

histoire
politique
société

Le débat

La démocratie à l'indienne

Christophe Jaffrelot, Sunil Khilnani

La philosophie indienne et nous

Roger-Pol Droit, Bernard Faure, Michel Hulin, Charles Malamoud

Ernst Wolfgang Böckenförde : L'Europe et la Turquie

Les blocages de l'Afrique

Matthew Lockwood, Stephen Smith

Aatish Taseer : Un djihadiste anglais

Religiosités méditerranéennes

Dionigi Albera, Aviad Kleinberg

Frédéric Tellier : L'Iran d'Ahmadi Nejab

Achille Mbembe : La France à l'ère post-coloniale

Yves Bertoncini, Thierry Chopin : Le référendum du 29 mai et le malaise culturel français

numéro **137**

novembre-décembre 2005

Gallimard

LA DÉMOCRATIE À L'INDIENNE

Sunil Khilnani : Démocratie et nationalisme en Inde.

Christophe Jaffrelot : L'Inde comme démocratie de marché ?

La philosophie indienne et nous

Bernard Faure : La nature du bouddhisme.

Michel Hulin : L'Inde ou l'attrance des gouffres.

Charles Malamoud : Sous le regard de l'Occident.

Roger-Pol Droit : Philosophe et barbare, est-ce possible ?

Ernst Wolfgang Böckenförde : L'Europe et la Turquie. L'Union européenne à la croisée des chemins ?

LES BLOCAGES DE L'AFRIQUE

Stephen Smith : France-Afrique : l'adieu aux « ex-néo-colonies ».

Livre-montage, *Matthew Lockwood* : L'Afrique malade de ses États. Présenté par

Marcel Gauchet et Krzysztof Pomian.

Aatish Taseer : Un djihadiste anglais.

RELIGIOSITÉS MÉDITERRANÉENNES

Aviad Kleinberg : L'enchantement du judaïsme. Angoisses et énigmes israéliennes.

Dionigi Albera : La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée.

Frédéric Tellier : L'Iran d'Ahmadi Nejab.

PROBLÈMES DU MULTICUTURALISME À LA FRANÇAISE (SUITE)

Achille Mbembe : La république désœuvrée. La France à l'ère post-coloniale.

LA FRANCE ET LE CHOC DU 29 MAI (SUITE)

Yves Bertoncini, Thierry Chopin : Impressions de campagne. Le référendum du 29 mai 2005 et le malaise culturel français.

La démocratie à l'indienne

L'Inde s'est imposée, en une cinquantaine d'années, comme une des incarnations à la fois singulières et exemplaires de la démocratie à partir desquelles interroger sa nature. Il y a désormais une démocratie « à l'indienne » qui mérite l'examen, au même titre que la démocratie « à l'américaine » ou « à la française ». Un cas extraordinaire, quand on songe aux obstacles que représentaient la hiérarchie des castes et le poids de l'analphabétisme. Et pourtant elle tourne!

Deux éminents connaisseurs de « la plus grande démocratie du monde » analysent ici ses évolutions récentes. Sunil Khilnani évalue la place et la signification du courant nationaliste parmi les forces politiques indiennes. Christophe Jaffrelot sonde les retombées politiques de l'insertion accélérée du pays dans l'économie mondiale.

Nous joignons au dossier une discussion autour de la réception de la philosophie indienne en Occident, à partir des deux livres que Roger-Pol Droit lui a consacrés, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique* (Paris, PUF, 1989) et *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha* (Paris, Éd. du Seuil, 1997), repris dans la collection « Points » en 2004. Nous remercions Bernard Faure, Michel Hulin et Charles Malamoud d'avoir bien voulu nous livrer leur avis et Roger-Pol Droit de s'être prêté à cet échange.

Sunil Khilnani

Démocratie et nationalisme en Inde

L'histoire moderne de l'Inde atteste la primauté du politique. À la différence de l'Europe, où les changements touchant l'économie et les processus de production ont défini la nature de la modernité, en Inde c'est la présence toujours plus intrusive de l'État, avec l'expansion parallèle du domaine politique, qui a refait la société, en même temps que les termes de son identité et de son action. Depuis 1947, cet État existe sous une forme démocratique. Le lien entre l'État démocratique de l'Inde et sa diversité sans pareille n'a jamais été, pour les Indiens, un simple sujet de curiosité universitaire, pas plus que les problèmes posés par cette relation ne se cantonnent au domaine politique. La réussite ou l'échec des efforts de la démocratie indienne pour préserver les diversités du pays est une question pratique pressante – il y va du destin de plus d'un milliard d'êtres humains – et dépend de l'exercice du jugement politique. Ceux qui, en Inde, ont le plus réfléchi à ces diversités et à leur articulation démocratique ont aussi été des acteurs poli-

tiques : des hommes et des femmes qui ont dû porter des jugements et agir. Lorsqu'on aborde cet ensemble de questions, il importe donc de savoir circuler entre la perspective de l'intelligence politique et celle du jugement politique.

La démocratie, au sens de système fondé sur la séparation des pouvoirs, la liberté de la presse et la liberté d'association, le suffrage universel et les droits de l'individu, mais aussi l'alternance régulière des gouvernements à la faveur d'élections libres, est désormais pleinement consolidée en Inde (depuis l'Indépendance, le pays a connu quatorze élections nationales et beaucoup plus dans les différents États). De ce point de vue, le système politique indien a réussi à institutionnaliser l'incertitude¹. La démocratie en tant que type de gouvernement, régime politique

Cet article reprend le texte d'une conférence prononcée au Collège de France, à Paris, le 30 mai 2005.

1. Adam Przeworski, *Democracy and the Market*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-14.

Sunil Khilnani dirige le programme des études sur l'Asie du Sud à l'université Johns Hopkins à Washington. Il vient de publier *L'Idée de l'Inde*, Paris, Fayard, 2005.

fait de lois et d'institutions, a acquis une existence véritable, c'est-à-dire par nature problématique. De manière tout aussi significative, cependant, l'idée de démocratie a pénétré l'imagination politique indienne : une idée qui suppose la plasticité de l'univers humain et qui refuse l'ordonnement divin de l'ordre social, qui promet de placer l'appareil étranger de l'État sous le contrôle de la volonté collective d'une communauté.

Le soutien croissant dont jouit la démocratie en Inde se manifeste de diverses manières, à commencer par les sondages. En 1971, 43 % des Indiens disaient soutenir les partis, les assemblées et les élections ; en 1996, ils étaient 69 %². À l'Indépendance, l'Inde comptait une infime élite politique (quelques milliers de personnes, peut-être), issue presque exclusivement des castes supérieures (essentiellement brahmaniques) citadines et composée d'hommes ayant fait des études. L'Inde compte aujourd'hui quelque trois millions d'élus, à tous les niveaux du système politique, de l'échelon national jusqu'au village. Près de dix millions d'Indiens se présentent aux élections : autant de gens qui ont un intérêt matériel direct à préserver la démocratie³. Les origines sociales de la classe politique changent à vue d'œil, tandis qu'entrent sur la scène électorale un nombre toujours plus grand d'Indiens, en particulier ceux qui se trouvent en bas de l'échelle sociale : les pauvres, mais aussi la population rurale et des électeurs analphabètes ou semi-analphabètes⁴. De 45 % environ en 1952, le taux de participation dépasse régulièrement aujourd'hui 60 %.

Aux élections nationales de mai dernier, 400 millions d'Indiens – en grande majorité des pauvres – ont librement participé à un choix collectif. Il vaut la peine de s'arrêter sur ce simple chiffre. Il représente le plus grand exercice d'élection démocratique qu'ait jamais connu l'histoire

humaine. De toute évidence, l'idée de démocratie, née sur un flanc de colline à Athènes voici 2 500 ans, a beaucoup voyagé et décrit de nos jours un éventail disparate de projets et d'expériences politiques⁵. Du fait de l'itinéraire suivi par l'idée démocratique, il n'est plus possible d'écrire une histoire cohérente des idées politiques occidentales en restant systématiquement dans les limites de l'expérience historique de l'Occident. Des idées comme la démocratie ont balayé la planète ; happées par des tourbillons historiques très différents, elles donnent naissance à des expériences politiques qui transforment à leur tour ces idées. La démocratie, en tant qu'idée politique, tire sa force de sa promesse : de son ouverture résolue à l'avenir, non pas de la lignée de ses ancêtres. Les formes de démocratie antérieures ne sauraient revendiquer aucun privilège normatif particulier. Dans le *passé*, c'est la théorie politique occidentale qui définissait les condi-

2. 1996 *National Election Survey* et Yogendra Yadav, « Understanding the Second Democratic Upsurge ». À la question « Pensez-vous que ce pays pourrait être mieux gouverné sans partis ni assemblées ni élections ? », 43,4 % répondaient non en 1971 ; en 1996, ils étaient 68,8 %. Le même constat ressort d'une comparaison de l'Inde avec d'autres pays. Lors d'une enquête de 1998, 60,3 % répondirent oui à la question « La démocratie est-elle préférable à toute autre forme de gouvernement ? » (27,5 % ayant répondu « ne sait pas », ce chiffre de 60,3 % signifie que 83 % de ceux qui exprimèrent une opinion se dirent favorables à la démocratie). Ces pourcentages sont à rapprocher des chiffres obtenus dans d'autres pays : 80 % (85) en Uruguay, 78 % (83) en Espagne, 53 % (48) en Corée du Sud, 52 % (54) au Chili, 41 % (48) au Brésil. Voir Centre for the Study of Developing Societies, *National Election Study*; et Alfred Stepan, Juan Linz et Yogendra Yadav, « "Nation State" or "State Nation" ? India in Comparative Perspective », à paraître.

