les marches' du royaume mythico-historique et les "assimilables" avec lesquels il était possible de passer des alliances. Ils étaient venus généralement du Kérala ou du Tamil Nadu (Sud de la péninsule).

Tous ces musulmans sont d'ailleurs considérés par les chefs, imbus de certaines théories de Savarkar et surtout de la propagande du RSS, comme des hindous convertis 'imbibés', même à leur corps défendant, du 'génie de la terre nationale'. Dans le même cadre les sectes comme les *Khoja* et les *Bohra*, considérés comme le produit de la conversion de 'fils du sol', sont l'objet, au moins rhétorique, de traitements de faveur. C'est aussi une **conception culturo-nationaliste** qui rentre alors en ligne de compte. Une nuance remarquable est introduite par le discours populaire, dans les *shakha* et dans la rue, quand on parle d'appliquer aux musulmans le '**traitement du petit frère**'. La métaphore se rapporte aux hiérarchies internes à l'univers familial hindou, que les musulmans de Mumbai connaissent aussi, qui impliquent une sévérité plus ou moins bienveillante envers les 'nouveaux venus'. Ces conceptions omniprésentes, reprises jusque dans les colonnes de '*Saamna*', impliquent ouvertement l'appartenance de la minorité à l'ensemble (Inde, nation, peuple) dont on se sent le légitime représentant, sinon le constructeur conscient. Les "hostiles" ou traîtres potentiels, sont formés par le vaste groupe, en réalité fort hétérogène, culturellement articulé autour de l'usage de la langue ourdou, très proche de l'hindi et idiome national du Pakistan. On trouve parmi eux nombre d'habitants de la plaine du Gange. Un de leurs torts est de menacer les positions électorales de la Shiv Sena dans les banlieues. On distingue enfin les ennemis absolus, Pakistanais et *Bangladeshi* plus ou moins fantasmés, envers lesquels aucune concession n'est envisageable quoique durant les périodes électorales... La complexité rémanente des représentations de l'Autre explique partiellement pourquoi des attitudes protectrices et des appels à fraterniser cohabitent constamment avec les admonestations les plus brutales(176). La **logique d'intégration citoyenne**, qui occupe une place importante chez les chefs de branches, une partie des cadres de haut niveau et une frange notable de militants actifs des milieux ouvriers et employés, veut nier, 'à la française' d'une certaine manière, toutes les différences religieuses et communautaires en valorisant un État fort. Son importance combinée à la mentalité 'néoféodale' - est suffisante pour que les musulmans de la Shiv Sena occupent des fonctions majeures. S. Sheikh de Kalyan est au poste essentiel de ministre du logement, des affaires religieuses et des *vaqf* (possessions collectives des musulmans) dans le gouvernement provincial actuel du Maharashtra. Il s'occupe aussi de syndicats car la division du travail entre ministres semble atypique dans ce gouvernement. Il a reçu le prix du 'meilleur ministre', des mains du chef de gouvernement M. Joshi, à la fin de 1995. Plusieurs chefs de branche sont musulmans. On insiste beaucoup, au niveau des cadres de base, sur le fait que la

---

176 On l'a constaté jusqu'au coeur des grandes émeutes de 1993.

Shiv Sena ne "fait pas d'exclusive" et considère comme '**bombayite**', **maratha**, **maharashtrien** ou **indien** -la mobilité des niveaux est caractéristique- tous ceux qui sont nés sur place et qui expriment des "sentiments positifs"(177) envers le territoire, le peuple et la culture. L'absence de référence aux lois, au régime ou à la Constitution fait, entre autres, la différence avec les conceptions françaises dominantes. L'intégration peut ouvrir à la fois sur des perspectives fusionnelles, associant des phénomènes de masse et l'exaltation de l'héroïsme individuel et sur une conception 'néoféodale' qui classe les nouveaux arrivants en fonction de leur sous-communauté et de leur ordre d'entrée.

Enfin, nombre de *Shiv Sainiks*, surtout la 'vieille garde', trouvent que musulmans et marathas, considérés comme des modèles de guerriers, trancheurs et courageux, régnant et distribuant, sont à la fois proches par certains aspects du mode de vie et éloignés par leurs intérêts, le pouvoir ne se partageant pas. Cette pensée est à la fois pragmatique et reliée aux modèles de société anciens et nobles. Voir ce qu'écrit à ce sujet Savarkar dans l'article de C. Jaffrelot dans ce volume.

La **perspective communautariste** se réfère aux tentatives pour bâtir un ensemble hindou uni, cohérent et armé que nous avons déjà évoquées. Elle s'appuie sur l'existence plus ou moins fantasmée d'un ensemble musulman du même type. Elle s'enracine encore une fois dans des processus qui dépassent la Shiv Sena. L'organisation y souscrit cependant en permanence sur un mode mineur ou contradictoire pour la placer au premier plan durant les périodes de tension. Comme la minorité musulmane, mal organisée, peu instruite, laborieuse, pauvre et peu cohésive, ressemble rarement à la représentation de l'ennemi agressif construite pour des raisons de mobilisation interne, on fait tout pour impulser des dérives extrémistes au sein de cette dernière: insultes, manipulation de symboles, provocations. Les discours d'organisation mêlés aux rumeurs et au jeu sur la peur de l'Autre forgent en permanence la légende du 'complot musulman'. La construction communautaire peuple le champ politique de monstres qui acquièrent peu à peu leur autonomie. La victoire d'une communauté sur l'autre est certes présentée comme l'objectif suprême. La perspective 'communautariste' la plus répandue en Inde a longtemps admis de manière plus ou moins détournée que les musulmans appartiennent à l'ensemble social. La société est alors perçue comme un champ de bataille qui ne saurait exister sans l'omniprésence de l'adversaire. Les protagonistes apparaissent profondément quoique perversément liés. La 'victoire communautaire' est censée déboucher sur l'inféodation des minoritaires ou, pour les plus modernistes, sur leur intégration. Fortement associée à la logique

---

177 Entretien avec Girtikar, cadre syndical qui fut assassiné l'année suivante en 1993.

de vengeance, la perspective communautariste ne vise pas l'extermination de la minorité. On ne put longtemps se passer de la présence intime de l'Autre. L'affrontement 'communautariste' est à la fois un maillon de la chaîne des vies échangées dans les 'vendettas de masse' et une "remise en place" du vaincu. Celui qui s'y réfère exprime fréquemment la rémanence de mentalités hiérarchiques. Une évolution récente tend cependant à construire "le musulman" comme un Autre radicalement séparé. Autrefois voisin insupportable, jeune frère insolent ou ennemi nécessaire, il devient un étranger. Dans le contexte idéologique et pratique d'affrontement latent de la décennie passée, il a tendu surtout à devenir l'agent du 'mal' ou l'élément nuisible qui menace la survie de toute unité, partant de toute vie et civilisation. Le mûrissement de ces perspectives conduirait à l'exigence de l'expulsion ou de l'extermination des minoritaires si la Shiv Sena et ses membres obéissaient à une logique unique et à un projet politique précis. Ce n'est heureusement pas le cas.

L'évolution récente fut certes impulsée par la Shiv Sena, dont l'instabilité pathologique, en même temps que la popularisation massive, induit une tendance permanente à la simplification mais aussi à la 'modernisation' de la scène des relations entre 'communautés'. Elle fut aussi parfois simplement utilisée par cette dernière. L'organisation n'est pas derrière la "sale guerre" du Cachemire (1989-1997) ou les tentatives pour filtrer aux frontières les étrangers originaires de la péninsule. Elle se contente de faire de la surenchère répressive à ces propos. L'Inde connaît une situation très différente de l'Europe contemporaine quand il s'agit d'étrangers. L'état-civil est fragmentaire. Le recensement décennal (le dernier s'est tenu en 1991(178) est le seul moyen d'estimer globalement la population. Quinze millions de résidents de l'actuelle Union indienne ont franchi la frontière pour aller au Pakistan entre 1947 et 1951. Leurs familles sont fréquemment réparties dans plusieurs pays. Des millions de Népalais,

---

178 Le pourcentage de musulmans dans la population, spécialement la proportion de jeunes, constitue un enjeu de taille capable de provoquer de graves tensions tout en alimentant des polémiques 'fantasmo-scientifiques' comme cela se produit en France. Déjà dans les années 1920, Swami Shradanand dénonçait le péril démographique en annonçant que les hindous allaient être bientôt minoritaires dans leur propre pays (l'empire comptait un tiers de musulmans). Il fut assassiné en 1926 par un musulman. Actuellement la catégorie hindoue, dont les limites sont d'ailleurs sujettes à contestation, représente 82% de la population. Les chrétiens sont 4%. Les résultats du recensement de 1991 concernant les pourcentages communautaires viennent juste d'être publiés alors qu'ils font partie des données les plus simples. Il semble que les musulmans n'aient pas franchi la barre des 12%. Leur passage de 11,2 à 11,6% serait à la fois dû à des migrations et à une fécondité légèrement plus élevée. Avec ce pourcentage, la minorité musulmane, amalgamée en une entité globale, se situe à un niveau redoutable: celui de l'incontournabilité associée à une faiblesse évidente. Les 'Noirs' des USA ou les Arabes d'Israël sont dans des positions assez proches.

*Bangladeshi* et Pakistanais franchissent chaque année la frontière, pour chercher du travail ou séjourner dans leur famille.

Bien défini administrativement par une législation qui permet, quoique difficilement, la 'naturalisation' (179), le concept d'étranger est beaucoup plus complexement vécu dans la pratique sociale. Cet étranger commence aux frontières de la famille, du groupe, de la rue, de la caste et du village, selon une variété particulièrement compliquée et mouvante de critères de substantialisation. La nationalité n'est qu'un élément secondaire d'appréciation de l'identité qu'il n'est pas toujours facile de cerner. Des centaines de millions d'Indiens n'ont pas de papiers d'identité et des dizaines de millions passent les frontières sous-continentales sans se soucier de s'en procurer. Leur nationalité fluctue. Certains le regrettent. D'autres s'en aperçoivent à peine. Nombre d'autres apprécient. Dans cette région du monde on exige autant de l'État que l'on tend à s'en distancier. Cette fluidité, plutôt appréciée des entrepreneurs qui utilisent énormément de migrants, angoisse depuis longtemps certains éléments nationalistes des classes dirigeantes et, depuis moins de temps, cette vaste petite-bourgeoisie urbaine qui vit au contact direct des bidonvilles. Depuis quelques années, les frontières commencent à être sérieusement surveillées, pendant que l'on cherche à imposer l'usage de cartes électorales et de cartes de résidents (180). Des administrateurs zélés, plébiscités à la fois par l'opinion laïque et moderniste et par les nationalistes hindous comme T.N. Sheshan, ont tenté avec énergie de tracer concrètement la frontière entre l'étranger et l'indien et, c'est essentiel, entre le votant et le non votant. Les pratiques des grands partis populistes nationaux, d'abord le Parti du Congrès, qui ne répugnent point à faire voter -pour eux-mêmes- des masses d'étrangers en échange d'une relative protection, marquent fortement la situation. Les *Shiv Sainik* revendiquent donc l'application et le durcissement des lois en vigueur. Cela placerait l'Inde au niveau de nations 'avancées', dont les pratiques apparaissent bien plus 'barbares' que le laxisme 'arriéré' de l'Union. Ils appuient les tentatives administratives et policières pour réguler les migrations extérieures, se proposant aussi d'alourdir l'arsenal législatif existant aux niveaux des provinces et même des villes. Beaucoup rêvent de transformer les frontières en murailles infranchissables. La Shiv Sena reste obsédée par l'image de la forteresse, l'un des emblèmes de la légende de Shivaji. Les *shakha* ont l'allure de mini fortins. Ses

---

179 Ce terrible mot français, voir Gallissot, R. (1985) *Misère de l'antiracisme*, Paris: Arcantère.

180 L'évolution de la situation en Assam, où une population hindoue est apparemment en train d'être numériquement dépassée par l'afflux de migrants pauvres venus du Bangladesh, est notamment derrière ces évolutions. Un mouvement régionaliste et chauvin puissant, d'idéologie laïque ambiguë, s'y est développé au cours des années 1980.

membres ont beaucoup fait pour populariser ce symbole dans l'ensemble de la population. Ils se singularisent par ailleurs en faisant peu à peu des musulmans la catégorie-maîtresse de l'Étranger. Des justifications historiques ("ils sont venus du dehors pour coloniser") et des considérations culturelles ("ils sont inassimilables"(181)) se rejoignent à ce propos. Dans le cadre de l'évolution présente, les perspectives impériales, 'para-féodales' et aussi populaires de l'altérité, qui admettaient une multiplicité de statuts et une grande mobilité de la perception des différences, perdent donc du terrain au profit de perspectives "nationales", qui restent cependant toujours mal définies ou fluctuantes. Une forme ou une autre d'**intégration citoyenne** est parfois proposée comme alternative au départ forcé ou au statut d'étranger, mais le contexte est tel que les musulmans n'y croient guère et n'en voient que les désavantages. La Shiv Sena a commencé tardivement à s'intéresser aux aspects législatifs du problème comme l'imposition d'un code civil uniforme. Elle a suivi avec plus d'une décennie de retard les membres du RSS et diverses variétés de 'modernistes' laïques. À côté de cela, la tension communautaire poursuit son cours. À Bombay, les émeutes de 1993 se sont conclues sur une campagne d'attentats qui a fait plus de 300 victimes. C'était la 'revanche' d'une famille musulmane aisée qui s'est réfugiée à Dubai. Une autre revanche paraît à prendre et Mumbai n'en a probablement pas fini avec les troubles.

C'est dans le cadre de la perspective 'communautariste', où la Shiv Sena dispose d'une marge d'autonomie minimale et d'une capacité d'intervention maximale, que l'"ennemi" présente ses caractéristiques les plus typées, on pourrait écrire mais ce serait faux, les plus "culturelles". C'est dans ce cadre que cet ennemi joue un rôle central, indispensable à la recomposition identitaire des *Shiv Sainik*, de leurs sympathisants, compagnons de route et même clients. Comme organisation ou comme mouvance sociale, la Shiv Sena n'apporte rien d'essentiel au bourgeonnement actuel du discours 'communautariste', enraciné dans des peurs très anciennes, exprimées de manière variable autour de systèmes de clichés lentement évolutifs. Dans le Bombay de 1990-1997, l'ensemble rappelle de plus en plus le sinistre capital de dérives imaginaires et de rhétoriques rationalisantes, aggravées par les représentations hygiénistes et utilitaristes, qui caractérisa l'antisémitisme européen à la fin du XIXe siècle. Des processus comparables, mais spécifiques de 'modernisation' des perceptions et des pratiques s'y font jour dans le cadre de la 'massification' des processus d'identification et la simplification agressive des cultures. Certains thèmes, comme celui de la "puissance virile et guerrière de la minorité"(182), sa propension fantasmée à "trancher les chairs et les

---

181 Entretiens à Pune et Bombay, 1993 et 1994.

182 Entretien avec R. Thakré, 1992

liens”(183), se démarquent certes des obsessions antisémites communes du passé européen alors que le rôle de l’usurier accapareur, fondateur de l’antisémitisme populaire, se voit plutôt dévolu aux *Marvari*, qui sont des hindous affirmés, souvent favorables au BJP(184). La Shiv Sena reste trop compliquée, et éloignée des perspectives racisantes pour parodier ouvertement l’antisémitisme malgré les remarquables provocations de B. Thakré à ce propos(185). Si ces remarques racistes semblent exprimer sa conviction profonde, elles ne représentent généralement pas l’esprit des militants, de toutes couleurs et provenances. L’organisation intervient cependant à un niveau parallèle en fournissant un cadre, structuré autant que faire se peut, à ce qui reste un ensemble magmatique de clichés, de peurs et de fantasmes. Elle intervient en outre pour globaliser et aggraver la perception de la minorité dans le cadre de ses propres tensions internes. On y use enfin de la méfiance que suscitent les ‘minoritaires’ pour promouvoir des processus de reconstruction identitaire particuliers.

Les musulmans tendent d’abord à être globalisés et unifiés. Cette tendance ne trancherait pas sur l’ensemble de la pratique ‘communautariste’ mise en oeuvre un peu partout depuis un siècle, si la minorité n’était pas reconstruite, de manière cependant assez fluctuante, comme une réalité ‘moderne’ ou ‘modernisée’. Les *Shiv Sainik* abandonnent plus vite que la moyenne de la population les images de “vieilles biques” ou “tueurs de vaches” qui servaient depuis des décennies à dévaloriser les musulmans pour systématiser et aggraver les représentations de ces derniers comme criminels, terroristes ou éléments troubles engagés à l’échelle mondiale dans l’économie parallèle, la guerre et le trafic de drogue. On n’oublie certes pas les insultes traditionnelles puisque Thakré traite souvent les musulmans de ‘circoncis’, terme dépréciatif repris à l’univers du faubourg. Le discours contemporain tend pourtant à faire de tous les musulmans du monde des jeunes barbus aux mains crispés sur les fusils d’assaut aux dépens des images traditionnelles de vieillards

---

183 Innombrables réflexions populaires, 1991-1997, assorties souvent de l’affirmation selon laquelle les musulmans seraient “séparés” (*alag*).

184 La haine des musulmans présente dans les milieux populaires intègre cependant une figure d’usurier musulman particulièrement détestée, le Pathan, originaire de l’actuel Pakistan. Si la communauté a presque disparue à Bombay, le capital de clichés qui la concernait reste vivace. Les émeutes de 1929 (140 tués) avaient ces Pathans pour objectif, à la suite de l’échec d’une très longue grève générale des usines textiles.

185 Le *Sena Pramukh* a notamment laissé entendre en février 1993 lors d’un entretien au Times (USA) que les musulmans de l’Inde pourraient subir le sort des Juifs d’Europe après l’avoir bien cherché. Une partie de ces arguties, qui comprennent aussi d’épisodiques références positives à Hitler ou l’apologie de l’assassin de Gandhi, sont des provocations destinées à l’*Establishment* indien et aux étrangers, que les militants apprécient comme tels sans en approuver généralement la teneur. Il n’empêche que la banalisation de l’horreur fait son chemin.

assis aux portes des mosquées. Ces dernières sont décrites comme des entrepôts d'armes -l'exemple du Temple d'or d'Amritsar est dans toutes les mémoires(186)-, des quartiers généraux où se prépare le complot subversif et, c'est un peu plus ancien, des bastions fortifiés d'où la minorité prépare la conquête des quartiers et des villes.

La reconstruction de la minorité autour du thème de l'action marque donc cette partie de la scène des représentations, les musulmans étant systématiquement considérés comme les concurrents négatifs ou diaboliques des *Shiv Sainik*. Si les tendances les plus récentes en font les promoteurs infiniment actifs d'actions nuisibles, l'évocation d'un immobilisme parasite de minoritaires "privilégiés", apprécié au travers de l'idéologie 'moderno-progressiste' en relation aux préoccupations d'hygiène sociale, se manifeste parallèlement, sans que les contradictions avec le discours précédent suscitent réflexion ou recul. Ce sont des tendances rarissimes dans l'univers de la haine. Il s'agit apparemment de la rénovation d'une couche ancienne de préjugés, aiguisés par la concurrence sur le marché du travail(187). Les musulmans sont alors décrits comme des empêcheurs d'agir. Ce sont des "arriérés(188)", dont le faible taux d'alphabétisation, la propension 'culturelle' à la stagnation, sont les causes des échecs de la nation sur la voie du progrès et du développement. Il empêchent de faire de la bienfaisance, de produire, de travailler(189). Ce sont des "pondeurs d'enfants", leur progéniture massive et "inéduquée" entravant la quête de puissance nationale. L'image du **musulman traître à la patrie**, qui appartient à presque toutes les représentations locales du nationalisme, occupe une place intermédiaire dans cet ensemble de caractérisation de l'Autre. On y combine des perceptions 'modernistes' et les dénonciations de 'l'arriération' aux obsessions de "loyauté" et "d'attachement au sol" propres au nationalisme. Les éditoriaux de *Saamna* dénoncent fréquemment ceux qui "mobilisent leurs forces, leur argent et leurs alliances internationales contre la

---

186 Le mouvement de révolte politico-religieux d'une partie de la jeunesse sikh sous la direction du Sant Bhindranvale, qui commença à prendre de l'ampleur en 1983, fut marqué par deux épisodes au cours desquels des révoltés se retranchèrent dans le sanctuaire central du sikhisme à Amritsar (Punjab) qu'ils transformèrent en camp retranché et centre de propagande. L'armée indienne intervint deux fois (1984 et 1987) pour déloger les militants effectuant la première fois un véritable massacre dont Bhindranvale fut victime. Bhindranvale apparaît partiellement comme une création politique du Congrès et de l'état central, désireux de briser l'Akali Dal (le parti sikh modéré) en jouant des surenchères radicales.

187 Le patronat de Bombay a pris le parti des musulmans au travers de sa presse, parce qu'il préfère embaucher des migrants minoritaires, frugaux et qualifiés, plutôt que des Maharashtriens exigeants et syndiqués.

188 C'est un terme emprunté au vocabulaire officiel.

189 En fait les organisations de bienfaisance musulmanes sont développées mais peu ouvertes aux gens d'autres communautés.

Nation”(190). Ce sont des “comploteurs”, qui mettent les vertus de l’organisation au service du mal. Ce sont enfin des “criminels” doués pour trancher les chairs et fracturer les sociétés. Ce sont, au bout de ce parcours d’exaspération des thèmes hétérophobes, des **nuisibles**. Les *Shiv Sainik* usent peu de métaphores animales (vaches, singes, lapins, rats et autres ‘sales bêtes’ de l’univers européen ayant presque tous quelque chose de sacré ou de familier) mais Thakré use à satiété de l’expression “les serpents verts”. Ces perceptions absolutisantes cohabitent de plus en plus mal avec les considérations plus nuancées, voire positives que nous avons précédemment mises en scène. Elles tendent pourtant à se combiner avec leurs contraires avérés, comme ces appels à l’intégration et parfois à la fraternité (celle des *kshatrya* ou celle des patriotes) avec les musulmans ou avec certains musulmans, notamment quand vient l’heure de la campagne électorale.

Cette minorité unie, construite comme un tout agressif n’a que peu de relation avec les musulmans réels. Il faut le souligner car ce n’est pas à l’islam, à l’ensemble concret des musulmans de l’Inde ou même du Pakistan, mais à des épouvantails portant ces désignations que la Shiv Sena emprunte des caractéristiques à des fins de mobilisation interne(191). On construit dans cette perspective des images affolantes pour rationaliser sa propre dérive extrémiste. Ce fantasme de l’Autre terrible joue pour les *Shiv Sainik*, surtout pour ceux que menacent diverses angoisses identitaires, un rôle considérable. Les musulmans fantasmés jouent d’abord un rôle de paratonnerre. Les *Shiv Sainik* les accusent de faire, tous et en permanence, ce à quoi ils se livrent eux-mêmes parfois (trafic, racket, violence) et dont ils ne tirent pas particulièrement gloire. L’idéologie guerrière et virile des *Shiv Sainik* ne se suffit pas, ensuite, d’ennemis de médiocre qualité. Il faut que les musulmans soient terribles pour que les militants tirent orgueil de leurs combats, aussi misérables soient-ils. On rationalise fréquemment ses pitoyables équipées, pillages de boutiques, massacres à dix contre un ou séances d’humiliation collective, en affirmant que la force de l’État est aux côtés des minoritaires. La logique présente des rapports de l’État et des populations veut souvent, effectivement, que les affrontements communautaires tournent à la bataille de rue avec la police, surtout dans les quartiers ouvriers. Les *Shiv Sainik* des faubourgs et des bidonvilles trouvent régulièrement réconfort à s’affronter à l’autorité pendant que leurs idéologues se désolent de voir que “l’État national” est devenu le jouet des ‘serpents verts’. Dans ce cadre, les musulmans ne seraient pas seulement des adversaires de qualité, indispensables à la survie plus ou moins caricaturale des

---

190 Décembre 1992.

191 La thèse du “syncrétisme stratégique”, selon laquelle les Nationalistes hindous empruntent délibérément des traits à leurs adversaires, paraît plus juste dans le cas du RSS que dans celui de la Shiv Sena. Elle est bien présentée par Jaffrelot, C. (1993). Les Nationalistes hindous, Paris: Presses de la FNSP.

valeurs *kstrya* dans la grande cité. Ce seraient aussi des sources de puissance particulièrement dangereuses et efficaces qu'il importe de capter.

Les **représentations de l'impuissance** occupent une place énorme dans le vocabulaire et les rhétoriques de la Shiv Sena. Elles jouent sur les registres sexuel et politique, en associant capacité d'évocation et ambiguïté. "Impuissance" des "politicards démocrates", désarmés face aux voyous, aux "traîtres" et aux agents pakistanais, "impuissance" des représentation gandhiennes "châtrées" par leurs références à la non-violence, "impuissance" des milieux populaires constamment exploités et méprisés, "impuissance" (192) de la nation, qui descend les échelons du classement économique mondial et renonce à l'usage de l'arme atomique: longue est la liste des impuissances -castrations, efféminisations- que les *Shiv Sainik* perçoivent dans leur environnement et qu'ils cherchent à exorciser. Les désastres successifs auxquels sont confrontées les cultures indigènes, marathi compris pour ce qui concerne Mumbai, les tentatives d'affirmation nationales basées sur la langue et les valeurs face à l'éducation *english médium* et aux sous-cultures de masses américanisées préoccupent plutôt les intellectuels de l'organisation comme P. Navalkar. C'est une tendance fort minoritaire.

L'irruption massive de modèles de consommation associés à la valorisation imparable de biens inaccessibles et la mise à la mode de comportements agressifs bouleversent surtout les milieux petits-bourgeois. L'écroulement des modes anciens de régulation du comportement sexuel, l'affirmation des femmes par le travail et les études longues dans les villes ont mis en cause de leur côté les perceptions d'eux-mêmes entretenues par une partie des jeunes hommes, même chez les ouvriers, alors que la culture de masse (le cinéma) exaspérait l'obsession, culturellement enracinée, de héros hyper-virils. La focalisation de la Shiv Sena autour de **modèles adolescents**, dont le toujours 'jeune homme' (en colère) Bal Thakré (193) est une représentation typique, appartient à une dynamique générale, simplificatrice des représentations sociales, qui tend à faire de l'impuissance et de la volonté d'en sortir à tout prix une tension partagée par tous. Les murs des quartiers populaires des villes indiennes sont couverts d'affiches vantant des pilules contre l'impuissance virile pendant que les officines de sexologues de multiples traditions ne désemplissent pas. L'écroulement des systèmes de valorisation par le travail, l'obsolescence des régulations hiérarchiques, l'absence d'opportunités d'emploi satisfaisantes et le recul toujours plus accentué de l'âge du mariage -lié au chômage et

192 Entretiens avec des jeunes et des membres de clubs de la Shiv Sena, 1992 et 1994.

193 Il se teint les cheveux et se maquille pour apparaître en public. Bal signifie jeunesse, énergie.

aux difficultés pour se loger- ont aggravé la scène, notamment dans les milieux populaires un peu stabilisés et les franges inférieures de la 'petite-bourgeoisie' où la Shiv Sena recrute en priorité. Dans le cadre de glissements perpétuels d'un domaine à l'autre, les discours sur "l'impuissance politique" trouvent des oreilles attentives et des gens prêts à toutes les aventures pour oublier les angoisses qui les rongent. Dans ce contexte, l'image construite autour du sujet réel qu'est l'ensemble des musulmans indiens, s'enracine de plus en plus délibérément dans des métaphores de force sexuelle et de capacités viriles. C'est aussi cela qu'il s'agit d'arracher aux musulmans en les défiant. Ce qui n'est à l'évidence pas disponible à Bombay ou dans les autres lieux où la Shiv Sena dispose d'influence, comme la capacité d'intervention militaire et de destruction massive 'musulmane', est reporté sur le Pakistan. D'après les dires des militants les plus concernés par les angoisses de ce type, les parcours de recomposition identitaires des *Shiv Sainik* font très souvent intervenir une phase où le jeune militant reconnaît son impuissance. Il va même la pousser jusqu'au bout et s'y vautrer. Il se met à boire, arbore des attitudes provocatrices suivies de fuites ou vit en parasite. L'organisation et son combat, qui ne peuvent prendre sens que face à une menace considérable et constamment réactivée, interviennent alors pour produire une 'réaction' au cours de laquelle le 'dépravé impuissant' se bâtit une cuirasse identitaire et s'affirme par des actes héroïques. N'importe quel autre ennemi pourrait servir à ces jeux terribles de recomposition des personnalités déstabilisées. L'histoire de la Shiv Sena le prouve bien. Nous avons signalé qu'il s'agissait d'une dynamique générale. L'évolution sub-continentale et mondiale des champs symboliques et des intérêts stratégiques pousse par ailleurs les *Shiv Sainik* vers l'obsession du 'péril vert'. Toujours est-il que les musulmans **tels qu'ils se laissent inventer** structurent aujourd'hui centralement la vision des jeunes *Shiv Sainik* selon le mode classique du dipôle d'éléments opposés. On voit se manifester une remarquable complaisance de la victime à ce niveau. De nombreux jeunes musulmans de Bombay reprennent les discours de la Shiv Sena sur leur 'communauté' pour se décrire, en rajoutant dans l'agressivité et le culte de l'unité. Ultime victoire des représentations névrotiques et des champs de relations hystérisants... L'évolution d'une partie des milieux populaires musulmans de Bombay vers la délinquance, à grande ou petite échelle, est par ailleurs un fait ancien que la conjoncture actuelle ne fait que renforcer. Les délinquants professionnels constituent souvent la seule 'élite' -elle a au moins des armes- que les milieux populaires musulmans peuvent s'offrir.

Dans ce contexte l'Occident n'est pas oublié. Il se trouve seulement relativisé. En Inde, c'est aujourd'hui un référent symbolique et une construction imaginaire d'une extrême importance mais son traitement n'est jamais simple. Les 'Occidentaux', c'est-à-dire souvent ceux qui

ont besoin d'inventer l'Occident en Europe et aux États Unis, ont participé et continuent à participer à la construction d'images de 'cohérence civilisationnelle' plus ou moins simplifiées qui les valorisent ou les absolutisent. L'Inde et surtout Mumbai sont très ouverts aux influences culturelles extérieures. La grande cité portuaire l'est d'abord, depuis 15 ans, aux représentations de masse de la culture américanisée. La venue de M. Jackson en 1996, invité par le gouvernement Shiv Sena-BJP, n'a fait que confirmer l'ampleur du phénomène. Ces représentations (mythe du 'bon flic', culte du héros solitaire) sont cependant presque toujours l'objet d'une 'relecture' locale conduisant à des pratiques plus ou moins efficaces d'intégration aux univers relationnels et imaginaires indiens, hindous ou musulmans. Sur les trottoirs de Mumbai ou de Raipur (Madhya Pradesh), les représentations 'occidentales', transportées par les médias de masse et la sous-culture cinématographique, apparaissent en conséquence à la fois particulièrement brutales, fort simplistes et susceptibles de jeux et d'appropriations qui prennent place plus dans la rue que dans les salles de cinéma. Les facettes du fétiche 'occidental', aussi différent de l'Europe et des USA réels que les 'musulmans imaginés' par la Shiv Sena le sont des musulmans de l'Inde, varient donc vivement selon les milieux et les moments. C'est face à cette dimension ambiguë, faite de clichés, de perception des rôles et de symboles de classement, que la Shiv Sena doit se déterminer quotidiennement quand il s'agit d'Occident.