3. Yogendra Yadav, « Indian Democracy : an Audit », étude présentée à la IX^e Indira Gandhi Memorial Conference, New Delhi, novembre 2004.

4. Sur la mobilisation des ordres inférieurs et pour des chiffres relatifs aux origines de castes et aux origines rurales ou urbaines des élites politiques, voir Christophe Jaffrelot [2003], *La Révolution silencieuse de l'Inde. La démocratie par la caste*, Paris, Fayard, 2005.

5. John Dunn, *Setting the People Free : The Story of Democracy*, Londres, Grove Atlantic, 2005.

tions, tant pratiques qu'intellectuelles, dans lesquelles le reste du monde devait négocier le terrain de la politique moderne. Mais son *avenir* se décidera hors de l'Occident. Et l'expérience indienne pèsera lourd dans la forme qu'il prendra.

Peu de systèmes contemporains étaient plus improbables que l'incarnation indienne de la démocratie. Tandis que cette démocratie continue d'évoluer, sa forme devient toujours plus difficile à saisir. Alors que, dans l'optique classique, la démocratie passait pour un moyen de rendre une société plus transparente à elle-même, le fonctionnement de la démocratie indienne paraît produire une opacité sociale croissante, tant pour les observateurs que pour les participants. Il est à cela au moins trois raisons. Premièrement, nous sommes si bien habitués à utiliser des modèles et des postulats tirés de l'expérience occidentale que nous manquons de points de vue intellectuels et interprétatifs pour dégager le sens de l'expérience démocratique en cours dans ce pays. Plus particulièrement, au sein des élites politiques mélangées et en plein essor de l'Inde, comme entre elles et le reste de la société, on observe une fracture croissante dans l'intelligence des fins de la démocratie, voire de la politique. L'invitation que les élites indiennes avaient adressée aux masses pauvres et surtout analphabètes en 1947 a désormais été pleinement acceptée, au point de bouleverser les routines familiales. Cet écart entre les secteurs de la démocratie indienne diversement qualifiés de formel et d'informel – ou d'organisé et d'inorganisé –, entre différents « cercles d'intelligibilité », peut s'interpréter comme un écart entre, d'une part, les accents constitutionnalistes d'une élite anglicisée et paternaliste jadis dominante et, de l'autre, un ordre inférieur mobilisé qui insiste sur une vision plus vernaculaire du monde et

cherche à la réaliser de manière plus prosaïque. Troisièmement, ce choc des visions se produit sur un vaste territoire dans une période de changement étourdissant⁶.

La démocratie n'est certainement pas réductible aux élections : les élections font partie d'un ensemble plus large de règles et de pratiques destinées à mandater l'État. En Inde, cependant, les élections ont acquis un relief particulier, au point de représenter, par métonymie, la démocratie même : avec le cricket et le cinéma de Bollywood, elles sont une obsession collective, le pont étroit qui rattache les différentes conceptions de la politique indienne. Que la démocratie ait été simplifiée au point de désigner, essentiellement, les élections est certes préoccupant. Mais celles-ci sont aussi devenues un ingrédient vital de la conception d'une identité indienne commune. Le simple fait de voter rattache les Indiens à travers le sous-continent : il leur donne le sentiment d'être différents, notamment de leurs voisins les plus proches. Néanmoins, alors même que les élections remplissent toujours plus l'espace politique, le sens de leurs verdicts se fait plus nébuleux.

Vue de loin, la démocratie indienne – qui va s'intensifiant dans une société d'inégalité économique également croissante – paraît susciter des formes d'identification politique et de représentation qui menacent sa diversité dans la cohabitation. La manifestation la plus spectaculaire en

6. Cf. Pratap Bhanu Mehta, *The Burden of Democracy* (New Delhi, Penguin, 2003, p. 13), évoquant « l'irrésistible impression que la société indienne s'envole dans de multiples directions à la fois », en sorte que paraît « s'estomper l'unité de tous les points de référence ». Voir également Sudipta Kaviraj, « The Culture of Representative Democracy », in P. Chatterjee (éd.), *Wages of Freedom : Fifty Years of the Indian Nation-State*, Delhi, Oxford University Press, 1998, et S. Khilnani, « The Indian Constitution and Democracy », in E. Sridharan *et al.* (éd.), *India's Living Constitution*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 64-82.

a été la montée du parti nationaliste hindou, le Bharatiya Janata Party (BJP), qui espère donner un sens politique au fait qu'une majorité d'Indiens se reconnaissent dans des confessions hindoues et donc redéfinir la nature de l'État laïque⁷. Du bord opposé, on assiste à une prolifération de partis enracinés dans des identités régionales – qui savent se faire entendre – au point de sembler menacer l'Union. Reste que, contre toute attente, les élections de 2004 ont vu la défaite du BJP et porté au pouvoir un gouvernement de coalition réunissant vingt-trois partis sous la houlette du parti du Congrès (jamais, dans aucune démocratie, un gouvernement de coalition n'avait rassemblé autant de partis), et viennent nous rappeler à point nommé que les choses sont plus compliquées.

Depuis la fin des années 1980, la montée du BJP a été contrebalancée par deux autres processus encore plus importants. Le premier est un rééquilibrage – résultant en partie d'évolutions économiques – des relations entre le gouvernement national de New Delhi, le « Centre », et les gouvernements des États régionaux. Le second est l'essor des partis des castes inférieures. La démocratie indienne a fait en sorte que la relation entre l'appartenance particulière et collective ou la question de la forme et du contenu de la nation restent continuellement un objet de débat : la vie politique démocratique est précisément un combat perpétuel pour persuader les gens de se voir de telle ou telle manière, une concurrence autour des identifications politiques.

On peut aborder la nature de la démocratie instable de l'Inde d'au moins trois points de vue : les relations entre démocratie et égalité, entre démocratie et liberté et entre démocratie et diversité. Les résultats de l'Inde dans ces divers domaines ont été mélangés, et chacun mériterait une discussion approfondie. Je mettrai ici l'ac-

cent sur la démocratie et la diversité en me contentant de traiter des diversités en Inde même (par opposition au lien entre les diversités de l'Inde et le monde⁸). Dans cette optique, il me semble que le cadre démocratique de l'Inde a relativement bien réussi à donner de l'espace aux diversités du pays et à corriger la tendance dans les phases de dévaluation de la diversité. Je commencerai par esquisser les deux grandes réponses contradictoires que le ^{xx}e siècle a apportées à la réalité de ces diversités – deux réponses qui ont inspiré des idées rivales de la nation indienne et du nationalisme. Je traiterai ensuite de la conception de l'identité indienne associée au nom de Nehru en évoquant brièvement ses efforts pour donner forme à une vision provisoire de l'identité indienne – laquelle supposait une grande habileté politique et nécessitait une réélaboration régulière.

Pour finir, j'examinerai comment le cadre démocratique de l'Inde a encouragé l'émergence de tout un éventail d'identités politiques – y compris de certaines qui aspirent à limiter la diversité du pays au nom d'un nationalisme indien plus étroit. J'espère pourtant montrer que, s'ils ont été favorisés, ces mouvements ont été également contraints par les rouages de la démocratie indienne.

7. Sur le caractère conceptuellement spécieux de l'idée de majorité hindoue, voir *inter alia* Amartya Sen, *The Argumentative Indian : Writings on Indian History, Culture and Identity*, Londres, Allen Lane, 2005, chapitres III et XVI.