Des débris de configurations symboliques et des schémas de pensée plus structurés échappés des collègues chrétiens -où nombre de cadres envoient leurs enfants- flottent aussi dans l'air du temps. Les *Shiv Sainik* en usent souvent sans le savoir. La Shiv Sena n'a généralement pas, contrairement aux cadres du RSS, de jugement à porter sur la philosophie d'Aristote, les principes constitutionnels hérités des Lumières(194) ou les problèmes éthiques posés par les manipulations génétiques. La "modernité occidentale" lui apparaît dans une terrible nudité, quasiment débarrassée de toutes ses dimensions culturelles 'nobles' et élaborées, situation qui place d'ailleurs les *Shiv Sainik*, sur un pied d'égalité avec d'innombrables mouvements contemporains du Tiers-monde.

Globalement, la Shiv Sena n'a pas de position claire sur l'Occident. Ce n'est pas seulement dû à l'ambiguïté destructrice des symboles d'occidentalisation qui dérivent sur les trottoirs défoncés de Bombay. Ce flou cache aussi des contradictions et des incertitudes liées à la multiplicité des milieux sociaux et des sensibilités politiques qui se retrouvent dans la Shiv Sena. Les références au nationalisme, celui de Savarkar chez les cadres les plus convaincus mais plus

---

194 Thengadi, D.B. (1994). A Peep into Comparative Constitutions, *Organiser*, 30 janvier.

souvent des variantes de celui du Congrès des années passées, sont d'abord volontiers 'anti-occidentales'. 'L'Occident' y est vu comme un tout, pourvu d'identité et de cohérence. Dans ce cadre, on cherche à la fois à le copier, à se l'approprier pour le dépasser et à s'en distancier. Les problématiques indiennes de l'indigénisme et du 'modèle' occidental sont très compliquées. Les cadres de la Shiv Sena en ont exploré de nombreux méandres sans jamais en avoir développé une vue d'ensemble: revendication d'une 'modernité' et d'une antiquité plus anciennes et plus efficaces que la mouture européenne, parenté 'indo-européenne', tentatives pour s'affirmer comme la race ou "l'espèce" (*jati*) primordiale, affirmation de liberté et de puissance, appel à s'inspirer de ce qui est bon en Occident en rejetant le reste, autoflagellation et dépréciation de soi-même face aux "succès de l'Occident", mépris face à un univers jugé basement matérialiste et peu exigeant quant à l'éthique, acceptation sans discussion de tout ce qui provient des USA... On retrouve ces thèmes(195) aux détours des conversations avec les militants, du moins ceux qui ont le temps de s'arrêter et de prendre leurs distances par rapport aux urgences de la lutte au quotidien. La relation des *Shiv Sainik* avec la 'modernité' - l'autre face de la métaphore symbolique-, qui est faite de franche appropriation mêlée de dépit dans une atmosphère tendue, explique partiellement pourquoi les références 'occidentales', si souvent présentées comme intrinsèquement 'modernes', peuvent être englobées ou éludées par certains discours et pratiques. La masse des jeunes *Shiv Sainik* contemporains est en effet directement influencée par des rhétoriques de 'modernité', réappropriées et interprétées selon leurs besoins d'abord, leurs cultures ensuite, mais encore parfaitement reconnaissables, avec l'étiquette 'Occident' qui va dessus. On fait donc tous partie à la Shiv Sena d'une inflexion ou d'une autre de l'Occident-métaphore. La famille Thakré, à l'unisson des jeunes scolarisés, suit très bien ce qui se passe aux USA sur les plans culturels et stratégiques, qui comptent d'abord dans leur appréciation du monde. Si la Shiv Sena tente avec succès d'imposer ses fêtes et ses rythmes à la population de Bombay, elle n'a par ailleurs nullement la prétention de 'freiner' le cours du temps ou de se référer à un autre ère, comme le font encore les cadres du RSS(196). Ses jeunes dirigeants ne rêvent que de participer à la maîtrise du monde selon les normes 'occidentales', en élèves turbulents certes, mais en loyaux

---

195 Réflexes binaires, sensibilité de reptiles: éléments branchés pour une entrée dans un "troisième millénaire" cybernétique ( de l'ère chrétienne). Une fraction croissante des *Shiv Sainiks* sont des gens 'modernes', avec ce que le vocable peut actuellement évoquer de plus inquiétant.

196 Les opuscules du RSS sont souvent datés en usant de l'Ere de Vikram, ce qui nous place en 2054 (1997). Les calendriers populaires au Maharashtra usent de l'ère de Shalivan et ajoutent parfois celle de l'Hégire. Seuls les calendriers d'hommes d'affaires et ceux publiés par la Shiv Sena usent uniquement du temps grégorien euro-américain.

sujets tout de même. Dans ce cadre, les condamnations de "l'arriération musulmane", de la polygamie et des moeurs "moyenageuses"(197) se ressemblent étonnamment dans les colonnes de *Saamna* et dans les colloques de certains de nos 'laïques modernes' brandissant la bannière de l'Occident. La lutte contre les privilèges de la minorité (droit civil séparé, institutions religieuses et éducatives non ou très peu contrôlées) leur paraît enfin pouvoir être menée au nom d'une démocratie qu'ils répudient par ailleurs. Cette mobilité des référents est caractéristique des périodes récentes et des milieux les plus instruits.

La rhétorique anticommuniste, les tentatives pour enrayer l'expression organisée des luttes de classe, ou encore diverses manifestations de fierté nationale et de chauvinisme local contiennent en revanche une forte dose 'd'antioccidentalisme'. Elles ne relèvent pas seulement de pratiques opportunistes liées à des objectifs politiques à court terme. Il existe bien une opposition profonde mais sectorielle, y compris chez les cadres et les dirigeants de haut niveau, à ce qui est construit et interprété, dans et hors de la Shiv Sena, comme l'influence 'occidentale'. Chez Thakré l'indifférence proclamée vis-à-vis de l'extérieur cache mal le désir de **provoquer l'étranger** afin d'en être reconnu. Une posture d'extériorité affirmée se combine alors à une logique de séduction mais la plupart des cadres et des militants sont moins retors et surtout moins susceptibles de jouer des retournements dialectiques dans le cadre de leur pratique politique et sociale. Le refus de la démocratie, ou tout au moins du système parlementaire actuel, fait de son côté partie des expressions d'un 'antioccidentalisme' qui ne dit pas toujours son nom. Il est vrai que les systèmes américains et européens suscitent rarement le dédain et la haine que provoquent l'évocation de l'"impuissance politique" indienne. On les prend parfois comme exemple pour donner des leçons au gouvernement de l'Inde. L'opposition à la culture politique du Congrès est particulièrement forte et porteuse de tensions puisque tout parti arrivant au pouvoir semble intégrer, plus ou moins à son corps défendant, les méthodes de gestion de l'électorat de cette organisation actuellement déclinante. Certains cadres critiquent le 'modèle colonial' et les 'valeurs occidentales' dont ce dernier serait l'héritier. La laïcité subit un traitement un peu différent. Pour les cadres nationalistes, elle est fréquemment jugée inacceptable parce qu'imposée de l'extérieur mais il s'agit d'une question de symboles et de vocabulaire. L'exaspération des idées *shiv sainik* en la matière ne construit nullement un État religieux, comme le Népal de la monarchie

---

197 On oublie seulement de spécifier que la polygamie est un peu plus répandue chez les hindous (du moins ceux considérés comme tels par le recensement décennal) que chez les musulmans de l'Inde. Elle constitue dans les deux groupes une pratique très minoritaire (moins de 5% des maisonnées).

absolue(198), mais une sorte de régime autoritaire industrialisé, où la référence au drapeau safran serait d'un maigre poids à côté du code civil uniforme ou du refus de reconnaître les castes comme acteurs du jeu politique. Certains jeunes cadres *Shiv Sainik* sont même allés jusqu'à changer de nom, s'appelant 'Indien' ou 'Hindou', pour qu'on ne les caractérise plus par leur origine de caste. Les militants de base des milieux populaires sont fréquemment sur des positions inverses. Ils ne voient aucune objection à l'idée laïque, partie de l'argumentaire officiel de l'État, mais ils n'envisagent de la concrétiser ...qu'en attribuant une place primordiale à la religion et aux appartenances qu'elle délimite. Les enjeux économiques, mis en cause par l'implantation massive et récente des multinationales dans des secteurs jusqu'alors jugés stratégiques, provoquent de leur côté l'apparition sporadique de rhétoriques 'antioccidentales' fortement inspirées par le nationalisme. L'affaire de la centrale thermique 'Enron' de Ratnagiri, dont le contrat s'est vu annulé par le nouveau gouvernement du Maharashtra, illustre cette dimension où il faut cependant faire la part d'une simple prise en compte des intérêts régionaux(199). Les particularités culturelles de l'influence occidentale sont en revanche fréquemment épargnées par les attaques d'une organisation imbibée de musique disco, qui a insisté, généralement sans succès pour que ses jeunes militants apprennent l'anglais -aujourd'hui l'informatique- et qui n'a aucun modèle alternatif d'éducation à proposer.

L'ambiguïté des positions vis-à-vis de l'Occident s'incarne aussi dans les dimensions stratégiques. L'ennemi principal et fondateur d'identité est plus que jamais le voisin islamo-pakistanaï. Il est d'abord associé à l'Occident-métaphore, ou Occident-monde, en référence à son alliance avec les USA. Les idéologues les plus nationalistes, cette minorité inspirée par Savarkar et S.C. Bose, considèrent souvent dans ce cadre que les **musulmans sont des sortes d'Occidentaux**. La Mecque n'est-elle pas située à l'ouest de Bombay et le régime saoudien n'est-il pas le "jouet" des États-Unis d'Amérique(200)? L'Occident et l'islam formeraient alors les termes alternatifs d'un 'complot historique' contre la nation, les institutions et l'intégrité de la terre, les Britanniques, puis les Américains s'étant alliés aux musulmans pour provoquer et maintenir la "vivisection du

---

198 Le Népal, souvent reconnu comme réactionnaire ou sous-développé, constitue une référence positive pour certains idéologues de la Shiv Sena, notamment ceux qui s'inspirent de Savarkar et rêvent d'une nation unifiée des hindous du monde entier. Il existe aujourd'hui (1997) une 'Shiv Sena du Népal'. B. Thakré a par ailleurs soutenu les Tigres de l'Eelam Tamoul, qui usent d'un verbiage marxiste dans leur lutte à mort contre l'état du Sri Lanka.

199 Le gouvernement Shiv Sena-BJP n'a pas tardé à faire marche arrière et accepter ce projet aussi coûteux que destructeur, malgré l'opposition farouche d'une partie du RSS.

200 Entretiens avec des cadres du *Bharatya Kamgar Sena*, 1994.

sol national" (la partition de 1947). Tous seraient des "colonisateurs"(201), des agresseurs et des violeurs.

D'un autre côté, ces même idéologues et une partie croissante des cadres intermédiaires se considèrent de plus en plus comme partie prenante d'un front de lutte mondial contre l'islam. Les *Shiv Sainik* ne sont pas, contrairement aux membres du RSS, bien au courant des évolutions récentes de l'occidentalisme face à l'islamisme, couple infernal qui tend à occulter tout le reste comme l'avaient fait en leur temps socialisme et capitalisme. Ils en savent cependant assez pour comprendre qu'il est possible et potentiellement rentable de jouer l'ennemi lointain, qu'ils admirent souvent et qui influe de plus en plus sur leurs imaginaires, contre ce qui leur paraît constituer la plus terrible, car la plus proche menace. Ce passage à la dimension géopolitique suppose qu'ils prennent leurs distances vis-à-vis des perceptions infiniment locales de la culture de la vengeance et qu'ils renient tout ce qui les attache concrètement à l'influence musulmane, de l'ourdou à la poésie et des *dargah* aux conceptions du politique. Il ne s'agit plus de l'épopée minable de jeunes Maharashtrais des quartiers populaires de Bombay contre leurs voisins(202) mais de perspectives mondiales. Le processus d'évolution reste hésitant, mais la dénonciation de l'islamisme occupe, nous l'avons remarqué à un autre propos, une place rapidement croissante dans certains milieux. Depuis quelques années, les idées, les clichés et les systèmes de symboles en la matière apparaissent curieusement universalisés. Des colloques où pérorer Monsieur S. Huntington(203) aux petits locaux bricolés des *shakha* de bidonvilles, la différence devient parfois bien ténue. Les *Shiv Sainik* se portent donc volontaires pour le front de la 'civilisation' contre la 'barbarie' que 'l'Occident', symbolique et stratégique, semble vouloir dresser contre le "péril vert". Certains d'entre eux parlent de nouvelle *Reconquista* pour leur combat et la lutte d'Ayodhya(204), signifiant que leurs batailles de rue valent bien l'historique Croisade. Il ne fait pas de doute que des cadres de haut niveau, comme R. Thakré, trouvent dans les peurs et les globalisations 'occidentales', des sources de radicalisation et d'exaspération de leurs propres sentiments antimusulmans. Les errements russes en la matière sont aussi bien suivis, notamment les outrances du leader ultra-nationaliste Jirinovsky. J.M. Le Pen et les

---

201 Entretiens avec Savant, 1994.

202 Cette image de l'islam est un peu bâtie comme le fut celle de la 'Juiverie internationale' dans l'antisémitisme européen.

203 Huntington, S. (1993). *The Clash of Civilizations*, *Foreign Affairs*, 72, 3.

204 Elle n'est pas terminée puisque si la mosquée de Babur n'a pas été reconstruite, le "merveilleux temple" dédié à Ram ne s'élève toujours pas sur l'endroit choisi.

dérives plus cultivées de certaines franges de la laïcité française sont en revanche parfaitement inconnus(205).

Ce cadre se complique à cause de la présence de la Chine, puissance autonome, xénophobe et bureaucratique. L'hostilité antichinoise fait partie depuis les origines du nationalisme de la Shiv Sena. Elle s'exprime dans des métaphores et des explications, souvent issues des Reader's Digest des années 1960, vis-à-vis des Chinois. Ces derniers sont fréquemment considérés par les stéréotypes populaires comme des "cannibales" dépourvus de toute humanité. Ce sentiment a pris récemment une nouvelle tournure en touchant la petite bourgeoisie avec la diffusion de programmes télévisés venus de Hong Kong ou Singapour. La représentation d'un univers asiatique mieux 'développé' et plus puissant provoque à Mumbai et surtout dans les niveaux supérieurs de la Shiv Sena, une très forte irritation. La comparaison, défavorable à l'Inde, des résultats économiques des deux nations asiatiques géantes fait par ailleurs partie de l'arsenal polémique des *Shiv Sainik*, qui trouvent aussi dans cette évocation des motifs de condamner la démocratie et les autres sources "d'impuissance" politique. Le sentiment de solidarité du Sud contre le Nord et des peuples pauvres contre les nantis n'est enfin nullement inconnu dans la Shiv Sena, notamment dans les milieux populaires longtemps influencés par le Parti Communiste de l'Inde (CPI) mais aussi parmi ces cadres 'savarkaristes' qu'impressionnent la thèse, revue et corrigée, de la 'nation prolétaire'. Il est au contraire toujours prêt à se manifester. Au moment de la guerre du Golfe (janvier-mars 1991), nombre de jeunes *Shiv Sainik* se sont sentis du côté de S. Hussein et des Irakiens. L'attitude des musulmans de Bombay, qui écrivaient sur les murs des "Saddam Hussein est notre chef", les fit bientôt changer d'avis.

---

205 Ils évoquent quelque chose au BJP, qui condamne le premier pour extrémisme et racisme et dont les idéologues les plus cosmopolites trouvent des sources d'inspiration dans la seconde.

## Effacité symbolique et effets pervers de la politique d'islamisation au Pakistan

Brigitte Piquard

S'il plaît souvent aux Pakistanais de prétendre que leur pays fut créé pour l'islam, la place réelle à accorder à la religion est un dilemme qui n'a pas encore trouvé de solution. Une lecture des événements qui ont marqué l'histoire du Pakistan montre que chaque période fut porteuse d'un positionnement différent par rapport à la problématique de l'islamisation. Chaque âge constitue une sorte de progression dans le processus d'identification à la communauté musulmane, de référence et d'utilisation de l'islam, d'institutionnalisation de celui-ci dans l'appareil d'État. Il est à noter que l'idée du Pakistan, État indépendant créé pour les musulmans, fut élaborée et portée par des leaders laïcs. L'enjeu socio-politique de l'islam ne prit de l'ampleur qu'après la création de l'État, à travers les groupes de pression constitués de *Culamâ'* tels que *Mawdûdî*, ceux-là même qui avant l'indépendance s'étaient opposés farouchement à la séparation des deux pays, considérant l'idée contraire au principe d'*Umma*, communauté des musulmans, sans frontières territoriales déterminées.

Les choses commencèrent à évoluer lorsqu'en 1958, Ayub Khan essaya d'insuffler un nouvel air au pays par son "modernisme dogmatique". Ne voulant pas s'impliquer directement dans les affaires religieuses, il mit en place notamment un Conseil consultatif de l'idéologie islamique qu'il plaça cependant sous son contrôle personnel. Son successeur, le populiste Zulfikar Ali Bhutto qualifia l'orientation idéologique de son parti, le *Pakistan People's Party* (Parti du peuple du Pakistan, P.P.P.), de "socialisme islamique", voulant

concilier "l'esprit de l'islam" avec le socialisme tiers-mondiste. Sa doctrine se résume en quatre points: "l'islam est notre foi, la démocratie est notre politique, le socialisme est notre économie, tous les pouvoirs au peuple." [Manifeste du PPP]. C'est dans la Constitution de 1973, adoptée à l'unanimité, que l'islam fut explicitement désigné pour la première fois comme religion d'État. Z. A. Bhutto fit alors de nombreuses concessions aux mouvements islamistes, notamment en 1974, en déclarant les *Ahmadya* minorité non-musulmane. Malgré ces mesures, l'opposition au gouvernement Bhutto se servit de l'islam pour disqualifier le Premier ministre et contester les résultats des élections de 1977. Face aux agitations des *Oulémâ*, la stratégie de Bhutto fut de montrer son attachement à l'islam en proposant de soumettre au Conseil de l'idéologie islamique un plan pour la mise en oeuvre de la *Sharia*. Au même moment, il ferma les 'night-clubs', interdit la prostitution et la vente d'alcool aux musulmans(206). Il promut également des lois interdisant les jeux de hasard. Symboliquement, le vendredi fut déclaré jour de repos à la place du dimanche.

Z.A. Bhutto fut renversé le 5 juillet 1977, par son chef des forces armées qui n'avait aucun projet politique précis. Ce dernier se savait fragile par rapport aux forces traditionnelles du pouvoir et était conscient de la popularité de celui qu'il venait de démettre. Il se basa alors sur l'armée et l'islam pour essayer d'acquérir une certaine légitimité. En tant que leader militaire, Zia-ul-Haq manifesta à plusieurs reprises le désir de voir l'armée inspirer "un esprit islamique" au peuple pakistanais. Le président Zia-ul-Haq fut l'instigateur de la vague 'd'islamisation' des institutions pakistanaises, en amendant notamment la Constitution de 1973 et en créant toute une législation se réclamant de l'islam ainsi qu'un système judiciaire 'islamique' parallèle aux cours de justice "anglaises" et aux cours martiales. La guerre d'Afghanistan lui conféra un soutien international. En effet, il devint alors l'allié privilégié des États-Unis et des pays islamiques conservateurs pour son aide au *jihâd* (ici: guerre de libération) afghan. Pourtant, en 1984, le vent tourne. Zia se rend compte que le pays suffoque sous le joug militaire et que sa politique d'islamisation n'a plus le même impact populaire. Cette politique n'est plus qu'un slogan pour se maintenir au pouvoir. Ainsi, Zia se sent contraint de donner une étiquette démocratique à son régime. Il décide alors de tenir un référendum. L'argumentation officielle évoquée est que le Président veut préserver l'idéologie du Pakistan basée sur les "valeurs islamiques". Le processus d'islamisation doit continuer avec le consentement du peuple, sous l'auspice et la direction de celui qui en est l'instigateur: Zia-ul-Haq. Après cette pseudo-consultation populaire, Zia tient des élections sans partis politiques car "la

---

206 The "Prevention of Gambling Act" de 1977 et "The Prohibition Act" de 1977.

communauté des croyants (*umma*) ne peut s'unir autour d'une erreur. Dès lors la création de partis politiques indique une division et donc des erreurs au sein de l'*umma*". [Baxter, 1988: 115] Mais le Général-Président se fait dépasser par les événements. L'Assemblée s'autonomise et conteste son pouvoir. En 1988, Zia meurt dans un attentat. Le processus de démocratisation formelle ne peut plus faire volte face, pas plus d'ailleurs que le processus d'islamisation.

Elue à une très faible majorité, Benazir Bhutto doit conjuguer ces différents facteurs auxquels s'ajoutent les revendications autonomistes, l'érosion de la 'société civile' et le pouvoir des narco-trafiquants. C'est au nom d'un pragmatisme politique et d'une 'social-démocratie islamique' que B. Bhutto se maintient tant bien que mal au pouvoir pendant vingt mois. Elle est remplacée par Nawaz Sharif, industriel lahori, pétri par le style et les idées de Zia. Comme lui, Nawaz Sharif est issu de la 'classe moyenne'. Comme lui, il est éloigné des élites traditionnelles du pouvoir (propriétaires terriens et chefs de tribus). Comme Zia, Nawaz Sharif doit cependant jouer sur l'islam pour conserver l'allégeance des anciens alliés du dictateur: les religieux et l'armée. Comme Zia encore, Nawaz Sharif ne connaît pas grand chose à la gestion de l'État et aux politiques économiques. Il s'entoure alors des anciens conseillers du Général et tente de gérer le Pakistan comme il dirige le groupe industriel familial. La référence au 'marché' remplace le projet social, l'affairisme et la corruption deviennent parties incontournables des stratégies politiques. Comme Zia encore, Nawaz Sharif se fait doubler par les mesures qu'il prend. Sa politique de libéralisme sauvage s'avère vite en opposition avec sa politique d'islamisation. Il essaie tant bien que mal de marier la chèvre et le chou mais renonce au pouvoir en juin 1993 quand la contestation devient insurmontable. La fille de Z.A. Bhutto récupère alors son siège de Premier ministre dirigeant au jour le jour ce qu'il reste de l'État pakistanais.

Ce bref aperçu historique met en exergue la fragilité de la société pakistanaise qui ne cesse de se chercher. Pour essayer de pénétrer ce qui de l'extérieur peut sembler être une société de chaos, nous proposons de procéder en deux temps.

Tout d'abord au travers d'interviews 'd'intellectuels organiques', nous essayerons de reconstruire les logiques sous-jacentes au processus d'islamisation, du moins tel qu'il est décrit dans des discours informels de ces intellectuels(207). Cinq logiques sont mises en valeur: celles de l'identité, du vide, des traditions, du changement

---

207 Il s'agit de cent quatre interviews non-directives de journalistes, bureaucrates, militaires, hommes d'affaires, représentants d'organisations de défense (droit de l'homme, féminisme, ...) et chefs religieux, conduites par nous-même entre 1991 et 1993, dans les quatre provinces du pays. Ces discours ont été étudiés par une méthode d'analyse factorielle par correspondances.

social et de la dualisation. Construites au travers du prisme des théories post et néo-modernes, ces logiques nous renseignent sur l'ambiance, le non-dit qui sous-tend cette société.

Dans un second temps, nous essayerons d'esquisser les changements qui ont marqué, ces dernières années, l'émergence de nouveaux acteurs et le rôle que les groupes islamiques d'opposition ont essayé de jouer.

## **La recherche de soi, l'opportunité et le marché politique.**

### *La logique de l'identité*

L'objet recherché dans cette logique est l'authenticité. L'important est de se redécouvrir et de conscientiser les masses à cette redécouverte de Soi. Le passé commun, mythe ou réalité, devient, grâce à la fabulation collective, un des ferments du processus identitaire sur lequel se construit un projet social. Cette identité imaginée se manifeste simplement à travers une conscience d'appartenance à une communauté, basée sur une volonté de vivre d'une certaine façon, en accord avec une certaine idéologie, vaguement énoncée: "les principes de l'islam.", "l'idéologie de base de l'islam". Celle-ci constitue alors un ethos sur lequel le projet social pourra être fondé.

Le 'retour du religieux' est considéré comme une solution aux problèmes de la démocratisation, à travers un pragmatisme légal. Ce 'retour du religieux' est perçu dans l'établissement d'une "cité de Dieu, à travers un système propre que certains nomment la théo-démocratie, système mariant l'aspect de conscientisation de la masse avec des institutions basées sur la *shérd* (consultation), l'*idjma* (raisonnement analogique) et l'*idjti'hâd* (interprétation jurisprudentielle) D'autres le voient à travers un gouvernement représentatif, islamisant le système actuel ou se limitant parfois à islamiser le nom des institutions politiques démocratiques occidentales, par exemple *Majlis-e-Shûra* pour le parlement. La création d'un nouveau type de leadership est souvent perçue comme étant nécessaire. Il s'agirait de leaders connaissant l'islam, ses valeurs et ses lois et qui sont prêts à jouer le jeu démocratique, notamment en bénéficiant du soutien effectif des masses et en se faisant élire.

La mise en pratique des réformes juridiques telle qu'elle a eu lieu au Pakistan n'a pas toujours eu les effets escomptés et nos interlocuteurs le dénoncent. Ce légalisme se manifeste par exemple dans la création d'un système juridique qui se juxtapose aux systèmes préexistants mais qui ne les remplace pas. Le passage d'un système

juridique à l'autre n'est pas clair et un cas refusé par un type de cour peut être débattu dans un autre. Le standard de preuve semble être un critère déterminant (nombre de témoins directs), le caractère procédural passant avant l'aspect substantiel. Pour alimenter ces Cours en juges, une école de formation de *qadhî* (juges musulmans) a été mise sur pieds à Faisalabad. En sont sortis trois mille diplômés ayant suivi une formation de six semaines soit-disant équivalente à une maîtrise en droit. Bon nombre d'entre eux ne sont même pas capables de traduire correctement le contenu de leur diplôme rédigé en arabe.

Au niveau de l'équilibre des pouvoirs, la création de la *Federal Shanat Court* (FSC, rendue effective le 25 juin 1980) entraîne une certaine confusion. Les objectifs de cette cour sont de juger de la compatibilité entre les lois pakistanaises et les lois islamiques. A cette cour, s'ajoute la *Shariat Appellate Bench* (la magistrature d'appel de la loi musulmane) *of the Supreme Court* permettant de faire appel si un jugement est considéré comme incompatible avec la *sharia*. Se pose alors le problème de la suprématie du législatif puisque le judiciaire peut avoir un contrôle sur les lois et casser des décisions parlementaires. De surcroît, après la promulgation du huitième amendement qui absolutise le pouvoir présidentiel, le Président de la République nomme de façon discrétionnaire les juges des Hautes Cours, de la Cour Suprême et de la F.S. C. Il les démet également selon son gré. Ceci pose le problème de l'indépendance du judiciaire par rapport au pouvoir politique. Ce fut le cas lorsqu'il fut demandé à la Haute cour de déterminer si le *rajm* (lapidation en cas de rapports sexuels illicites) était une punition coranique ou non. Le juge conclut que puisque la Sourate "Noor" (La lumière) parlait de ce "péché" et le punissait de cent coups de fouet, la lapidation était "non-islamique". Le soir même de ce jugement, Zia, déçu par ces conclusions démit le juge en question et cassa le jugement. Il demanda alors à la F.S.C. de reconsidérer la question bien que celle-ci eut soutenu le premier jugement. La F.S.C. changea d'avis et déclara la lapidation peine 'islamique' adéquate dans ce cas.

Un autre aspect de l'islamisation oublié dans ce processus légal se situe au niveau de la foi. Il existe tout d'abord une volonté de faire prendre conscience aux masses que la solution à leurs problèmes réside dans l'islam. Celle-ci peut se faire par l'intermédiaire des médias de masse contemporains (T.V.), par une étude des textes sacrés, enfin par des prêches à la mosquée. En second, l'accent est mis sur la mise en pratique des rituels islamiques (importance de la prière, du jeûne annuel du *ramadan*). Dès lors, des séances de prières collectives sont instituées. Le *haj* (pèlerinage) est pratiqué

régulièrement. Il devient même un cadeau fait par certains entrepreneurs à leurs meilleurs clients ou employés(208).

*"Par exemple, à la télévision, nous avons maintenant l'adhân [appel à la prière] cinq fois par jour. Ainsi, chaque personne qui regarde un programme connaît au moins l'heure de la prière. L'annonce est faite. Maintenant, qu'il prie effectivement ou non est une autre affaire. Mais un rappel est toujours mieux que rien. Tant de choses sont nécessaires pour que le processus 'd'islamisation' prenne vigueur. Vous avez par exemple, les prêches de ces nouveaux leaders comme Dr. Israr(209) à Lahore. Ce sont des personnes hautement qualifiées dans la connaissance de la religion et pourtant éloignées des mollah traditionnels. Ils cherchent à changer les mentalités et les gens les suivent par milliers. Ce processus de changement des mentalités est en cours. Nous évoluons d'une société primitive, illettrée qui ne connaît rien de la religion, qui suit certains préceptes par émotion ou par habitude, vers une société de musulmans éclairés qui connaissent leur religion"* (homme d'affaires, Punjab)

L'islamisation doit se faire dans tous les secteurs, soit par un processus du haut vers le bas, partant d'une légalisation et d'une imposition de ces lois qui entraînera à long terme un changement de mentalité; soit par un processus du bas vers le haut, partant d'une conscientisation des masses et d'un mouvement collectif de changement de soi qui débouchera ipso facto sur un changement de société (qui se clôturera par une recodification des lois existantes). Souvent l'accent est placé sur l'importance de conjuguer les deux phénomènes, l'un ne pouvant aller sans l'autre.