8. Voir S. Khilnani, « The Idea of India in the Era of Globalisation », in Kay Glans (éd.), *Visions of Global Society*, Stockholm, Axess Publishing, 2004.

Diversités indiennes
 et réponses nationalistes

Les diversités mêmes de l'Inde, qui ont donné à ses peuples de multiples attaches particulières, ont conduit la plupart des observateurs à douter que l'Inde puisse être une nation. Telle était la prémisse du pouvoir colonial en Inde. L'administrateur colonial John Strachey le dit sans détours en 1885 : « L'Inde n'existe pas et n'a jamais existé ; pas plus que n'a jamais existé un pays indien possédant, suivant les critères européens, une sorte d'unité physique, politique, sociale ou religieuse, une nation ou un "peuple de l'Inde"⁹. » Le seul trait qui parût commun à l'ensemble du sous-continent aux yeux des étrangers était le système des castes, mais il s'agissait plus d'un principe de division que d'un principe d'unité, et d'un principe qu'aucun intellectuel indien n'était moralement enclin à justifier. Tocqueville, dans ses ébauches d'un ouvrage sur l'Inde, exprima un point de vue courant quand il expliqua que l'Inde avait été maintes fois conquise parce que sa civilisation privait les Indiens de toute fibre patriotique. Loin d'être une nation, l'Inde est un pays où « chacune de ces castes forme une petite nation à part, qui a son esprit, ses usages, ses lois, son gouvernement à part. C'est dans la caste que s'est renfermé l'esprit national des Indous. La patrie pour eux c'est la caste, on la chercherait vainement ailleurs, mais là, elle est vivante¹⁰ ».

Comme il était à prévoir, la conviction que l'Inde n'était pas, et ne pouvait être, une nation transparaisait dans les pratiques taxonomiques du Raj britannique. Ainsi le sous-continent était-il divisé entre les États princiers et l'Inde britannique, permettant aux Anglais de diriger

celle-ci comme une série de communautés segmentées, avec pour chacune des électors séparés, destinés à défendre leurs identités désormais pétrifiées ; dans le même temps, chacune était encouragée à instaurer ses propres relations préférentielles avec le Raj¹¹. Par sa politique, celui-ci concourut à faire de l'Inde une société composée de communautés qui se menaceraient mutuellement, n'étaient les effets pacificateurs de la puissance impériale. Par ailleurs, le Raj donna également aux Indiens la possibilité de se concevoir comme des individus, dont les droits et les intérêts pouvaient être défendus devant un tribunal et qui pouvaient s'associer au service d'intérêts communs¹². Il en résulta une vision bifocale de la notion de représentation (et de ce que celle-ci requérait). Les communautés étaient perçues soit comme douées d'une identité indivisible, chacune exigeant de l'État un traitement uniforme – indépendamment de sa taille ; soit, à l'inverse, comme des agrégats numériques d'intérêts individuels, l'État accordant davantage aux groupes les plus lourds. Dans les années 1940, ces deux conceptions devaient se heurter dans une horrible confusion. Selon Muhammad Ali Jinnah et la Ligue musulmane, chaque hindou ou musulman devait être traité d'abord comme un membre de sa communauté (plutôt qu'en

9. John Strachey, *India*, Londres, Kegan Paul, 1888, pp. 5-8 (en français, *L'Inde*, préface et trad. de J. Harmand, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1892). Il exprima ce jugement dans une conférence donnée en 1885, l'année même où se constitua le Congrès national indien – un mouvement dont la raison d'être était de réfuter ce point de vue.

10. Alexis de Tocqueville, « Ébauches d'un ouvrage sur l'Inde », in J.-J. Chevalier et A. Jardin, *Alexis de Tocqueville : Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, t. III, p. 447.

11. Voir, par exemple, Bernard Cohn, *An Anthropologist Among the Historians*, New Delhi, Oxford University Press, 1987.

12. Sur la singularité de la société civile indienne, voir S. Kaviraj et S. Khilnani (éd.), *Civil Society : History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, chap. ix et xv.

individu) tandis que l'État devait accorder une considération égale à chaque communauté (cet argument pouvait paraître aller dans le sens d'une protection des minorités). Prétendant s'exprimer au nom des tous les Indiens, le Congrès, en revanche, souhaitait détacher les individus de leurs communautés particulières et les persuader de se considérer comme membres d'une communauté plus large, c'est-à-dire comme des Indiens.

Les perturbations induites par l'Empire dans les conceptions de l'identité collective amenèrent les élites indiennes à se rallier à des formes distinctives de communauté politique. Celles-ci le firent de façons diverses, voire contradictoires, en invoquant la religion, la caste, la région, mais aussi la nation – alors conçue comme une entité stable susceptible, à leurs yeux, d'évincer les Britanniques. Par bien des côtés, l'expression « nationalisme indien » est un raccourci trompeur pour décrire une période de fermentation intellectuelle et politique, à la fin du XIX^e et au XX^e siècle, qui engloba différents projets : anti-colonialisme, patriotisme et nationalisme. Les bases possibles d'une communauté à l'échelle du sous-continent furent vivement débattues dans les langues régionales (surtout au Bengale et au Maharashtra, les deux régions exposées depuis le plus longtemps à la présence britannique), tandis qu'un sentiment d'identité régionale germa à la faveur de l'affrontement visant à définir une communauté indienne élargie. L'idée que le nationalisme indien devait par la suite unir et subordonner ces entités régionales résulte donc d'une méprise sur le lien entre nation et région en Inde. En vérité, les sentiments régionaux et nationaux sont apparus simultanément à travers des autodéfinitions parallèles : c'est là un fait essentiel pour comprendre la nature singulière de l'indianité, avec ses diverses couches,

mais aussi le rapport entre nation et région aujourd'hui¹³.

Dans les décennies du milieu du XX^e siècle, le débat sur la nature de l'identité de l'Inde avait, en gros, pris deux directions. La première acceptait le diagnostic du handicap constitué par les diversités internes de l'Inde et sa myriade de particularismes, et souhaitait y mettre fin. Très marquée par la réussite éclatante des nationalismes européens, cette approche entendait interpréter le nationalisme en Inde en fonction d'une entité religieuse englobante, voyant dans la religion un ciment social de la nation. Cette idée de « communalisme », ainsi qu'on devait l'appeler en Inde, fut reprise par le nationalisme musulman aussi bien qu'hindou. Elle affirmait que l'homogénéité était la seule base possible de la nation : « une seule nation, un seul peuple, une seule culture », devaient proclamer les manifestes du BJP dans les années 1990. Il faut mesurer combien les idées et modèles occidentaux ont contribué à façonner ce nationalisme religieux. V. D. Savarkar, l'idéologue de l'*Hindutva* à laquelle adhère l'actuel BJP, était un brahmane incroyant de l'Inde occidentale ; admirateur et traducteur de Mazzini, il fonda une société secrète sur le modèle de Jeune Italie (complotant d'assassiner le vice-roi, ses membres apprirent à fabriquer des bombes auprès d'un révolutionnaire russe à Paris). D'autres suivirent la trajectoire d'Aurobindo Ghose, qui, après ses études au King's College de Cambridge, revint au pays pour en redécouvrir et en propager les traditions spirituelles, tandis que Vivekananda, lui aussi pétri de pensée européenne, exhorta ses jeunes

13. Pour d'excellents aperçus de ce processus, voir Sheldon Pollock (éd.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley, University of California Press, 2003.

adeptes à s'en tenir aux « trois B » : bœuf, biceps et *Bhagavad Gîta*.

À l'opposé de cette optique fondée sur l'émulation, un autre courant, riche en désaccords internes et en diversité, devait rejeter le nationalisme sous ses formes européenne et japonaise. Ainsi, Tagore, dans ses célèbres conférences sur le nationalisme comme au fil de sa pensée et de ses écrits, insista sur la singularité de l'identité indienne en comparaison avec d'autres cultures : « l'idée de l'Inde », souligna-t-il, militait « contre la conscience aiguë de l'idée d'un peuple qui serait à part des autres¹⁴ ». Loin d'être une civilisation exclusivement hindoue, l'Inde, aux yeux de Tagore, était une confluence de nombreuses cultures : il est frappant de constater qu'il préférerait évoquer l'Inde à travers l'image des fleuves et des océans plutôt qu'à travers l'image nationaliste plus courante de la terre. Le Mahatma Gandhi, pour sa part, situait l'unité de l'Inde dans une morale religieuse *sui generis*, assemblage éclectique d'éléments empruntés aux traditions populaires de dévotion (*Bhakti*), mais aussi aux écritures chrétiennes et islamiques. Alors qu'il refusait de dissocier la religion du politique et qu'il ne manquait pas de recourir aux symboles hindous, il récusait la vision martiale des nationalistes hindous pour ressusciter un patriotisme féminisé plus ancien qui prisait les différences de l'Inde. Nehru voyait également dans l'hétérogénéité la force de l'Inde, estimant, comme Madison, qu'un brassage à grande échelle était bénéfique à la liberté et à la créativité culturelle et intellectuelle tout en constituant un moyen d'étaler les risques. Mais alors que Gandhi rejetait l'État moderne, qui inspirait aussi quelque réserve à Tagore, Nehru le jugeait nécessaire si l'on voulait que l'Inde fit son chemin dans le monde.