*"Si vous élaborez un processus partant de la base autant que du sommet, vous travaillez dans deux directions. Finalement les deux processus se rencontrent, mais si vous ne vous concentrez que sur les lois, vous n'obtiendrez que peu de résultats. Si la masse se mobilise sans aucun support de l'élite, l'entreprise sera très difficile. C'est pourquoi, je pense qu'un processus bi-directionnel est nécessaire".-* (homme d'affaires, Punjab)

### *La logique du vide.*

Cette logique expose la problématique du "vide" au sein de la société pakistanaise et plus particulièrement les pertes de sens qu'a

---

208 Ces manifestations collectives de la foi à travers l'institutionnalisation et la politisation des pratiques religieuses incitent de nombreux croyants à ne plus respecter les piliers de l'Islam ouvertement et en public afin que leurs actes ne soient pas perçus comme une soumission au gouvernement en place. Ainsi, certaines prières publiques ou distributions de la *zakât* (aumône) sont perçues comme des actes politiques.

connues le terme d'islamisation. Ainsi, les valeurs et les finalités à la base de ce processus se sont "vidées" progressivement de leur substance, immergeant l'individu dans une pléthore de systèmes de pensée où toutes les combinaisons deviennent possibles jusqu'au non-sens.

*"Nous sommes en voie de désintégration et nous nous détruisons nous-mêmes. Tout le monde court après l'argent, plus personne ne regarde l'autre. Nawaz Sharif a gagné des milliards. Je connaissais bien son père qui était un simple forgeron. Il était venu au ministère de la réhabilitation comme réfugié. En tant que ministre, je lui avais donné une petite fonderie. Comment a-t-il pu devenir multimilliardaire en moins de cinquante ans? En évitant les impôts, en recevant des aides auxquelles il n'avait pas droit pour construire d'autres usines, en volant les banques. Au Pakistan, l'argent est devenu le seul dieu. Plus personne ne pense au pays, chacun recherche la satisfaction de ses intérêts personnels".* (homme politique, Punjab)

L'islamisation est abordée à travers le prisme de l'individualisme. L'implosion de la sphère privée absorbe tout dans son orbite y compris les valeurs transcendantes. L'islam est défini comme une religion individuelle, un rapport entre l'homme et son Créateur. L'islamisation est présentée comme un "retour sur soi", au sens de la renonciation à tout esprit critique sur son propre monde. La vision de soi est tantôt narcissique, tantôt schizophrène. Les contradictions apparaissent très vite à propos des notions de marché, d'individu et de société (question des gains licites et illicites, des inégalités et injustices de plus en plus criantes). L'intérêt personnel passe donc avant les valeurs religieuses. On garde uniquement de celles-ci, ainsi d'ailleurs que des codes de loi, ce qui semble utile. Il n'y a plus de projet ni à long terme, ni à moyen terme. Tout devient ponctuel.

*"Zia interdit aux femmes d'apparaître dans les publicités télévisées. Ces publicités devinrent alors moins attrayantes et donc moins efficaces. L'interdiction fut levée et seul le port du voile fut imposé. Ceci reflète l'aspect 'commercial' et pragmatique du 'processus d'islamisation' tel qu'il est compris par les autorités."* (scientifique, Punjab)

*"La classe marchande veut paraître 'bonne musulmane'. Par exemple, pour l'Id, fête où il est d'usage de sacrifier -et de consommer- des animaux, cette classe ne fait pas la différence entre sacrifier un animal ou le faire parader dans les rues en affichant son prix d'achat -18 000 roupies, 15 000 roupies- et ensuite seulement le sacrifier. Ceci est l'attitude d'une classe marchande urbaine qui croit en l'exhibition de l'islam "* (scientifique, Punjab)

La médiocrité quotidienne contrastant avec le modèle visé conduit à la mise en place de mécanismes de compensation par l'imaginaire

collectif(209). Les impressions d'éclatement, de dispersion, de confusion, amènent à une recombinaison idéelle de la réalité 'sociétale'. Ce travail de re-création d'un monde, dans la logique du vide, tend à privilégier des formes, des images, des récits, des bribes, ... de l'existence quotidienne. Le monde du pseudo-événement, de la pseudo-histoire envahit l'existence quotidienne où "l'unité islamique" voile les conflits et les divisions de "l'ethnicité". Ce travail mental de recombinaison d'un contenu "authentique" du processus d'islamisation recourt pour l'essentiel à une relecture du passé. C'est l'exemple du processus de "victimisation" de la "classe musulmane" exploitée par une majorité hindoue avant l'indépendance; c'est également et surtout le rôle mythifié des Pères de la Nation (Mohammad Ali Jinnah et Mohammad Iqbal) dans l'élaboration des fondements politiques du Pakistan.

Les platitudes pieuses du gouvernement entraînent la population à adopter comme projet de vie la consommation de masse. Par exemple, la censure à outrance et les programmes privés de tout contenu ont pour conséquence que, même dans les quartiers moins favorisés ou dans les campagnes, les habitants essaient de se procurer un magnéscope, au moins pour un groupe. Le marché de la vidéo n'est en rien censuré et tout est accessible en vente libre, ou presque: des films étrangers (occidentaux ou indiens) aux films de violence ou de sexe. Le comportement de certains devient schizophrène. Ainsi, un jeune policier de Karachi, 'fan' inconditionnel des films indiens déclarait rêver d'apparaître au moins une fois dans sa vie dans un film de Bombay. Mais le même jeune homme ajoutait qu'il était heureux que le Pakistan ne produise pas ce genre de film car ils allaient à l'encontre des normes culturelles de base de sa société et qu'ils étaient contre l'islam.

### *La logique des traditions*

Cette logique met en évidence certains acteurs d'origine 'traditionnelle' tels que les *pir* (fondateurs de confrérie *soufi*) et les *mollah*. Les *mollah* s'inscrivent d'abord dans le processus historique de la création du Pakistan comme opposants à son "existence nationale" et force politique infime. Pourtant, après quarante-sept ans, les thématiques développées par le 'mollahisme' ont fait recette. Elles influencent directement l'"islamisation" du pays. Les *mollah*, bien que toujours minoritaires dans les assemblées et lors des élections, ont réussi à se placer au centre du courant dominant des discours politiques pakistanais.

---

209 Ces mises en scène ont été particulièrement bien analysées par Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, éd Balland, 1980.

La raison de cette résurgence réside en partie dans la difficulté de déterminer la place à donner à l'islam dans le champ politique. Ceci se conjugue avec un vide institutionnel. Les *mollah*, en parlant de ce que personne ne peut nier, ont rempli ce vide politico-institutionnel au point qu'aujourd'hui encore chacun doit, dans une certaine mesure, s'adapter à leurs discours. Ainsi, bien que majoritaires en nombre, les groupes modérés mais hétéroclites se voient progressivement englobés dans cette logique.

Mais qui sont ces *mollah*? Ils sont souvent qualifiés de personnes "non-éduquées", "ignorantes", en raison de leur "culture non-historique", leur "incompréhension de l'islam", ayant pour conséquence une vision du monde très étroite(210). Ce nivellement par le bas trouve également son explication par l'assise sociale du 'mollahisme'. Cet aspect s'identifie à son influence croissante dans les milieux suburbains des grandes métropoles du Pakistan, essentiellement ce que l'on nomme *kachi abadi* (habitats sommaires, souvent illégaux). La situation précaire de ces quartiers en fait des espaces propices à l'analphabétisme et à la démagogie politique. C'est aussi dans ces milieux que la logique "traditionaliste" désigne la constitution d'un "islam romantique" récupéré dans le discours intellectuel, politique et 'islamique' des *mollah*(211).

En se référant au terme 'mollahisme' plutôt qu'à l' 'islamisme' ou au 'néo-fondamentalisme', nos interlocuteurs soulignent délibérément les apories de ces acteurs politico-religieux. Quant au mot *mollah* lui-même, il est d'origine persane et désigne "un professeur, docteur, une personne instruite, un juge, un prêtre(212) (Sherani, 1991). S. Sherani note l'expansion de ce terme au Pakistan pour désigner tous les *oulémâ'* et *imâm*, mais plus fréquemment, le degré initial et populaire de leur hiérarchie. O. Roy souligne une dérive similaire, glissement de l'islamisme qu'il conceptualise sous l'appellation de 'néo-fondamentalisme'. L'auteur note ainsi l'émergence d'une nouvelle couche de *leaders* religieux, les "*mollah* autoproclamés", une variété de "*lumpen-intelligentsia*" islamique en quelque sorte, à côté des idéaux-types premiers du militant révolutionnaire islamiste et du

---

210 Le 'mollahisme' traduit une dérive de l'islamisme vers un discours politique d'autant plus intransigeant qu'il nie les autres points de vue. En fait, l'islamisation" est ici une recomposition affective du passé pour résoudre les problèmes présents, la source d'inspiration politique et le modèle de société étant notamment la première communauté des croyants (le temps du Prophète et des quatre premiers Califes). Ainsi, il n'y a non seulement plus de "projet de société" réalisable, mais aussi de "programmes politiques" autres que des slogans "de l'islam".

211 Telles que les pratiques religieuses populaires ou la segmentarisation sur la base du sexe dans le cadre de la famille 'traditionnelle', etc.

212 Cette définition du *mollah* semble douteuse, trop extensive et fourre-tout aux co-éditeurs qui rappellent que des 'prêtres', ou plutôt un clergé, n'existent que dans l'islam chiite, et encore...

fondamentaliste traditionnel. "Cependant dans les années soixante-dix, apparaît une nouvelle génération d'islamistes, moins intellectuelle que la première. (...) Ces jeunes ont suffisamment passé de temps dans le système scolaire pour se prendre pour des personnes "éduquées" et ne plus accepter le retour à la terre ou le travail à l'usine. Ils ne sont pas passés pour autant dans le supérieur. (...) Les mouvements islamistes recrutent dans les années quatre-vingt, plus dans le secondaire que dans le supérieur. (...) Cette nouvelle génération est plus 'néo-fondamentaliste' qu'islamiste, car elle est intellectuellement moins "occidentalisée" que la précédente". (Roy, 1992: 73) Cette conceptualisation semble applicable aux *mollah* pakistanais issus des *madrassah* créées dans les années quatre-vingts.

Un autre aspect de rémanence du passé qui se manifeste au travers du processus d'islamisation peut être qualifié d'attitude "moghole". L'application de la *Zdiat and Ushr Ordinance* (décret) de 1988 est un parfait exemple de cette attitude politique. Cette forme de redistribution sociale à l'égard des familles pakistanaises les plus défavorisées est devenue une manipulation politique de réappropriation du système légal au profit de l'État et surtout de celui qui le dirige. Celui-ci se donne ainsi l'image de mécène, augmentant de fait son prestige (*izzat*) si important dans l'attitude politique traditionnelle.

*"Des familles de Quetta (Balouchistan) se sentent obligées de déduire la zikat de leurs revenus et de la distribuer elles-mêmes aux pauvres et aux nécessiteux. Ceci répond à l'esprit de la zikat qui, au temps du Prophète, était la seule taxe mais aujourd'hui, il existe cent et une taxes. Le concept ancien n'a donc plus de sens, si ce n'est d'accroître la grandeur et la splendeur du Président et du Premier ministre parce qu'ils sont comme des rois moghols. Zia-ul-Haq était comme un roi moghol quand le jour de l'Id il distribuait des colis, des vêtements et de l'argent à des centaines de personnes. Tout était orchestré par la bureaucratie. L'aumône primitive rénovée était une sorte de charité (et non plus un devoir sacré) mais une charité distribuée par le Président ou le Premier ministre, devant les caméras de télévision".*

Enfin, une autre catégorie de *leaders* traditionnels, réminiscence des modèles culturels anciens, est évoquée dans cette logique. A l'instar des 'féodaux', propriétaires terriens séculiers, les *pîr* "traditionalistes" sont issus de puissantes familles qui ont su exploiter les avantages économiques de leur position spirituelle pour en retirer un pouvoir politique. Ainsi, féodalisme et pirisme jouissent du même type d'allégeance collective des populations rurales, l'un lié à la terre, l'autre à la transmission de l'enseignement d'un maître spirituel. Pour les *pîr*, celle-ci se manifeste par les visites de villageois leur apportant divers dons en échange d'une aide, mais aussi d'une protection et d'une hospitalité qui leur permettent d'amasser des fortunes.

"Allah a favorisé certains d'entre vous plus que d'autres dans l'attribution de ses dons. Mais que ceux qui ont été favorisés les reversent par leurs dons à leurs esclaves" (Coran, XVI, 73). D'une démarche individuelle coranique, l'aumône est devenue une taxe officielle (au taux de 2,5%). Onze catégories de revenus annuels ont été soumis au prélèvement de la *ziakât*: comptes d'épargne, comptes courants bloqués, coupons, placements nationaux, valeurs d'État, obligations et actions, fonds de prévoyance, polices d'assurance-vie, rentes. De même, l'*ushr* devient un impôt sur les revenus agricoles, de 10% pour les terres non irriguées et 5% pour celles irriguées.

On ne peut manquer ici de rappeler l'origine moghole (les dynasties mogholes ont régné sur le nord de l'Inde et l'actuel Pakistan du XVIe au XVIIIe siècle) de cette attitude propre aux traditions politiques. "Cette méthode de gérer les affaires qu'aucun souverain musulman n'avait imaginée avant Akbar (1640-1704) et qui demeurera après lui, aida considérablement à implanter en Inde la dynastie conquérante des descendants de Tamerlan. Le contact permanent avec le peuple contribua à enraciner les Moghols dans un pays qui, sans habileté et un profond sens politique, les aurait difficilement adoptés. Ses successeurs le comprirent et continuèrent dans cette voie." (Clot, 1993: 82)

### *La logique du changement social*

L'islamisation doit être comprise ici dans son aspect socio-économique. Elle n'a de sens que si on améliore tout d'abord la situation des plus pauvres. Si l'islam est synonyme de "justice sociale", une islamisation réelle commence par une atténuation des gouffres socio-économiques entre les classes. L'organisation d'un nouveau système économique devient primordiale même si ceci ouvre certains débats tel celui sur le *ribât* (prêt à intérêt) car en islam, l'intérêt sur l'argent prêté est interdit.

*"L'islamisation du Pakistan devrait commencer par 'l'islamisation' du système socio-économique: améliorer le niveau social et économique de la masse, pourvoir à leurs besoins socio-économiques primaires, combler leurs impasses économiques, leur procurer des moyens d'éducation, garantir leurs libertés fondamentales. Notre régime reste dictatorial. Or si nous subissons une dictature même au nom de la démocratie, l'islamisation n'est pas possible. Le processus d'islamisation réclame des libertés personnelles, des libertés sociales et même des libertés religieuses pour les non-musulmans, une liberté d'association, une liberté dans le choix des activités, une stabilité économique. Si ceci n'est pas réalisé, selon moi, le processus 'd'islamisation' ne peut pas prendre racine. Deux étapes sont donc nécessaires: en premier, des réformes socio-économiques ainsi que*

*politiques, ensuite l'imposition par la force de certaines lois*" (religieux, Punjab)

La volonté populaire d'un passage graduel et progressif d'une démocratie politique à une 'démocratie socio-économique' engendre pour les dirigeants des problèmes à résoudre plus diffus et complexes. La crise est de surcroît également perçue dans ses aspects sociopolitiques, notamment comme une crise des *leaderships*, l'islamisation est alors vue comme une manipulation politicienne. Les victimes de ce processus d'islamisation ont récemment joué un rôle essentiel.

Nawaz Sharif (Premier ministre) se fera dépasser par les événements car sa politique d'islamisation a entravé sa politique économique. En effet, Benazir Bhutto néglige de prolonger le moratoire interdisant à la FSC d'examiner les lois fiscales. L'éviction du pouvoir de celle-ci en août 1990 et le fait que Ghulam Ishaq Khan nomma Tanzil-ur-Rehman président de la FSC le 15 novembre 1990 allaient faire tourner la roue. Dès sa nomination, Tanzil-ur-Rehman annonça que la FSC était dorénavant en mesure d'examiner les pétitions contre certaines lois fiscales. Entre le 30 juin 1990 et le 24 octobre 1991, plus de 115 pétitions furent enregistrées attaquant une vingtaine de lois différentes sur la base du fait que ces lois faisaient recours à l'intérêt. Le premier juillet 1992, toutes ces lois furent déclarées contraires à l'islam et leur révision exigée. Le gouvernement de Nawaz Sharif fut particulièrement secoué par cette décision de la FSC car elle remettait tout à fait en question sa politique de libéralisme économique. D'autre part, il était impossible à Nawaz Sharif, qui avait fait de l'acceptation du projet de loi sur la *sharia* son cheval de bataille, de contredire cette décision sans donner du crédit à ses opposants qui ne cessaient de le qualifier de "*munefiq*", d'hypocrite, -grave mise en cause en terre d'islam- en ce qui concerne sa volonté réelle 'd'islamiser' le pays. Il eut comme seul recours d'encourager une entité semi-gouvernementale, l'*Agricultural Development Bank*, (banque du développement agricole) à faire appel auprès de la *Sharia Appellate Bench* de la Cour Suprême.

Selon certaines interprétations, seule l'usure est interdite et le prêt à intérêts est licite si ceux-ci sont raisonnables. Pour d'autres, l'intérêt est dans tous les cas illicite. L'intérêt est, en fait, comparé aux situations de hasard (incertitude du remboursement). Des systèmes de remplacement ont été tentés avec un succès très relatif, comme pour les 'banques islamiques'. Les changements affectent notamment les femmes et les minorités religieuses, positionnées en marge du courant dominant. il doit donc s'opérer soit de façon évolutive (réformes sociales ou administratives, débat politique...), soit de façon radicale (révolution islamique ou non).

*"Les femmes sont exploitées au nom de l'islam. Il nous est demandé de revenir en arrière. Je pense qu'ils vont également*

*exploiter les hommes parce que Zia n'a permis à personne de comprendre les choses, de recevoir une éducation valable. Après douze années d'enseignement, un jeune ne trouve pas de travail. Le pays ne peut pas être reconnu sur la scène internationale. Ils ne savent que fabriquer des mollah et construire mosquée après mosquée. A quoi bon avoir quinze mosquées sur une superficie de huit kilomètres carrés. Il y a moins d'infrastructure, de transports par exemple, que de mosquées"* ('Groupe de défense', Punjab)

Il est à noter qu'ici encore le discours s'éloigne quelque peu de la réalité. Ainsi, la politique discriminatoire contre les femmes peut paraître dialogique. Ces lois relèguent les femmes à un statut de citoyen de deuxième zone (un témoignage d'homme vaut deux témoignages de femme, une femme violée qui n'arrive pas à prouver l'aspect involontaire du viol est condamnable pour adultère, etc.). Pourtant, c'est à cette époque que l'on voit la plus grande augmentation du nombre de femmes au travail notamment des salariées. En réaction, la télévision, contrôlée par l'État, diffuse des séries qui mettent en scène des femmes essayant de se libérer de leur responsabilités familiales pour s'engager dans la vie publique. On montre qu'elles ruinent leur vie de famille, sont malheureuses, inefficaces et qu'elles souffrent.

### *La logique de la dualisation*

L'interprétation du processus 'd'islamisation' peut être encore plus perverse. L'islamisation' peut être vue uniquement comme un enjeu politique, comme une stratégie de pouvoir pour s'opposer aux forces progressistes, un moyen pour rester indéfiniment au pouvoir, voire même comme un instrument de terreur politique (loi sur le blasphème, code pénal islamique, flagellations publiques...). Ce processus 'd'islamisation' est fréquemment utilisé comme dernier recours parce que rien d'autre ne fonctionne. Le processus est à la fois complexe et confus. Personne ne sait ce qu'il veut ou les raisons pour lesquelles l'islamisation est pratiquée. La seule chose certaine est l'avantage que le dirigeant politique peut en tirer.

Un aspect "dialogique" existe également par le rapport entre l'élite et la masse. La première est investie d'une mission de direction puisqu'elle détient la Vérité en ce qui concerne l'orientation 'sociétale'. La seconde, éloignée du domaine où se règle sa destinée, attend passivement et de manière déresponsabilisée les mesures politiques. Le *leadership* élitiste se rapproche quant à lui quelque peu du paternalisme colonial fondé sur les principes d'une tutelle 'éclairée'. L'élite décrit la masse populaire, pauvre et traditionnelle, comme figée sur elle-même et immobile. L'emprise de la religion est souvent considérée comme une des raisons de cette pauvreté sociale. La masse

est superstitieuse et exploitée par l'élite qui utilise la religion à des fins politiques. Puisqu'elle est analphabète, cette masse ne peut pas porter un regard critique sur la politique d'islamisation et sur les interprétations qui lui sont données de la religion. Cependant, dans une approche à la fois romantique et mythique, la 'masse populaire' est volontiers présentée par l'élite comme intègre et bonne "par nature". La masse désire une islamisation synonyme de justice sociale et d'équité. Elle est opposée au 'fondamentalisme' et à la théocratie.

*"Quand la masse dit qu'elle veut un Etat islamique, cela veut dire qu'elle désire un Etat bon, efficace et juste."* (intellectuel, Punjab)

Le "tout islamique" crée certains déboires pour les plus pauvres pour qui le "label" islamique est un signe d'honnêteté. Le cas de la faillite de la 'Taj Company' en 1992 met en scène cette confiance absolue en ceux qui se réclament des causes religieuses. La Taj Company était un organisme qui récoltait les économies de petits dépositaires, souvent des veuves et des orphelins, pour publier le Coran et des textes saints. Un pourcentage des bénéfices était garanti et ces dividendes servaient souvent de seul revenu pour ces petits épargnants qui avaient confié les économies de toute leur vie. La compagnie fut déclarée en faillite, de façon soudaine, alors que plus de trente et un mille dépositaires dépendaient d'elle pour survivre. Dans la majorité des cas, il n'y avait pas de véritables contrats, les personnes ayant une confiance sans borne dans la compagnie qui non seulement mettait leur argent à l'abri, le faisait fructifier mais de surcroît publiait le Coran. Aujourd'hui aucun des dépositaires n'a recouvré son bien.

*"Je pense que beaucoup d'entre eux ont marre de cette pseudo-islamisation parce qu'ils n'en ont obtenu aucun bénéfice. Il y a peu, beaucoup de femmes, essentiellement des veuves, ont perdu leur argent dans une compagnie, la "Taj". Cette "Taj Company" publiait le Saint Coran et a soudainement fait faillite. Les veuves qui avaient déposé leurs économies auprès de la compagnie pleurent pour que leur argent leur soit rendu. La mère d'un de mes collègues, qui est veuve, a déposé cinquante mille roupies auprès de la compagnie afin de payer la 'dot' de sa fille. Son idée était qu'elle retirerait l'argent au moment du mariage de sa fille. En attendant elle recevrait une bénédiction divine parce que son argent servait à publier le Saint Coran. Maintenant, elle pleure après son argent et attend pour pouvoir marier sa fille."* (journaliste, NWFP)

La légitimité religieuse donnée à certaines actions ne permet pas à cette masse "intègre et traditionnelle" de les remettre en cause. Étant musulman, l'idée de s'opposer à l'islam et à ce qui prétend s'y rattacher est tout simplement impensable. Pour une masse émotive et analphabète, un dirigeant qui s'opposerait à une mesure estampillée comme islamique serait considéré comme un *kafir* (infidèle) et -c'est pire- un apostat. C'est pourquoi, pour garder une certaine légitimité

auprès de 'la masse', tous les chefs politiques et les notables, ou presque, parlent au nom de l'islam. Ils en modulent le contenu selon leur besoin propre et leur idéologie de base. C'est ainsi que B. Bhutto parle en termes de "bien-être des masses islamiques" ou de "démocratie sociale islamique". Pour faire le lien avec le "socialisme islamique" de son père, elle dira que celui-ci n'a jamais parlé de socialisme mais de *mussavat* qu'elle traduit par 'égalitarisme'(213). Or, cet égalitarisme se retrouve tout à fait dans un projet de social-démocratie. Ainsi, l'islam, l'islamisation ou tout simplement l'islamité sont mis à toutes les sauces mais personne n'élabore de rhétorique politique sans faire allusion à ce concept

La masse est devenue de fait un enjeu politique pour les élites. Dépersonnalisée et grégarisée, elle devient un lieu de débat politique. De nombreuses manifestations se font "au nom du peuple", soi-disant pour le 'peuple'. L'affectivité supposée ou réelle de ce 'peuple' est souvent prise en compte en jouant sur ses sentiments. Certains ont réussi à lever des foules contre un nouveau-né 'illégitime' mais plus souvent à les faire descendre dans les rues pour manifester contre des opposants politiques.

*"Nous avons connu des cas de jugements spontanés rendus par 'la masse'. Il y a ce cas tristement célèbre d'un nouveau-né trouvé sur les marches d'une mosquée de Karachi. Sa mère l'y avait abandonné dans l'espoir que quelqu'un l'adopte. Il est vraisemblable qu'elle ait été violée ou abandonnée par son mari. Le mollah local sortit et déclara le bébé illégitime. Il demanda que personne ne le touche car cet enfant était "infesté d'impureté", une sorte de pariah. Ils finirent par lapider l'enfant. C'est arrivé ici, dans ce pays, à la fin du vingtième siècle à cause d'une politique obscurantiste. C'est tragique."* (responsable politique, Punjab)

## Effets cumulatif des mesures d'islamisation

Cette utilisation massive de l'islamisation a non seulement eu pour effet de modifier le jeu politique en donnant une certaine légitimité à des *leaders* qui n'avaient pas d'autres recours que l'islam pour consolider leur assise politique, elle a également déstructuré le lien social, fait évoluer la société pakistanaise d'une façon différente du reste du monde musulman. Une des grandes distinctions entre le Pakistan et les autres pays islamiques réside dans la rapide

---

213 *Mussavat* est à l'origine un terme signifiant égalité mathématique. Note des co-éditeurs: Il traduit cependant depuis des siècles une conception musulmane de l'égalité: un homme en vaut un autre, Dieu jugera.

récupération des mouvements islamiques par les organes du pouvoir ou du moins associés à ce pouvoir. La rhétorique islamique est devenue discours d'État. Par là-même, la contestation par la voie islamique fut en partie gelée. Pour s'exprimer, celle-ci dûit prendre des formes extrêmes ou marginales, la version islamiste du gouvernement étant particulièrement édulcorée. De surcroît, les partis islamiques classiques<sup>(214)</sup> ont perdu une part considérable de leur crédit auprès des masses en acceptant de s'associer à des gouvernements impopulaires tels que le régime militaire de Zia. Leur orientation partisane de 'classe moyenne' urbaine n'a fait qu'augmenter la césure organique entre les cadres des partis et les masses pauvres, laissant la porte ouverte aux partis populistes tels que la PPP. Les dirigeants de ce parti devinrent eux-mêmes douteux, semblant plus intéressés à parader en 'Pajero' (marque d'automobile coûteuse et de grande taille) qu'à prendre des mesures pour aider le peuple. Le dilemme du Pakistan réside dans l'effet symbolique de l'islam alors que la population n'a jamais voté en majorité pour les partis islamiques. Il ne faut pourtant pas négliger cette efficacité symbolique, les effets réels obtenus sur le tissu social et les changements tangibles dans le champ politique, notamment par la création d'organisations et de groupes de pression réceptifs aux idées islamiques.

Les sentiments 'anti-occidentaux' et la force émotionnelle qui s'en dégage ne doivent pas être négligés ni sous-estimés. Au Pakistan, la blessure est d'autant plus profonde que la situation frise la schizophrénie. Le gouvernement suit une politique dictée par les organismes 'occidentaux' (FMI, Banque mondiale) et surtout par les États-Unis d'Amérique<sup>(215)</sup>, alors que le peuple rejette "l'impérialisme américain" et le mode de vie de cette élite *maghabzada*, occidentalisée, dont il envie pourtant le rythme effréné de consommation qu'il ne pourra jamais suivre et qui lui rappelle constamment sa condition précaire.

---

214 Trois partis politiques sont considérés en général comme étant des partis islamiques conventionnels. Le Jamaa't-i-Islâmi, créé en 1941 par Maududi est probablement le mieux organisé. Il s'illustra dans les manifestations contre les *Ahmadiya*. En 1963, le parti fut interdit par Ayub Khan, mais la sanction fut levée peu après. Le *Jamaât-i-Ulamâ'-al-Islam* est basé idéologiquement sur l'école de Deoband. C'est l'expression politique du *Jamaât-Ulema-i-Hind* dirigé par Maulana Hussain Ahmad Madni avant la Partition. Il est dirigé aujourd'hui par Maulana Mufti Mahmood et est enraciné essentiellement dans la Province du Nord-Ouest et parmi les *Pashtoun* du Balouchistan. Dans les années quatre-vingts, le JUI s'étendit dans le Sud du Punjab grâce aux *madrasah*. Le *Jamaât-i-Ulema'-i-Pakistan* (JUP) devint une force remarquée lors des élections de 1970, grâce à une base électorale située essentiellement dans les centres urbains du Sind et les zones rurales du Punjab. L'origine du parti est Bareilvi. Les trois partis ont été associés au pouvoir à des moments déterminés, le Jamaât à Zia-ul-Haq, le JUI ayant été associé au gouvernement de Z.A. Bhutto.

215 L'ambassadeur des États-Unis est surnommé le 'Vice-Roi' à cause de son rôle central dans la politique intérieure du pays.

Nous aborderons ces changements en nous focalisant sur quatre phénomènes représentatifs de l'époque au Pakistan: le 'mollahisme', le facteur *madrassah*, le sectarisme et l'émergence de nouveaux acteurs politico-religieux.

### Le 'mollahisme'

La place accordée aux *mollah* par Zia-ul-Haq, non démentie par Nawaz Sharif, a entraîné la création d'une technocratie bourgeoise, urbaine ou semi-urbaine qui s'autonomise des milieux auxquels elle était soumise comme celui des propriétaires fonciers, devenant une classe à elle seule. Les allocations financières accordées par l'État (créées sous Bhutto mais mises en pratique sous Zia) ont créé un véritable groupe de pression politique dépendant en partie de l'État. Ceci a été favorisé par deux phénomènes de société. En premier, le retour de bon nombre d'immigrants ayant quitté les Emirats pendant la guerre du Golfe persique (1991), devenus quelque peu prospères et cherchant une nouvelle forme de solidarité plus large que le *birddan* (en Inde *baradari*, de *barodar*, frère: sous-ensemble social hindomusulman intérieur aux castes et tribus) et les tribus, souffrant du manque d'alternatives dans le jeu politique pakistanais et se retrouvant dans le pan-islamisme qui fait le lien entre leur nationalisme et leur expérience arabe. Le second phénomène est celui de l'urbanisation des campagnes, de l'émergence des petites villes secondaires et de l'habitus citadin qui s'y développe. Le *mollah* qui était traditionnellement un objet de dérision, après s'être enrichi et autonomisé, a repris une certaine importance par rapport au *pir* qui a vu son statut diminué lorsque Zia décida de placer sous tutelle de l'État les *mazar* (tombeaux saints, *dargah* en Inde), co-financés par le Département des fondations religieuses (*vaqf*). Le soufisme promu par les *pir* constituait alors une menace ou une déviance pour la 'politique d'islamisation' de Zia et pour l'orthodoxie en général. Les célèbres poètes *soufi* du Punjab et du Sind avaient écrit nombre de vers sur "l'hypocrisie" et le "double-langage" des *mollah*. De surcroît, les confréries et l'enseignement basé sur l'expérimentation étaient en concurrence directe avec les *madrassah*, l'enseignement islamique basé sur le Coran et ses commentaires. On y était hostile à certaines pratiques telles que la musique et la danse. Tout ceci entraîna la création de tout un 'lobby' urbanisé et conservateur même dans les zones rurales, influencé par le discours des *mollah*, prêts à descendre dans la rue, notamment pour les questions de dogme.