Nehru, qui dirigea l'Inde dans les dix-sept

premières années de l'État indépendant, fait le lien entre les idées de Tagore et de Gandhi, d'un côté, leur traduction dans la pratique étatique, de l'autre. Il lui fallait imaginer un nationalisme propre à l'Inde, mais aussi compatible avec les exigences de l'État moderne (et fort peu indien). Aucun intellectuel indien ne perçut plus clairement les potentialités du nationalisme en Inde, comment il pouvait unir le pays ou le mettre en danger, tant sur le plan intérieur qu'à l'extérieur. Reposant sur une lecture critique de l'expérience des autres nationalismes – les spectres de la balkanisation ou du militarisme suicidaire du Japon impérial – et de l'histoire de l'Inde, son approche se traduisit par un empressement à inventer et, surtout, à temporiser, lorsqu'il s'agit de définir les termes de l'identité indienne.

Des théoriciens nous ont récemment invités à voir dans le nationalisme la diffusion à travers le monde d'une forme modulaire et standardisée élaborée en Occident : communauté de citoyens à la française ou idée *volkisch* d'une origine ethnique ou culturelle partagée. Si Nehru était certainement séduit par l'exemple politique et économique de l'Occident moderne, il l'était beaucoup moins par ses modèles culturels. En 1947, il s'était convaincu que le nationalisme indien ne pouvait se calquer purement et simplement sur les exemples européens¹⁵ et refusait d'admettre que toutes les nations dussent spécifier leur identité de façon identique.

Dans son approche du lien entre culture et pouvoir, Nehru récusait le présupposé libéral

14. Tagore à Charles Freer Andrews, mars 1921, cité in Amartya Sen, *The Argumentative Indian*, op. cit., p. 348. Voir aussi Isaiah Berlin, « Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality », in *The Sense of Reality*, Londres, Chatto & Windus, 1996 ; en français, *Le Sens des réalités*, trad. Gil Delannoï et Alexis Butin, Paris, Éditions des Syrtes, 2003.

15. Voir J. Nehru, *The Discovery of India*, Calcutta, Signet Press, 1946.

suivant lequel les individus peuvent dépasser leur héritage culturel pour se refondre au gré de leurs aspirations ou de celles de l'État – ce qui revenait à faire passer la rationalité individuelle abstraite avant tout sentiment d'identité culturelle¹⁶. Pareillement, cependant, il se détournait de l'idée de cultures conçues comme des touts fermés sur eux-mêmes, des communautés de langage ou de croyances hermétiques – une idée qui nourrit deux approches : l'optique conservatrice de l'État considéré comme un instrument à la disposition de la communauté ou l'approche plus bénigne d'un État assimilé à un conservateur d'objets culturels et ayant pour mission de préserver les communautés. Les cultures étaient au contraire des formes d'activité imbriquées, qui commerçaient les unes avec les autres, se modifiant et se remodelant mutuellement. Tel était, insistait Nehru, l'un des aperçus les plus riches à tirer de l'histoire indienne. Loin d'être formée d'individus libéraux ou de communautés et de nationalités fermées, l'Inde était une société de différences interdépendantes qui s'étaient affirmées au fil de l'histoire. Pour reprendre sa remarquable métaphore, elle était « pareille à quelque antique palimpseste couvert de maintes couches de pensées et de rêveries, sans qu'aucune couche n'ait jamais réussi à dissimuler ou effacer entièrement ce qui avait été écrit plus tôt¹⁷ ».

Nehru puisa dans une version romancée du passé indien pour forger une fiction qui permit de résister aux effets diviseurs de l'État colonial comme à l'héritage d'un ordre social profondément inégalitaire. Mais son idée force, sur la nature des différences et des relations en Inde – l'image d'une identité indienne faite de couches multiples –, n'était pas fautive. Qu'il ait pu transformer cette métaphore en politique d'État est frappant à deux égards au moins. Pour commen-

cer, dans les conditions politiques propres à l'après-Partition, tout plaidait pour d'autres définitions, plus simples. Avec la création d'un État pakistanais censé rassembler tous les musulmans du sous-continent, beaucoup, en Inde, avaient le sentiment que l'État indien devait être le reflet spéculaire du Pakistan : se définir comme l'apanage de la majorité hindoue et devenir un État hindou. Un concours de circonstances – l'assassinat de Gandhi par un fanatique hindou et, peu après, la disparition de Sardar Patel, principal rival de Nehru pour le pouvoir et sympathisant de la cause hindoue –, mais aussi son habileté politique permirent à Nehru de contrer cette ambition « spéculaire ». Après 1947, le sous-continent indien associait, sous la forme du Pakistan et de l'Inde, deux conceptions radicalement différentes des moyens de s'accommoder de la diversité dans le cadre de l'État moderne, deux idées bien distinctes de l'État et de l'identité nationale. Que Nehru ait pu faire valoir cette conception est aussi frappant d'un autre point de vue, parce que rares étaient les ancrages intellectuels ou théoriques contre les courants politiques qui entraînaient vers des conceptions plus étroites et religieuses de l'identité nationale. Le « multiculturalisme » est de nos jours une idée familière, bien que vague, enveloppée d'une épaisse pénombre universitaire ; au milieu du *xxe* siècle, cependant, c'était une façon très inhabituelle d'envisager la construction d'un nouvel État, notamment de la taille et de la diversité de l'Inde.

16. Pour un exposé de la thèse de la primauté de la raison sur l'identité, cf. Amartya Sen, « Reason before Identity », *The Romanes Lecture*, Oxford, 1999.

17. Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, 1946.

De l'identité indienne comme politique
 nationale chez Nehru

Il fallait donc à Nehru beaucoup d'imagination politique et intellectuelle pour matérialiser cette conception d'une identité indienne plurielle à travers un ensemble de dispositifs étatiques qui marquèrent de leur empreinte la pratique ultérieure. La réussite de Nehru ne tient ni à quelque position prééminente ni à un consensus partagé, mais à ses talents politiques et, souvent, à des positions de vulnérabilité¹⁸. Trois aspects de son œuvre méritent d'être rappelés.

En premier lieu, il employa les instruments de l'État colonial hérité et transforma l'orientation dudit État. Le cas est rare, voire unique, parmi les mouvements nationalistes anticoloniaux : avant l'indépendance, le parti du Congrès manquait de la capacité d'imposer par la force sa définition d'une identité nationaliste. Contrairement à maint autre mouvement anticolonial – en Algérie, en Indonésie, au Vietnam –, il ne disposait pas de branche militaire (Subhas Bose fut exclu du parti précisément pour avoir choisi cette forme d'opposition aux Britanniques). Aussi, là encore à la différence de ces autres mouvements, ne pouvait-il retourner cette force contre les « siens » afin d'imposer une nation. De ce point de vue, l'acquisition de l'État en 1947, avec son armée et son administration, fournit au Congrès le minimum de moyens nécessaires pour entretenir un sentiment national. Et l'emploi de ces instruments avait désormais une justification nouvelle : leur but n'était pas simplement, comme l'avait proclamé le Raj, de maintenir l'ordre social et de distribuer équitablement châtements et récompenses, mais de promouvoir la cohésion et d'enrôler les Indiens dans un projet de dévelop-

pement partagé. Récusant une approche essentiellement culturaliste du nationalisme, Nehru réussit à le définir en termes de développement et à refondre ainsi les missions de l'État colonial. Les Britanniques étaient partis, mais leur État, demeuré largement intact entre les mains des Indiens, redéploya alors ses énergies pour remédier à toute une série de fléaux sociaux : pauvreté, injustice du système des castes et « communalisme » (l'exploitation de la religion à des fins politiques), dont la défaite, aux yeux de Nehru, exigeait l'action d'un État unitaire et en expansion. Avec le recul, il semble que cette confiance excessive en l'État ait eu pour effet d'affaiblir le projet de développement même qui l'avait encouragée. Dans la redéfinition de l'État et de ses missions, on constate une absence intéressante et fatidique : celle de l'éducation de classe, de l'inculcation quotidienne d'une éthique nationaliste à travers le système scolaire suivant une technique employée par la plupart des États-nations¹⁹. De ce point de vue, l'État de Nehru n'a su ni éduquer ni inculquer, mais il a contribué à souder le pays.