L'importance qu'ont acquis les *mollah* est à attribuer également au discours basé sur la connaissance ordinaire, l'utilisation des sentiments et des passions, créant une véritable mentalité d'assiégé ainsi que le vide politique laissé par des élites et des hommes

politiques incapable de gérer les problèmes quotidiens des diverses régions. "En l'absence de représentation politique, les *mollah* des différentes sectes furent considérés comme les *leaders* des communautés locales. C'est ainsi qu'ils devinrent un véritable fléau. { . . . } Les *mollah* menacèrent alors des feux de l'enfer ceux qui ne suivraient pas leurs ordres lors des élections" explique Qurban Ali, chef du PPP pour les régions du Nord. (Khan, 1994: 52). Le cas de la région de Malakand, bien qu'extrême et caricatural, illustre parfaitement la situation.

La révolte qui se produisit dans cette zone 'tribale' débuta le 3 novembre 1994 à cause de l'envoi de deux juges de district pour régler une affaire alors que les dirigeants locaux avaient réclamé la création d'un tribunal islamique (*Qadih Court*) et l'envoi de deux juges islamiques. En guise de protestation, les magasins furent fermés, l'aéroport et les routes bloquées. Le lendemain, le *jihād* (la guerre ouverte pour motifs religieux) fut déclaré contre le gouvernement fédéral "non-islamique". Les événements prirent des allures de guerre civile quand, à l'appel au *jihād*, les paysans répondirent par centaines et descendirent dans les rues. Six cents hommes débouchèrent dans le bureau de l'administrateur local et prirent les juges et les employés en otages. Forts de cet exemple, d'autres hommes capturèrent plusieurs centaines de personnes dans toute la région. Un ministre provincial, Dr. Mehboobur-Rehman, fut détenu contre son gré. Un parlementaire provincial qui résistait, Badiuz Zamana, fut exécuté. Les militants décidèrent de déclarer la région de Malakand 'territoire islamique, administré par eux-seuls'(216). Maulana Soofi(217) fut nommé comme médiateur entre les rebelles et le gouvernement. Après trois jours, celui-ci déclara que le combat armé était 'non-islamique'. Le 'Ministre principal' de la Province du Nord-Ouest (capitale: Peshavar), Aftab Sherpao, accepta de remplacer les cours locales par des tribunaux islamiques et d'étendre l'application de la *sharia* à toute la région. Ceci fut interprété comme un signe de faiblesse du gouvernement et le mouvement s'étendit aux régions voisines. Quant à Maulana Soofi, il perdit sa crédibilité auprès des militants confus et désillusionnés qui considérèrent qu'il s'était vendu au gouvernement. Le mouvement risqua alors de se diviser. La situation rentra peu à peu 'dans l'ordre' grâce à l'intervention de l'armée. Les résultats de cette action furent divers, perte de légitimité du gouvernement, surgissement d'ambitions

---

216 Diverses mesures, parfois loufoques, furent prises telles que l'interdiction de rouler à gauche (la gauche étant le côté impur) ou l'élimination de la photo de M. A. Jinnah des bureaux officiels, non pas par opposition au 'Père de la patrie' mais parce que la représentation d'êtres ayant un souffle est interdite en islam.

217 Alors responsable du TNSM, *Tehrik-e-Nilaz-e-Shariat-e-Mobammadi*, groupuscule politico-religieux ayant orchestré la révolte. Bien qu'il n'ait aucune formation islamique, Maulana Soofi acquit la réputation d'être un homme honnête et dédié à l'islam à cause de son combat incessant dans la région de Malakand.

nationales pour de petits groupes religieux soutenus par des *madrassah* (dirigées souvent dans cette région, par des moudjahidine-combattants-afghans) et enfin la récupération de ces revendications par les partis politiques classiques de la mouvance islamique conservatrice (JUI, JI, ...) pour mobiliser les masses dans d'autres régions du Pakistan, connaissant un succès moyen.

### *Le facteur madrassah*

Une autre conséquence notoire de la politique d'islamisation est l'influence croissante des *madrassah* qui, après s'être développées dans les grands centres urbains, prennent de plus en plus de poids dans le monde rural. Au moment de la création du pays, on recensait cent trente sept *madrassah* pour l'ensemble du territoire. Aujourd'hui, ce chiffre couvre à peine un district de taille moyenne de la province du Punjab. Cette création de centres dans le monde rural entraîne l'émergence d'un ensemble de cadres, d'adhérents et aussi de 'martyrs' pour les divers mouvements religieux. Au Punjab, sur deux mille cinq cents *madrassah*, environ neuf cents sont situées en zone urbaine ou dans le Nord du Punjab, plus urbanisé. Les mille six cents autres se retrouvent dans la ceinture Sud du Punjab, région plus pauvre, illettrée et bastion de la grande propriété foncière. Ces *madrassah* reçoivent souvent le soutien des propriétaires terriens. Les nouveaux cadres ne se reconnaissent pas toujours dans les mouvements politiques mais ils sont émotionnellement très marqués par des discours islamiques dont beaucoup appellent au sectarisme, polarisant d'autant plus la société.

La politique de Zia a particulièrement servi à la création de *madrassah* puisque celles-ci ont en partie été financées par les fonds de l'aumône (*zakat*). Certaines sont également co-financées par les pouvoirs étrangers (Iran, Libye, États du Golfe) qui perçoivent le Pakistan comme un facteur important de promotion de leur idéologie; exportation de la révolution iranienne pour les uns, réaction des monarchies arabes pour les autres. La différence de financement indique aussi l'orientation politique de la *madrassah*. Les *madrassah* financées par les fonds d'État sont dépendantes de celui-ci. Peu d'entre elles adoptent des positions extrêmes, notamment dans les questions sectaires<sup>(218)</sup>. Les autres sont en revanche souvent plus riches et plus susceptibles d'intervenir dans le champ politique. L'État pakistanais a décidé, le 22 janvier 1995, d'interdire le financement direct étranger des *madrassah* ayant promulgué des idées sectaires. Si la déclaration du gouvernement contre l'islam "militant" est claire, sa

---

218 Il semblerait que sur 2 500 *madrassah* du Punjab, les fonds de la zakât en financent environ 850. Sur les 225 000 étudiants inscrits dans des *madrassah*, pas plus de vingt pour cent appartiennent à ces institutions. Khan A. A., 1 995: 631.

mise en application semble beaucoup plus compliquée. Les *madrassah* "militantes" sont financées par les partis religieux ou des fonds privés, nationaux ou internationaux. La source de leur financement est en général camouflée derrière des 'dons' ou des activités diverses. Ainsi, par exemple, la majorité de ces *madrassah* sont également des maisons d'édition(219).

Les *madrassah* enseignent diverses matières allant de la propagande au combat(220). Mais le contenu des syllabi est différent selon les écoles. Dans les plus militantes d'entre elles, même les manuels d'apprentissage de l'écriture pour les plus petits donnent le ton: ainsi peut-on lire dans l'un d'entre eux destiné à mémoriser l'alphabet le *djim* pour *jihad*, le *té* pour *top* (canon) ou le *kâf* pour *kalashnikov* ou le *khé* pour *khun* (sang) ... Cependant, le contenu des manuels se limite, généralement, aux visions standardisées de l'histoire de l'islam et de la jurisprudence. L'enseignement militant et sectaire est fait oralement et dépend donc de la personnalité et de l'affiliation politique du professeur. L'enseignement commençant environ vers huit ans, il n'est pas surprenant qu'en sortant du système, les jeunes de chaque secte sont persuadés appartenir au groupe des seuls vrais musulmans. Leur intégration dans la société pakistanaise en est d'autant plus difficile. Pour être aujourd'hui *imam*, professeur ou *mashaikh*, il est important d'avoir reçu une formation venant d'une *madrassah* reconnue et enregistrée par l'État. Les *madrassah* reçoivent régulièrement des circulaires annonçant les "postes vacants" dans les diverses mosquées. La majorité des étudiants sortant de ces *madrassah* reconnues trouvent du travail. Pour les autres étudiants sortis d'écoles non-reconnues, la situation est moins florissante. La majorité d'entre eux ne trouve pas de travail et n'arrive pas à s'insérer dans la société "normale". Il ne leur reste plus qu'à revendiquer, militer et parfois agir pour la création d'une société islamique 'épuration' des autres sectes, dans laquelle ils pourront se rendre utiles.

### *Le sectarisme*

Trois raisons sont souvent évoquées pour expliquer l'intensification du 'sectarisme' au Pakistan. En premier, une polarisation idéologique dans les pays moyen-orientaux, notamment les luttes d'influence entre l'Arabie Saoudite et l'Iran de Khomeini.

219 Zla-ul-Quran à Gujranwala publie cinq cents titres par an, Minhaj-ul-Quran de Tahir-ul-Qadri à Lahore en publie huit cents. Chaque grande *madrassah* s'appuie sur environ un millier de donateurs réguliers. Il est bien entendu difficile pour le gouvernement de vérifier ces comptabilités.

220 Le curriculum 'classique' consiste en l'étude du Coran, du *Figh* (jurisprudence) et de l'*ihtisal* (censure).

Leurs surenchères ont entraîné le financement de divers groupes plus extrémistes les uns que les autres. En second, comme nous l'avons vu, la politique d'islamisation de Zia-ul-Haq, par son financement étatique des *madrasah*, ne fit que renforcer le discours sectaire. De surcroît, le dictateur eut une politique de délégitimation des partis populistes, le PPP et l'ANP (*Awarn National Party*). Pour ce faire, il a suscité la création de divers groupes qu'il voulait le plus proche possible du peuple et des aspirations de celui-ci. Pour éviter qu'aucun d'entre eux ne devienne trop puissant, il créa à chaque fois, un groupe opposé pour le neutraliser. Cette politique de 'division pour régner' exacerba les passions et les émotions les plus profondément enfouies. Enfin, l'incapacité des gouvernements à poursuivre les auteurs de 'crimes sectaires' (221) et à punir les responsables ne fit qu'augmenter les rancœurs et les volontés de se défendre et de faire justice soi-même.

Les problèmes sectaires ont débuté au Pakistan par des incidents locaux lors de fêtes de Moharram. Très vite, ces émeutes annuelles se sont révélées être la forme la plus sévère de brutalisation de la société pakistanaise et de décomposition de la politique. Deux mouvements nationaux comptant des milices armées importantes sont les principaux agents de ces confrontations. D'une part, le ASSP, sunnite, et d'autre part le TNPJ, (*Tehrik-Nifaz-i-Fiqh-Jafarryya*) chiite. Né en 1986, sous la direction du chef du JUI (*Jama'at-i-'Ulama-i-Islam*) du Punjab, Maulvi Haq. Pour Nawaz Jhangvi, l'ASSP a pour objectif d'obtenir la déclaration que le Pakistan est un état sunnite dans lequel les chiïtes seraient relégués au statut de 'minorité religieuse'. Le JUI est peut-être le plus grand bénéficiaire de cet état d'âme compte tenu de ces sentiments anti-chiïtes. Au Balouchistan, ce groupe s'oppose aux Zikris qu'il veut voir proclamer minorité non-musulmane.

Bien que l'*amir* (chef) du JUI, Maulana Fazlur-Rehman, se soit dissocié clairement de l'ASSP, le groupe continue de tenir des meetings dans des mosquées contrôlée par le JUI. C'est aussi par cette connexion que le groupe a pénétré le courant dominant de la politique pakistanaise en s'associant à l'IJI lors des élections de 1988. Le TNFJ est le principal gardien des droits des chiïtes, en réponse à la politique d'islamisation de Zia-ul-Haq. En effet, une des premières actions du groupe, en 1980, fut de faire le siège du Secrétariat aux Affaires religieuses à Islamabad par refus de l'imposition de la *zakât* aux chiïtes. Les chiïtes en furent alors exemptés. Ceci conforta le TNFJ dans ses actions. En 1983, le TNFJ rejoint le MRD (*Movement for Restoranon of Democracy*), par la suite, le groupe restera membre

---

221 A titre indicatif, en 1988, 115 personnes perdirent la vie dans le NWFP et 14 villages chiïtes furent entièrement détruits. Rien ne fut entrepris pour poursuivre les auteurs de ce massacre de peur d'un embrasement général. (Khan, 1994: 53)

du PDA (*Pakistan Democratic Alliance*). Le groupe a également de nombreux liens avec l'Iran. Ses membres les plus influents sont issus des séminaires de Qom ou de Meshed (Iran). Pour eux, puisque le gouvernement n'a pas réussi à protéger leur vie, la force est devenue la dernière solution. Les jeunes de plus de quatorze ans ainsi que les femmes sont également entraînés pour des combats éventuels.

### *Emergence de nouveaux acteurs*

Une des conséquences de cette polarisation religieuse, sociale, économique et politique réside dans l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène politique. Ceux-ci se présentent comme étant la seule alternative acceptable, les autres ayant toutes échouées. Ils se réclament d'une "troisième force"(222) et représentent pour la population une voie qui n'a pas encore été explorée. Le groupe le plus en vue à l'heure actuelle est sans nul doute le 'Pasban'. Il fut formé en 1990 en tant que branche semi-indépendante des jeunes du *Jamaât-i-Islami*. La décision de créer cet organisation fut prise par la *shura* (assemblée) du parti et les postes-clefs furent octroyés à un groupe très restreint de membres du Jamaât. Pour certains, le Pasban n'était alors qu'une création de Qadhî Hussain Ahmad, l'*amir* du Jamaât, sorte de milice privée destinée à sauvegarder ses intérêts personnels(223). Sa volonté serait de rendre les choses plus souples pour toute une jeunesse voulant 'faire quelque chose' pour l'islam mais ne répondant pas aux règles draconiennes pour devenir membre du Jamaat-i-Islami(224).

Le Pasban devint très vite la composante la plus active du parti, en orchestrant les meetings politiques, en adoptant des méthodes non-conventionnelles (du moins au Pakistan et pour un groupe islamique) pour attirer les foules (concerts, *laser show*, projection de vidéos sur écran géant, etc.). Le Pasban acquit une bonne part de sa notoriété en 1992 en conduisant des manifestations de protestations agressives contre certains cas d'injustice comme d'une part, les abus de pouvoir contre Madame Asiya Ayub par la police de Rawalpindi ou le meurtre

---

222 La notion de "troisième force" peut prêter à sourire d'autant plus que, si elle semble être adoptée par la majorité des acteurs, le consensus n'est pas réalisé sur ce que représente les 'deux autres forces' auxquelles ils veulent s'opposer. Il s'agit tantôt du PPP et de la Ligue musulmane, ou alors de l'armée et de la bureaucratie, parfois aussi du Président et du Premier ministre ou également de la bureaucratie (civile et militaire) et du pouvoir politique.