En deuxième lieu, la Constitution devait concourir de manière cruciale à formater la relation entre la conception qu'avait Nehru des diversités de l'Inde et son ordre démocratique. La Constitution indienne est moins l'énoncé idéologique fort d'une vision du monde logique et cohérente qu'un champ de forces qui essaie de stabiliser toute une gamme de considérations souvent contradictoires. Les éléments de base

18. Cf. R. Kothari, *Politics in India* (New Delhi, Orient Longmans, 1970), pour l'idée que la période Nehru reposa sur un consensus.

19. Cet échec donna leur chance aux nationalistes hindous, qui ont compris l'importance de l'enseignement. Voir Veronique Benei, « Teaching Nationalism in Maharashtra Schools », in Véronique Benei et Chris Fuller (éd.), *The Everyday State and Society in India*, New Delhi, 2001.

de la construction institutionnelle qui fixa les termes de l'identité indienne étaient au nombre de quatre : le suffrage universel dans le cadre d'un seul corps électoral ; l'allocation des pouvoirs entre l'État central et les gouvernements régionaux ; les politiques de « réservation » ou de discrimination positive destinée à améliorer le sort des castes historiquement défavorisées ; et le pluralisme légal en matière de droit civil afin d'amener les minorités religieuses à faire confiance au nouvel État.

Telle que la concevait Nehru et que la Constitution l'exprima, l'identité nationale indienne n'était ni exhaustive ni immuable. L'indianité était plutôt un assemblage d'autres appartenances, elles-mêmes altérables dans certaines limites : attaches linguistiques, culturelles et religieuses, dans un ordre plus ou moins souple. La mobilité même de ces éléments était reconnue de diverses manières.

Pour commencer, l'État central a tacitement adopté le principe suivant lequel les unités internes de l'Inde, les États régionaux composant l'Union, ne reposaient pas sur des identités et des frontières fixées par la nature. Ces frontières pouvaient être redessinées et l'État central pouvait très aisément créer des unités nouvelles par la loi : ainsi de nouveaux États ont-ils vu le jour au cours des cinquante dernières années – les trois derniers en date remontant à l'an 2000. Loin que les identités régionales fussent vouées à se laisser absorber au sein d'une identité indienne englobante, la Constitution a permis à l'État de reconnaître de nouvelles identités et de donner satisfaction à divers groupes culturels qui réclamaient leur propre gouvernement régional. La Constitution a aussi consacré le principe d'un traitement asymétrique des diverses composantes. Ainsi a-t-il été accepté que le Cachemire, seul État à majorité musulmane de l'Inde, soit traité

différemment et bénéficie d'une plus large autonomie que les autres États de l'Union, même si celle-ci a été paradoxalement compromise par le manque d'empressement de New Delhi et son incapacité à laisser s'y consolider une vie politique démocratique.

De plus, sur le terrain des langues – marqueur essentiel de l'identité régionale aussi bien que nationale et sujet de vives controverses dans les débats d'avant l'indépendance –, la Constitution a trouvé un habile compromis. Au lieu d'adopter une « langue nationale », on préféra ajourner ce choix pour créer une catégorie de « langues officielles » utilisables dans la vie publique. Outre l'hindi et l'anglais, l'Inde dispose d'un « inventaire » ou d'une liste de vingt-deux autres langues reconnues – une liste qui s'est allongée au cours des cinq dernières décennies sans quasiment le moindre coût politique. (Le dernier amendement constitutionnel en ce sens remonte à 2003, et l'on peut en prévoir d'autres.) Dans le même temps, le statut de l'anglais et de l'hindi a fait l'objet d'une révision parlementaire tous les dix ans, permettant ainsi leur usage et leur acceptation continus pour des raisons pragmatiques, sans leur donner un statut permanent et irrévocable.

Quant à la question plus épineuse encore de la religion, elle a également été traitée par l'improvisation. Avec la décision de mettre fin aux électors séparés du Raj (les musulmans ne votaient que pour des musulmans, les hindous pour des hindous, et ainsi de suite) et d'instaurer le suffrage universel dans le cadre d'un seul et unique corps électoral, il fallait trouver de nouvelles protections pour que les minorités religieuses gardent confiance dans l'État. Parallèlement à la reconnaissance des identités linguistiques régionales, la Constitution a permis la reconnaissance par la loi de communautés religieuses, consacrant ainsi le pluralisme légal de la

pratique coloniale : en matière de droit civil et de droit coutumier, les citoyens pouvaient choisir entre leur religion ou le droit civil de l'État. Convaincu de la nature muable et transactionnelle des cultures, Nehru avait espéré et prévu que ces protections changeraient et que les individus et leurs communautés finiraient par choisir un code civil commun. De fait, ces dispositions furent, elles aussi, soumises à révision parlementaire. En l'occurrence, Nehru a peut-être péché par optimisme. Au cours des décennies suivantes, les nationalistes hindous ont profité de ces dispositions pour nourrir leurs attaques, tandis que les clercs musulmans conservateurs y ont trouvé le moyen de contrôler leurs ouailles.

Le problème des identités de caste devait être traité par des expédients contingents. Le système des places « réservées » dans les établissements éducatifs et le secteur public, au bénéfice des groupes du bas de l'échelle, fut pareillement soumis à une révision parlementaire décennale. Dans les faits, il est devenu un trait permanent du régime démocratique de l'Inde. Quant au choix des groupes bénéficiaires de cette politique d'emploi réservé, il fut laissé aux législatures régionales – ouvrant ainsi la porte aux manipulations politiciennes.

Les marqueurs fondamentaux de l'identité – langue, caste et religion – sont ainsi restés fluides, l'État conservant la possibilité de réviser ses positions. Du fait de ce caractère provisoire, la langue, les castes et la religion sont devenues des catégories politiques plutôt que culturelles. À ce titre, leur forme et leurs implications ont été largement tributaires des talents des dirigeants politiques ; or, ces talents ont varié de manière erratique au fil des décennies, obligeant des corps non élus et les tribunaux à se mêler de conflits identitaires.

Nehru s'était fait un devoir de reformuler

régulièrement les principes qui inspiraient sa pratique²⁰. Mais l'aspect le plus mémorable de sa façon d'aborder les dilemmes de l'identité nationale est peut-être son empressement à ajourner certaines questions d'identité de nature à semer la discorde. Cette tactique de temporisation face aux appels à des définitions tranchées d'une identité nationale uniforme – par exemple aux appels de ceux qui voulaient faire de l'hindi la langue nationale ou aux réformateurs hindous qui souhaitaient en finir avec la multiplicité des codes pour en imposer un commun à tous – est apparue comme une faiblesse potentielle dans la perspective des théories occidentales du nationalisme (inspirant la réflexion des nationalistes hindous), mais aussi de la théorie libérale. En fait, ce fut l'un des aspects les plus créatifs et féconds de l'imagination nationaliste installée après 1947²¹.

Effets de la démocratie sur le nationalisme, I

Nehru a réussi à instituer une certaine conception de la communauté nationale, mais

20. Nehru procéda de diverses manières : sa correspondance avec ses collègues politiques est un perpétuel commentaire de sa pratique en même temps qu'un exposé de ses principes, de ses intentions et de ses révisions. Voir, par exemple, Jawaharlal Nehru, *Letters to Chief Ministers 1947-1964*, New Delhi, Nehru Memorial Fund, 1985-1989, 5 vol. Il s'efforça de réaffirmer sa conception dans ses discours publics comme dans son exploitation des manifestations publiques telles que les défilés de la fête nationale.

21. Les débats de l'Assemblée constituante autour des langues sont très révélateurs des conceptions divergentes de l'identité nationale. Voir Robert D. King, *Nehru and the Language Politics of India*, New Delhi, Oxford University Press, 1997 ; Alok Rai, *Hindi Nationalism*, Hyderabad, Orient Longmans, 2001 ; et Joytindra Dasgupta, *Language Conflict and National Development*, Berkeley, University of California Press, 1970, chap. v.

cette spécification des diversités dans un cadre démocratique a marqué un succès historique contingent. La conception initiale n'a pas su prévoir exactement comment ses clauses allaient être utilisées. Tel est, bien entendu, le risque de tout ce qui est révisable : aussi n'est-ce pas la pureté idéologique ou la beauté philosophique qui a triomphé, mais un désordre en perpétuel chantier. D'autres versions du nationalisme, invoquant des conceptions plus étroites de la religion et de la culture, persistent sous la forme de projets politiques vivants, tandis que Nehru consacra une bonne partie de ses mandats à essayer de contenir et de limiter ces solutions de rechange, qu'elles prissent la forme du « communalisme » hindou ou celle d'une volonté de scission. Dans les deux décennies qui ont suivi sa mort, en 1964, les autodéfinitions plurielles, à couches multiples, de l'Inde ont en effet été contestées sur ces terrains.

Au milieu des années 1980, les intellectuels indiens s'étonnaient que, quatre décennies après la fin du colonialisme, les identités de religion et de caste eussent commencé à envahir la politique nationale. Ce défi, la première mise en cause sérieuse de l'identité plurielle de l'Inde, a suscité un important débat sur la nature de la laïcité indienne²². Mais ces débats étaient eux-mêmes les symptômes de changements autrement plus amples touchant la société et les termes de l'identité politique.

Il est impossible de donner brièvement ne serait-ce qu'un récit conceptuel du cours politique de l'Inde depuis un quart de siècle, mais il est des points qui méritent d'être signalés.

Depuis 1947, le parti du Congrès avait été l'axe de connexion entre l'État et la société, telle une sorte de machine à traduire assurant la communication entre les élites et les masses. Mais le Congrès entraînait dans une période de crise résul-

tant de l'usure historique et du déclin de l'aura anticoloniale – obsolescence inévitable d'une génération à l'autre –, mais aussi du « réveil » politique des castes inférieures et des pauvres, qui, depuis les années 1980, entraient en masse dans le système démocratique. À divers moments d'expansion de l'arène politique – dans les années 1920, puis dans les années 1950, par exemple –, le Congrès avait su aller de l'avant et s'en accommoder : soit en se réorganisant comme il l'avait fait sous Gandhi dans les années 1920, soit en réorganisant l'État indien, comme il l'avait fait sous Nehru avec la création d'États linguistiques au cours des années 1950. Dans les années 1980, cependant, le Congrès se replia : incapable de trouver des réponses novatrices, il centralisa et paralysa les circuits de communication internes.

Les résultats de ce repli se firent sentir aussitôt. Divers groupes régionaux et des castes politisées depuis peu ne trouvèrent plus à s'exprimer au sein du parti. Exclue de ce dernier, la dissension devait s'exprimer dans la rue ou dans de nouveaux partis politiques²³, tandis que les revendications contre l'État central se faisaient plus agressives. Dans les années 1950, les régions réclamaient une reconnaissance culturelle sous la forme d'États unilingues ; à la fin des années 1960, les mouvements des États occidentaux tels que le Maharashtra réclamaient la restriction des chances économiques au profit de leurs « fils indigènes » ; et dans les années 1980, l'escalade des revendications avait débouché sur un séparatisme qui s'exprimait à pleine

22. Certaines contributions importantes à ce débat ont été réunies dans R. Bhargava (éd.), *Secularism and its Critics*, New Delhi, Oxford University Press, 1998.

23. Sur le déclin du Congrès et l'essor de partis rivaux dans le contexte des blocages de la démocratie interne du parti, voir l'étude de Kanchan Chandra, *Why Ethnic Parties Succeed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

gorge dans des États comme le Pendjab et le Cachemire.

L'État central réagit alors en qualifiant ces revendications régionales d'« antinationales » et en les présentant comme des menaces pour l'« intégrité nationale » afin de justifier une concentration accrue des pouvoirs. Cette réaction ne pouvait, bien entendu, qu'exacerber la dissension. De surcroît, le traitement des termes de l'identité nationale trahit un changement crucial. Jusque-là, les dirigeants nationaux n'avaient jamais invoqué la religion à des fins électorales. Ce tabou tomba dans les années 1980 et l'on joua alors sur l'insécurité des diverses minorités religieuses : les minorités hindoues au Pendjab, les minorités musulmanes du nord de l'Inde furent toutes invitées à soutenir le Congrès en échange de la sécurité et de diverses faveurs. Les implications de cette entorse du Congrès à ses principes apparurent clairement dans les violences contre les Sikhs orchestrées par ce parti après l'assassinat d'Indira Gandhi en 1984. Le nationalisme indien du Mahatma Gandhi et de Nehru avait toujours résisté à la tentation d'invoquer la religion à des fins politiques, mais aussi évité de définir la nation à partir d'une communauté majoritaire : pour les deux hommes, l'Inde était une nation de minorités, où chaque citoyen était membre de quelque minorité. Désormais, cependant, l'appel à une forme de démocratie simplifiée – le pouvoir de la majorité, qui avait une identité permanente parce que religieuse – commença de changer la lecture pluraliste que faisait Nehru de l'identité nationale.

Ce changement se manifesta de deux façons. Premièrement, la nouvelle idée majoritaire de la démocratie exacerba la désaffection des régions. Il convient de rappeler à ce propos la distribution à travers le pays de l'électorat et des sièges au Parlement national. Le plus grand État de

l'Inde envoie 80 représentants sur les 543 que compte le Parlement ; les plus petits, tels le Pendjab et le Cachemire, en élisent respectivement treize et six. Il est donc possible de gagner les élections nationales en faisant purement et simplement abstraction des États dissidents. En vertu d'une procédure démocratique paradoxale – à laquelle les Européens sont eux aussi confrontés aujourd'hui –, certains petits États régionaux ont été structurellement privés de leur droit de vote. Deuxièmement, l'imposition de la langue de la démocratie majoritaire a donné prise aux adversaires du pouvoir central, les encourageant dans leur prétention à représenter la nation. Ainsi les pratiques du Congrès ont-elles commencé à réveiller l'imagination des nationalistes hindous. Bénéficiaire direct, le BJP s'est explicitement présenté comme l'héritier légitime du Congrès ; de fait, il avait plus de points communs avec les horizons politiques de l'ère du Congrès qu'avec la configuration politique qui a commencé d'émerger à partir du milieu des années 1990. Le BJP a proposé une reformulation hardie du nationalisme, aux antipodes de celle de Nehru.

Effets de la démocratie sur le nationalisme, II

Incarnation la plus récente d'un parti nationaliste hindou, le BJP a succédé en 1980 au vieux Bharatiya Jana Sangh (Parti du peuple indien), lui-même émanation du Hindu Mahasabha d'avant 1947. Mais le BJP est un phénomène politique curieux, qui n'est pas tout à fait un parti comme les autres. En réalité, il n'est que le sommet visible d'une masse autrement plus imposante, et largement souterraine, d'organisations

en tout genre connues sous le nom de Sangh Parivar et toutes attachées à l'idéologie du nationalisme hindou ou *Hindutva* : associations politiques, groupes de la société civile, sectes et bandes paracriminelles. Le BJP lui-même est sous la coupe du RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh), mouvement hiérarchique et structuré fondé dans les années 1920 sur le modèle des Chemises noires de Mussolini et adepte de la suprématie hindoue. Des hindous de mèche avec le RSS ayant organisé l'assassinat du Mahatma Gandhi, le mouvement a été longtemps interdit. De nos jours, cependant, cette extraordinaire manifestation de pouvoir ésotérique est devenue un élément extrêmement puissant dans la vie politique de l'Inde tout en demeurant opaque et singulière au regard des normes constitutionnelles. Les dirigeants du RSS décident de toutes les nominations à la direction et aux postes clés du BJP, tandis que tous les hauts dirigeants du BJP (dont l'ancien Premier ministre A. B. Vajpayee et l'actuel chef de l'opposition L. K. Advani) sont membres du RSS.