223 Des rumeurs prétendent également que le Pasban possède une branche armée et est un groupe se préparant au *jihad*.

224 Pour les autres membres du parti, opposés au Pasban, celui-ci augmente la vulnérabilité de l'organisation face à toutes les formes de corruption, tant morale que financière.

d'un gardien, Siddique Malang, à Lahore et le viol de ses filles. Sur le terrain, le groupe se focalisa sur la création d'un réseau de services sociaux d'entraide tel que des écoles alternatives. Ces thèmes et ses méthodes attirèrent toute une jeunesse qui autrement aurait évité de s'associer au Jamaât.

En octobre 1993, la campagne électorale du PIF (*Pakistan Islamic Front*), alliance de partis islamiques conduit par la Jamaât) et principalement celle de Qadhî Hussain Ahmad fut entièrement organisée par le Pasban. Malgré le tollé que provoqua cette campagne, le résultat du PIF fut assez moyen, émergeant comme la troisième force politique du pays, loin derrière la Ligue musulmane et le PPP. La vieille garde du Jamaât rendit le Pasban responsable de la médiocrité des résultats jugeant la campagne très vulgaire et les méthodes du mouvement peu orthodoxes.

En mars 1994, Qadhî Hussain Ahmad exigea le démembrement du Pasban et demanda à tous les militants du groupe de se ranger derrière les responsables des sections locales du Jamaat. Pratiquement tous les 147 responsables du Pasban refusèrent. Ils coupèrent les ponts avec le Jamaât et élirent Mohammed Ali Durrani(225) à leur tête. Cette rébellion fut considérée comme une 'guerre des nerfs' finalement gagnée par le jeune groupe, reprochant au Jamaât d'être entièrement dominé par le 'mollahisme' et de ne plus laisser respirer les "conservateurs aux idées larges". Pour Durrani, les vrais problèmes ne sont pas d'ordre religieux mais bien d'ordre économique. Le problème à résoudre est donc l'état de l'économie, la corruption et l'exploitation. En réaction, le Jamaât créa en décembre 1994, une nouvelle organisation de jeunes, appelée cette fois le *Shabab-i-Milli*, obéissant à la stricte discipline du parti. La première action de ce groupe fut d'essayer d'interdire la célébration du nouvel an grégorien, mais sans rencontrer de succès.

L'idée de la nouvelle direction du Pasban est de créer un groupe de pression en s'associant à des personnalités connues et jouissant d'une grande popularité auprès des masses et en particulier des jeunes. C'est notamment le cas pour l'ancien lieutenant-général Hamid Gul, reconnu pour sa 'politique afghane' et dès lors considéré comme un *moudjahid* (combattant de la foi) ou encore le célèbre joueur de cricket, Imran Khan, qui venait de créer un hôpital pour les cancéreux. Leur but est d'amener à une "révolution douce", d'être un mouvement de 'classe moyenne' basée sur la lutte de classes et non sur les différences ethniques ou sectaires comme tant d'autres. L'idée est que certains groupes contrôlent la politique, l'appareil d'État et les institutions

---

225 Ingénieur de formation, Durrani est originaire d'une famille afghane qui immigra d'abord dans le Sind puis dans le Punjab. Il fut président du Jamaat de la province du Nord-Ouest. Il devint également un "observateur" de la guerre afghane et il établit des contacts avec les organisations de la résistance.

importantes du pays telles que les banques. Dénonçant la "mentalité de brahmanes" ou "l'élitisme de classe", le nouveau leadership du Pasban pense que par la création d'un groupe de pression, il sera possible d'associer à nouveau 'le peuple' à l'État. Ce forum mettra en évidence des dirigeants issus de la 'classe moyenne', voire de classes peu aisées. Hamid Gul, par exemple, justifie cette position en argumentant que l'islam ne fait pas de distinctions entre classes mais entre le bien et le mal alors que le bien et le mal se retrouvent partout. Imran Khan parle essentiellement du complexe d'infériorité et des ravages de la mentalité des Brown sahebs (expression polémique désignant les classes dirigeantes dans tout le sous-continent). "*Les portiers des gands hôtels sont habillés comme des 'nawab' et les directeurs comme des 'occidentaux'*", explique-il. (Khan, 1995: 331).

Le Pasban, en refusant de s'associer aux partis politiques existants (rappelant constamment sa mauvaise expérience avec le JI) a acquis une réputation de sincérité et d'honnêteté dans ses objectifs. Il attire de plus en plus de personnes -hommes d'affaires, bureaucrates, militaires - issus de l'intelligentsia de la 'classe moyenne' et surtout les jeunes gens ayant une formation solide, mais étant en difficultés sociales et économiques par leur manque de connexion avec les réseaux détenant le pouvoir. Ce sont des personnes qui aspirent à un changement profond.

### **En guise de conclusion**

Cette investigation sur la perception de l'apport du processus d'islamisation au sein de la société pakistanaise de la fin des années quatre-vingts met en évidence la complexité de la situation. Une approche rapide ferait conclure à une situation de chaos. Pourtant dès que l'on creuse un peu plus profondément, on se rend compte que ce processus est mû par des logiques bien déterminées. En mettant l'accent sur "l'ambiance", le "vécu", le "latent", ces logiques correspondent aux idéaux-types du 'post-modernisme'. "A défaut de l'unité rigide, close, identitaire, celle de l'institution, de l'État-Nation ou de l'Empire idéologique, un tel rythme social est révélateur d'une unicité souple qui rassemble en une harmonie conflictuelle les tribus les plus diverses, les ethnies différentes ou les confédérations, en une constellation où chacune a sa place". (M. Maffesoli, 1992: 21)

Le discours sur l'islamisation est porteur d'une pléthore de logiques dont aucune n'est véritablement dominante. Nous en avons pu en dégager cinq, d'après les discours d'intellectuels organiques que nous avons étudiés.

La première, la logique de l'identité, dans une recherche d'authenticité, mobilise des marqueurs identitaires d'ordre religieux. Cette mobilisation identitaire s'effectue en trois étapes: 'l'identité imaginée', 'l'identité collective' et 'l'identité instituée' pour atteindre une 'identité-praxis', catalyseur de mouvements sociaux. Par un double processus de légalisation d'une part et de changement des mentalités d'autre part, le "retour vers une société islamique" pourra prendre forme. La seconde, la 'logique du vide' est avec la première la plus typique de l'époque étudiée. Elle met en évidence différents phénomènes sociaux tels que la logique individualisante entraînant un vide au point de vue éthique. Le manque de projet social est poussé à l'extrême jusqu'à entraîner un désinvestissement notamment aux niveaux des valeurs religieuses, le marché et les intérêts personnels passant avant le projet de société et le bien-être de la collectivité. La troisième logique est celle des traditions. Elle se comprend dans la réminiscence de trois formes de pouvoir religieux à travers le 'mogholisme', le 'mollahisme' et le 'pîrisme' qui influencent tant les dirigeants que les institutions pakistanaises. La quatrième logique est celle du changement social qui oppose deux visions. La première, d'ordre évolutionniste, voit le processus historique comme un ensemble de phases nécessaires. La seconde, révolutionnaire, considère le changement inéluctable et la rupture parfois nécessaire. Les crises à résoudre sont d'ordre socio-économique et un véritable processus 'd'islamisation' aura du sens quand les disparités économiques seront amoindries. Enfin la cinquième logique est celle de la 'dualisation' qui ne voit plus les distinctions sociales en termes de "haut" et de "bas" mais plutôt en termes d'intérieur et d'extérieur. Ceci met en exergue essentiellement le rapport élite/masse. L'islamisation n'est qu'une stratégie politique permettant à l'élite d'imposer sa vision du monde à la masse.

Ces cinq logiques déconstruisent des discours sur l'islamisation qui peuvent paraître au premier abord empreints de banalité ou dépourvus d'un projet déterminé. Pourtant, la décomposition des discours d'après les thèmes évoqués, puis la recomposition de logiques sur la base des rapports de proximité et de distance entre les modalités, nous ont permis de mettre en évidence les principes organisateurs générant les façons d'être, les mobilisations à l'action, les espoirs et les désillusions.

Aussi, l'étude de l'islam politique ne se limite certainement pas à l'étude de l'islamisme. En effet, dans un pays comme le Pakistan, l'islam est présent chez tous même les plus séculiers. Si cette référence constante à l'islam est symbolique, elle est également efficace, conjuguée à des changements sociétaux. Elle entraîne des métamorphoses tangibles. Le fait d'avoir récupéré la rhétorique islamique a institutionnalisé celle-ci, la rendant incontournable. C'est ainsi qu'elle fut également 'gelée', en créant une voie officielle et

balisée pour s'exprimer. L'opposition islamique à un régime n'a plus d'autre choix que d'être hors-système, entraînant les dérives marginales ou extrémistes que l'on a évoquées. L'appel aux notions de pureté (de caste, de secte, de sang ...) accentue la polarisation sociale, la violence devenant une des rares méthodes d'action encore disponibles.

## Bibliographie

### Livres

- Apter D. E. (1988). *Pour l'État contre l'État*, Paris, Economica.
- Aziz K. K. (1993). *The Murder of History. A Critique of History*  
Scoolbooks used in Pakistan, Lahore, Vanguard Books.
- Azzam Saleem (ed.), (1990). *Muhammad Zia-Ul-Haq, Shaheed-Ul-Islam*, London, Indus Tharnes Publishers Ltd.
- Badie, B.  
(1986). *Culture et Politique*, Paris, Economica.  
(1992). *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, éd. Fayard.
- Balandier, G.  
(1985). *Anthropologiques*, Paris: Plon.  
(1985) *Le détour. Pouvoir et Modernité*, Paris: Fayard.
- Baxter Craig (ed.) (1988). *Zia's Pakistan: Politics and Stability in the Frontline State*, Lahore, Vanguard Books.
- Burki S. J. (1980). *Pakistan under Bhutto. 1971-1977*, London: Macmillan Press.
- Clot, A. (1993). *Les Grands Moghols*, Paris: Plon.
- Coran, traduction française de Masson Denise (1967). Paris: Gallimard.
- Gaboriau M. (dir.) (1986). *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986.
- Halbwachs M. (1950). *La mémoire collective*, Paris: PUF.
- Hussain Akmal et Mushahid Hussain (1993). *Pakistan: Problems of Governance*, New Delhi, Konarak Publishers.
- Hussain Mushahid (1990) *Pakistanese Politics, The Zia Years*, Lahore, Progressive Publishers.
- Iqbal Afzal (1986). *Islamization in Pakistan*, Lahore, Vanguard Books.
- Lipovetsky G. (1983). *L'ère du vide*, Essais sur l'individualisme contemporain, Paris, éd. Gallimard.
- Maffesoli M.  
(1988) *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, éd. Méridiens Klincksieck, 1988.  
(1992) *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, éd. Grasset.

Mongin O. (1991). *La peur du vide*. Essai sur les passions démocratiques, Paris.

Roy O. (1992). *L'échec de l'islam politique*, Paris, éd. du Seuil.

Syed Anwar H. (1984). *Pakistan: Islam, Politics and National Solidarity*, Lahore, Vanguard Books.

Touraine Alain (1994). *Qu'est-ce que la Démocratie?*, Paris, éd. Payard.

### Articles

Abbas Zaffar (1994), Urban Guerillas, in *Herald*, Karachi, novembre.

Aslam Talat (1992). Resurgent islam: can it conquer Pakistan? in *Herald*, Karachi, septembre.

Aziz Ahmad (ed.) (1971). Religion and Society in Pakistan, dans *Contributions to Asian Studies*, Leyde, ed. J. Brill, 1971.

Farooqui, A. (1992), The New Guard, in *Herald*, Karachi, septembre.

Hussain Mushahid (1992). Among the Believers, in *Herald*, Karachi, septembre.

Hussain Nadeem (1994). Malakand: Fundamentalist Rampage?, in *Politics and Business*, Karachi, novembre.

Khan Ameer Ahmad (1995). Striking at the Roots, in *Herald*, Karachi, Feb. 1995

Khan Zaigham (1994) The Writing on the Wall, in *Herald*, Karachi, novembre.

(1995) Fundamental Changes, in *Herald*, Karachi, Février. 1995.

-Roy Olivier, De l'islam Révolutionnaire au Néo-Fondamentalisme, in *Esprit*, Paris, juillet-août 1990.

Sherani S.R. (1991) Ulema and Pir in the Politics of Pakistan, dans Hastings (ed.), *Economy*.

Zehra Nasim (1994). The Sectarian Factor, in *Herald*, Karachi, aout.

## Table des matières

- 1 Religion, politique et imaginaires de la modernité ..... 5  
Introduction par *G. Heuzé* et *M. Selim*.
- 2 De la croyance religieuse à l'action politique. Comment devient-on fondamentaliste au Bangladesh ..... 25  
*Bernard Hours* (Orstom)
- 3 Les politiques de l'islamisme au Bangladesh: entre libération et collaboration ..... 41  
*Monique Selim* (Orstom)
- 4 Deux voies sur le droit chemin. Les stratégies wahabi et jamaati de l'islamisation à Chittagong au Bangladesh ..... 77  
*Samuel Landell Mills* (Université de Cambridge)
- 5 L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue: un concept entre deux cultures..... 111  
*Christophe Jaffrelot* (CNRS)
- 6 L'action, le destin et le karma. Populisme religieux, nation et politique en Inde contemporaine ..... 137  
*Gérard Heuzé* (CNRS)
- 7 Efficacité symbolique et effets pervers de la politique d'islāmisation au Pakistan ..... 223  
*Brigitte Piquard* (Université de Louvain)

Achévé d'imprimer en février 1998  
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery  
58500 Clamecy  
Dépôt légal : février 1998  
Numéro d'impression : 801083

*Imprimé en France*

---

---

Au cours des dernières décennies, des formes radicales d'hindouisme et d'islamisme ont émergé en Inde, au Bangladesh et au Pakistan, menant à des conflits de plus en plus dramatiques. L'essor des idéologies politico-religieuses se présente d'abord comme un miroir paradoxal de la mondialisation économique. C'est si souvent « oublié » qu'il importait de le souligner vigoureusement, comme le fait cet ouvrage collectif portant sur les mouvements politico-religieux dans ces pays.

Les auteurs placent ensuite, en perspective comparative, dans leurs nuances diverses, l'hindouisme et l'islam politiques, dont les formulations séparatistes et hétérophobes se font mutuellement écho. Ils évitent ainsi les pièges d'un modèle de l'exception culturelle et/ou religieuse qui demeure encore trop souvent l'explication en la matière. On tente de montrer au bout du compte en quoi cette perception dominante constitue un leurre ethnocentrique menant à la fois le chercheur à l'impasse et aggravant les situations pour l'intervenant.

*Gérard Heuzé est socio-anthropologue au CNRS (Centre d'étude de l'Inde). Il travaille depuis quinze ans en Inde dans les milieux urbains, salariés, ainsi que sur l'évolution des imaginaires de la jeunesse.*

*Monique Selim, anthropologue à l'ORSTOM, a mené pendant dix ans des recherches dans la France urbaine avant de se centrer depuis près de quinze ans sur des entreprises en Inde, au Bangladesh et au Laos.*

**Collection dirigée par Jean Copans**



ISBN : 2-86537-820-9