Le nationalisme indien tel que le définit le BJP est aux antipodes du nationalisme à la Nehru. Reprenant l'idéologie de l'*Hindutva* (« l'hindouité » serait une traduction littérale de ce néologisme) élaborée par Savarkar, il exclut, comme non indiennes, toutes les religions qui ne trouvent pas leurs origines dans l'espace territorial indien (en fait, toutes sauf l'hindouisme et le bouddhisme) et tient leurs adeptes pour des citoyens suspects ou de seconde zone. Si l'*Hindutva* célèbre le passé glorieux de l'Inde, entre les mains du BJP elle englobe aussi l'arsenal de l'État moderne et, dans les faits, sa conception du nationalisme est foncièrement moderne et calquée sur les nationalismes européens du XIX^e siècle. Il importe de saisir cette ambition modernisatrice. Le BJP ne prône pas le retour à

un système politique hindou traditionnel : il ne cultive pas l'image pastorale d'une Inde sans État composée de républiques villageoises, pas plus qu'il ne stipule que tous les Indiens doivent être hindous. Il rêve d'un État fort : en finir avec toute reconnaissance légale et politique des différences culturelles et religieuses. Bien qu'il se veuille porteur d'un projet positif de « nationalisme culturel » (« une seule nation, un seul peuple, une seule culture », lit-on dans ses manifestes), le BJP défend en vérité un programme négatif cherchant à effacer tous les signes de non-« hindouité » qui sont partie intégrante de l'Inde. Son espoir est de créer un État-nation indien moderne autour d'une communauté culturellement et ethniquement pure, avec une seule et unique citoyenneté indienne, défendue par un État qui ait Dieu et les ogives nucléaires avec lui.

À l'origine, le nationalisme hindou était l'apanage des castes supérieures, brahmaniques ; dans les dernières décennies, cependant, cette idéologie a gagné du terrain au-delà de cette base élitiste, parmi les classes moyennes et les castes intermédiaires, auxquelles elle offre un langage religieux adapté aux temps démocratiques. La redéfinition des diverses formes de la religion hindoue dans les termes plus étroits de l'*Hindutva* a doublement bénéficié au BJP. Elle lui a permis d'exploiter avec succès un idiome de dépossession culturelle qui a des résonances profondes dans la vie politique indienne (notamment parmi les multitudes exclues du cercle privilégié de ceux qui ont quelque connaissance de l'anglais). Et elle lui a permis de prétendre exprimer quelques-unes des aspirations de classes moyennes indiennes en plein essor et sélectivement occidentalisées. Loin d'avoir nourri un hédonisme individualiste et engendré des individus libéraux, l'essor de la société de consommation et l'extension du marché au cours des années

1980 ont été vécus comme l'occasion de goûter aux plaisirs de la modernité dans le cadre d'unités collectives comme la famille (voire les castes) : dans les années 1990, plusieurs grands succès de Bollywood au box-office avaient pour thème récurrent la célébration de la consommation domestique, des repas en famille et du mariage. Beaucoup d'Indiens perçoivent la modernité à travers les filtres conservateurs de la piété religieuse, du moralisme et de la vertu domestique – autant de filons affectifs exploités avec succès par le BJP et le Sangh Parivar.

Reste que la montée du BJP n'est qu'un aspect, parmi beaucoup d'autres, des effets complexes d'un demi-siècle de démocratie sur les termes de l'identité nationale. Plus importante encore, à mes yeux, a été la restitution des pouvoirs aux États régionaux – et, en liaison avec ce phénomène, la mobilisation des partis des castes inférieures implantés dans les régions.

Historiquement, on l'a vu, les identités régionales et nationale ont émergé simultanément en Inde, et il est permis de penser que, après les troubles des dernières décennies du ^{xx}e siècle, ce processus a désormais retrouvé sa configuration historique profonde. Les identités régionales et nationale se renforcent aujourd'hui mutuellement, tout en étant ainsi amenées à mieux se définir.

Contrariant les énergies centralisatrices des années 1970 et 1980, le centre de gravité de la démocratie indienne se déplace à la faveur des évolutions tant économiques que politiques. Les États régionaux sont très importants : le plus grand, l'Uttar Pradesh, compte environ 166 millions d'habitants (au cours de la prochaine décennie, l'Inde devrait compter quatre États de plus de 100 millions d'âmes et dix de plus de 50 millions). Mais le poids démographique croissant n'est pas la seule dynamique à l'œuvre : un

mélange d'opportunités et de menaces a aussi encouragé le réveil de la vie politique régionale. Premièrement, alors que la Constitution les a privés d'importants pouvoirs budgétaires et économiques, les gouvernements régionaux ont commencé d'acquérir dans les dernières années de réels pouvoirs économiques. Les raisons en sont diverses, parfois paradoxales : l'une d'elles est que les gouvernements nationaux de New Delhi ont préféré abandonner aux gouvernements régionaux le soin de libéraliser l'économie et les laisser en supporter le blâme²⁴. Deuxièmement, les partis régionaux ont su exploiter les occasions ménagées par le déclin du Congrès. Par exemple, ils ont su tirer parti du fait que c'est aux parlements régionaux qu'appartient le pouvoir de mettre en œuvre une politique de discrimination positive, de « réserver » des places dans le système scolaire et le secteur public. Les partis fondés sur des castes ont ainsi trouvé dans ces politiques un puissant moyen de gagner des voix. Enfin, la crainte que les nationalistes hindous s'emparent du pouvoir au niveau national et en profitent pour imposer une définition unique de l'identité nationale a aussi servi d'aiguillon. Tout cela s'est soldé par une concurrence accrue pour le contrôle des gouvernements régionaux. Depuis les années 1990, le centre de la compétition démocratique s'est en fait déplacé vers les États régionaux, ainsi devenus pour les Indiens les unités de base du choix politique.

De nos jours, les deux partis nationaux, le Congrès et le BJP, ont des titres inégaux à se présenter comme d'authentiques partis nationaux. En 2004, ils ont à eux deux obtenu moins de la moitié des voix, le reste des suffrages allant à

24. R. Jenkins, *Democratic Politics and Economic Reform in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

des partis régionaux ou aux partis des castes inférieures (cette proportion est demeurée relativement stable au cours de la dernière décennie). Alors qu'il a cherché à se présenter comme le nouveau parti national, le BJP n'a jamais recueilli plus d'un quart des voix (et il n'est le seul parti de gouvernement que dans deux États sur vingt-huit). Il est devenu très difficile en Inde de mobiliser des majorités numériques capables de gagner le pouvoir au niveau national ; et il est plus difficile encore de transformer d'éventuelles victoires en gouvernement viable.

L'évolution des relations entre le Centre et les différents États soumet les mouvements et partis politiques nationaux à des contraintes significatives en limitant leurs ambitions. Il n'est plus possible d'additionner les résultats électoraux au niveau régional en choix nationaux lisibles. Alors qu'on votait autrefois aux élections régionales comme s'il s'agissait d'élections nationales, des logiques très différentes sont désormais à l'œuvre. Avec la dissociation, dans les années 1970, des cycles électoraux nationaux et étatiques – chaque année, des élections se tiennent dans divers États –, la possibilité a disparu de grandes « vagues » électorales panindiennes autour d'un enjeu donné. Le BJP a vainement essayé d'imposer un thème unique de ce genre, de nature à réaligner les choix dans les consultations régionales et nationales : la destruction de la mosquée de Babri en 1992 et les efforts répétés pour ressusciter la question du temple d'Ayodhya en sont des exemples.

Que la politique nationale soit déterminée au niveau régional ne signifie pas, cependant, que l'on puisse parler de « régionalisme », au sens de tensions centrifuges qui affaibliraient l'Union. La vague sécessionniste a largement reflué (sauf au Cachemire, bien que, là aussi, on ait observé récemment des signes de changement, les élec-

tions de 2002 ouvrant la possibilité d'un renouveau du processus démocratique). Telle qu'on la voit émerger, la politique des régions ne trahit ni isolationnisme ni volonté de rupture avec le Centre. Ces partis régionaux ainsi que la prolifération et la fragmentation du système des partis concourent au contraire à souder le pays.

Depuis 1989, l'Inde a été gouvernée par des coalitions diverses, essentiellement rassemblées autour du Congrès et du BJP : il semble que les élections de 2004 aient consolidé un système de deux coalitions (variante du « système bipartite » de Maurice Duverger). Et ces gouvernements de coalition aux commandes à New Delhi ont contraint les partis et les élites des régions – aux horizons invariablement bornés – à s'intéresser aux problèmes nationaux, à apprendre les rudiments de la Constitution et à s'imposer de force à l'imagination nationale alors même qu'ils travaillent à arracher des avantages pour les leurs.

La diffusion du pouvoir au temps des coalitions était aussi censée porter préjudice à l'économie et au régime politique. Or, depuis quinze ans, jamais l'Inde n'a enregistré des taux de croissance aussi élevés : loin de moi l'idée d'invoquer une relation de cause à effet, mais le fait est que les coalitions ont contribué à asseoir les réformes sur un consensus plus large et à assurer leur continuité d'un gouvernement à l'autre. Sur un plan politique, également, l'émergence de gouvernements de coalition à Delhi n'a pas eu d'effets déstabilisateurs mais a, au contraire, servi l'intégration. Les enquêtes d'opinion indiquent clairement que la plupart des Indiens se réclament aujourd'hui d'une double allégeance, régionale et nationale ; de fait, les musulmans s'identifient plus largement à l'Inde que leurs compatriotes hindous. L'indianité continue de progresser sous la forme d'une

conception politique non pas univoque, mais plurielle²⁵.



Que l'on me permette d'essayer de synthétiser mes remarques en guise de conclusion. J'espère avoir réussi à donner une idée des complexités, mais aussi des tensions, des ironies et des paradoxes qui marquent l'évolution des relations entre la démocratie de l'Inde et ses diversités.

À certains égards importants, la démocratie n'a pas su tenir compte des diversités de l'Inde, tant spatiales que temporelles. J'ai évoqué le Cachemire et le Pendjab ; on pourrait y ajouter les États du Nord-Est : le Nagaland et le Mizoram. De même, 1984, avec les violences contre les Sikhs, 1992, avec la destruction de la mosquée de Babri, et par-dessus tout 2002, avec les violences contre les musulmans au Gujerat, sont autant de jalons dans cette histoire d'échecs : dans chacun de ces épisodes, des majorités auto-proclamées ont essayé avec une détermination sanglante de redéfinir l'identité nationale de l'Inde.

Reste que si l'on prend un peu de recul par rapport à ces épisodes et à ces milieux pour considérer l'expérience démocratique indienne dans le temps et à l'échelle du continent, les zones d'ombre du tableau peuvent paraître légèrement différentes. Dernièrement, l'étude des transitions démocratiques s'est largement focalisée sur le passage de régimes autoritaires et de dictatures à la démocratie, autrement dit d'une *forme* de régime moderne à une *autre*. Or, la transition démocratique de l'Inde et sa consolidation sont une tout autre affaire et ne sauraient être abordées dans les termes définis par les études dites des « transitions démocratiques ». Il y va en Inde d'un bouleversement *historique*, d'un chan-

gement d'*époque*, du passage d'un Ancien Régime à une forme politique moderne – ce qui en fait véritablement une transition de proportions toquevilliennes. Ces phénomènes sont des épisodes déchirants, souvent sanglants : que l'on pense à l'histoire (intérieure et extérieure) violente de l'Amérique et de la France depuis le XVIII^e siècle dans leurs efforts pour devenir des États-nations démocratiques.

L'Inde *a connu* ses épisodes de violence, à commencer par les horreurs de la Partition en 1947, et on peut s'attendre à des épisodes récurrents à l'avenir. Qu'un citoyen indien, quel qu'il soit, puisse être tué en raison de ce qu'il est, à cause de son identité, ne laisse pas d'être consternant. Reste que si l'on essaie d'additionner les chiffres, on arrive autour de 15 000 morts dans des violences « communales » (c'est-à-dire religieuses) depuis 1947²⁶ ; et même si l'on y ajoute le bilan des victimes des insurrections au Cachemire, au Pendjab et au Nord-Est (toutes soutenues, il faut le préciser, par des États étrangers), les chiffres demeurent modestes, tant par rapport à la taille globale de l'Inde qu'en comparaison des autres sociétés qui ont accompli cette longue transition. Pour l'essentiel, les nombreuses identités de l'Inde ont été assez peu molestées par l'État et ont assez peu souffert les unes des autres. Dans l'ensemble, on s'en est tenu au modèle indien d'accommodation des diversités : non pas le *melting pot*, mais le *saladier*, c'est-à-dire un modèle qui permet aux divers ingrédients de conserver leur individualité.

25. Cf. également les réactions à cette proposition : « Notre loyauté doit aller d'abord à notre région et en second lieu seulement à l'Inde » : selon le National Election Study, le nombre de personnes l'approuvant a régulièrement décliné : 67,1 % en 1971, 52,9 % en 1996 et 50,7 % en 1998.

26. Pour une estimation antérieure, voir Ashutosh Varshney, « Ethnic Conflict and Civil Society », *World Politics*, avril 2001.

Yves Bertoncini,
Thierry Chopin
Impressions de campagne

le plan psychologique que sur le plan politique. Ainsi de la conversion aux vertus du libéralisme politique et du pluralisme institutionnel. Ainsi de la reconnaissance des multiples avantages de l'économie de marché qui l'emportent sur ses limites. Ainsi, enfin, de la mise en place d'une relation plus lucide entre la France et l'Union européenne, et qui ne soit pas uniquement fondée sur un désir de projection qui nourrit d'inévitables désillusions.

Une telle mutation culturelle suppose l'implication ouverte et résolue des responsables politiques, qui doivent s'efforcer de mieux prendre en compte l'importance des représentations

dans le débat public et de s'appuyer sur le cadre de perception des Français pour avoir une chance de le faire évoluer. Face à des réflexes et à des postures, il faut savoir appeler à la raison sans recourir à des arguments d'autorité : voilà qui a assurément fait défaut lors de la campagne référendaire. Voilà qui a également tout de l'hypothèse de travail et qui ne débouchera sur des changements de fond qu'à moyen terme. Gageons que les plus courageux verront assurément là une raison supplémentaire de s'y consacrer sans délai !

Yves Bertoncini, Thierry Chopin.

Rédaction: Marcel Gauchet
Conseiller: Krzysztof Pomian
Réalisation, Secrétariat: Marie-Christine Régnier
Le Directeur-gérant : Pierre Nora.

Dépôt légal : novembre 2005

L'état du monde dans **ledébat**

- Numéro **117** L'énigme chinoise : *Michel Bonnin, Yves Chevrier, Jean-Luc Domenach*
- Numéro **118** À l'intérieur d'Israël : *Ilan Greilsammer, Maurice Kriegel*
Afghanistan, Cachemire : deux zones de conflit : *Marc Gaborieau, Jean-Luc Racine*
- Numéro **119** L'Islam devant ses défis : *Abdesselam Cheddadi, François Heisbourg, Bernard Lewis, Anatol Lieven, Javad Tabatabai*
- Numéro **120** *Nasra Hassan* : Conversations avec les « bombes humaines »
R. Scott Appleby, Martin E. Marty : Le fondamentalisme
Ian Buruma, Avishai Margalit : L'occidentalisme
François Thual : La fragmentation du monde
Krzysztof Pomian, Ryszard Kapuscinski : « Un tour du monde en cinquante ans »
- Numéro **121** *Zeev Sternhell* : Israël : pour mettre fin à la guerre d'indépendance
Frédéric Tellier : L'Iran critique de l'islam politique
- Numéro **123** Où vont les États-Unis ? *Victor Davis Hanson, Anatol Lieven*
Felix G. Rohatyn : Le capitalisme saisi par la cupidité
- Numéro **124** *Eamonn Fingleton* : La frousse imaginaire du Japon
Emmanuel Sivan : Le choc au sein de l'Islam
- Numéro **125** *Hubert Védrine* : Que faire avec l'hyperpuissance ?
Le monde devant la puissance américaine : *Eddy Fougier, Tony Judt, Georges Le Guelte, Philippe Moreau Defarges, Hubert Védrine*
- Numéro **126** *Pierre-Jean Luizard* : Irak : du premier au second mandat
Ronald F. Inglehart, Pippa Norris : Islam : le véritable choc des civilisations
Adam Garfinkle : Les onuevaux missionnaires
Felix G. Rohatyn : États-Unis, Europe : un partenariat nécessaire
Philippe Moreau Defarges : Les États-Unis peuvent-ils gagner ?
- Numéro **127** *Pierre Melandri* : L'unilatéralisme, stade suprême de l'exceptionnalisme ?
Isabelle Richet : La religion influence-t-elle la politique étrangère aux États-Unis ?
Denis Lacorne : La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis
- Numéro **128** L'avenir d'Israël : *Élie Barnavi, Ran Halévi, Tony Judt*
Samy Cohen : Le pouvoir des ONG en question
Moisés Naim : Les cinq guerres de la mondialisation
- Numéro **130** *Anatol Lieven* : L'Amérique en rpoie au nationalisme
Jean-Marc Dreyfus : Comment l'Amérique s'est identifiée à la Shoah
Où va la Russie de Poutine ? *Vladislav L. Inozemtsev, Viatcheslav Nikonov, Kirill Privalov, Anatoli Vichnevski*
- Numéro **133** Les États-Unis de Bush II : *Godfrey Hodgson, Jacques Julliard, Anatol Lieven, Vincent Michelot*
« Impérialisme américain » et « guerre au terrorisme » : *Tony Judt, Philippe Moreau Defarges, Laurent Murawiec*