



**HAL**  
open science

# L'émergence des nationalismes en Inde. Perspectives théoriques

Christophe Jaffrelot

► **To cite this version:**

Christophe Jaffrelot. L'émergence des nationalismes en Inde. Perspectives théoriques. Revue Française de Science Politique, 1988, 38 (4), pp.555-575. 10.3406/rfsp.1988.411152 . hal-01009329v2

**HAL Id: hal-01009329**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-01009329v2>**

Submitted on 28 Aug 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## L'émergence des nationalismes en Inde. Perspectives théoriques

In: Revue française de science politique, 38e année, n°4, 1988. pp. 555-575.

### Résumé

L'émergence du nationalisme en Inde et la cristallisation de l'antagonisme entre Hindous et musulmans à la fin du 19e siècle ont souvent été interprétées à la lumière de théories « instrumentalistes » et « diffusionnistes » du nationalisme, qui négligeaient le poids de l'idéologie et l'ambivalence de la « diffusion » culturelle. Il semble en effet que ce soit le jugement négatif porté par les colonisateurs sur la société indienne qui a incité l'élite hindoue à la réformer ; ce faisant elle est retournée aux sources de sa tradition qui, réinterprétée, a fourni une identité et une fierté nouvelles, bases d'un nationalisme indien au fondement culturel hindou. Bien que soucieux d'associer les Musulmans au mouvement national, Gandhi achèvera ce processus — conforme au modèle du nationalisme d'A.D. Smith — en réhabilitant tout à fait l'identité nationale par la mise en pratique de valeurs « traditionnelles » hindoues.

### Abstract

The emergence of nationalism in India and the crystallization of the Hindu vs. Muslim opposition at the end of the 19th century have often been interpreted in the light of the « instrumental » and the « diffusionist » theories of nationalism, which neglect the weight of ideology and the ambivalence of cultural « diffusion ». It was apparently the negative judgment of the colonizers on Indian society which incited the Hindu elite to reform it. In so doing, it returned to the sources of its tradition, which, reinterpreted, provided new pride and identity as the bases of an Indian nationalism grounded in Hindu culture. Although he wished to associate the Muslims to the national movement, Gandhi led this process to completion along the lines of A.D. Smith's model of nationalism, by completely rehabilitating national identity through the implementation of « traditional » Hindu values.

---

Citer ce document / Cite this document :

Jaffrelot Christophe. L'émergence des nationalismes en Inde. Perspectives théoriques. In: Revue française de science politique, 38e année, n°4, 1988. pp. 555-575.

doi : 10.3406/rfsp.1988.411152

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1988\\_num\\_38\\_4\\_411152](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1988_num_38_4_411152)

---

---

# L'ÉMERGENCE DES NATIONALISMES EN INDE

*Perspectives théoriques\**

---

CHRISTOPHE JAFFRELOT

**L** y a juste quarante et un ans, l'indépendance de l'Inde s'accompagnait d'un partage du pays. Les nouvelles frontières venaient concrétiser les divisions d'un mouvement nationaliste qui n'avait été vraiment national qu'en de rares occasions.

La plupart des politistes et historiens de l'Inde font remonter la cristallisation de l'antagonisme entre hindous et musulmans aux années 1870-1910 et cherchent à l'expliquer en se référant, explicitement ou non, à des théories du nationalisme qui font aujourd'hui débat dans la science politique, surtout anglo-saxonne.

F. Robinson, s'inspirant du paradigme « primordialiste »<sup>1</sup>, fait découler le séparatisme musulman, en germe dès le tournant du siècle, de l'incompatibilité naturelle des cultures islamique et hindoue. Les indianistes représentant l'approche « instrumentaliste » s'y opposent<sup>2</sup> dans l'esprit de « l'École de Cambridge » qui, de la fin des années 1960 aux années récentes, a dominé l'interprétation du nationalisme indien et de ses tendances communalistes : ces mouvements procèderaient des rivalités traditionnelles entre communautés religieuses, élites éduquées ou patrons locaux, dans la mesure où leur pression doit d'abord permettre aux « cliques » qui les dominent d'obtenir des privilèges économiques et politiques de la part de l'administration britannique<sup>3</sup>.

La principale objection suscitée par les tenants de cette approche concerne « leur mépris ... des facteurs idéologiques »<sup>4</sup> (au profit des

---

\* Ce texte procède d'un Mémoire de DEA d'études politiques rédigé sous la direction de M. Serge Hurtig (*Théories et pratiques du nationalisme. Quelques théories contemporaines du nationalisme confrontées aux mouvements indépendantistes indien et indonésien*, Institut d'études politiques de Paris, 1986). Il incorpore toutefois les fruits de recherches menées dans le cadre d'un doctorat, à propos du communalisme hindou, en préparation à l'Institut d'études politiques de Paris, sous la direction de M. Jean Leca.

1. Où le nationalisme est vu comme le produit direct des liens linguistiques ou religieux, voire des affinités raciales pour le courant socio-biologiste. Cf. Richmond (A.H.), « Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales », *Revue internationale des sciences sociales*, 39 (1), février 1987.

2. Voir la controverse reprise dans Robinson (F.), « Nation formation. The Brass thesis and muslim separatism » et Brass (P.), « A reply to Francis Robinson », *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 15 (3), novembre 1977, p. 215-234.

3. Cf. Ray (R.K.), « Three interpretations of Indian nationalism », in Nanda (B.R.) ed., *Essays in modern Indian history*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 1-41.

4. Markovits (Claude), « Sur le nationalisme indien », *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, mai-juin 1979, p. 514. Dans cette « note critique » faisant le point sur l'état de la recherche historique anglaise, C. Markovits soulignait toutefois que C. Bayly — sans doute aujourd'hui l'indianiste de Cambridge le plus fameux — reconnaissait, lui, « l'existence d'une idéologie nationaliste de base », p. 519.

conflits d'intérêts) dans la formation du nationalisme. Si la culture d'un groupe ethnique ne constitue pas, comme le suggèrent les « primordialisés », la base d'un développement national automatique — les multiples nations potentielles aux cultures distinctes mais dont le destin a avorté en témoignent —, la confrontation avec l'Occident dans le cadre colonial semble avoir conduit les musulmans et les hindous à retravailler ce donné culturel de manière à façonner deux idéologies nationalistes.

Il s'agit donc de proposer ici, sur la base de schémas théoriques valorisant la variable « idéologie », une hypothèse alternative à l'« instrumentalisme » pour éclairer l'émergence tant du nationalisme que du communalisme en Inde ; car, comme le montrent certains « instrumentalistes » avec leur propre méthode, ces deux phénomènes répondent à la même logique. C'est aussi ce que tend à prouver une « coïncidence » qu'il reste à démontrer : le premier nationalisme indépendantiste en Inde fut hindou.

### LES LIMITES DU NATIONALISME INSTRUMENTAL

Les thèses « instrumentalistes » s'inspirent, explicitement ou non, du concept de mobilisation sociale qui est au centre de la théorie du nationalisme de K. Deutsch. Celui-ci postulait qu'une population « mobilisée », c'est-à-dire intégrée dans un réseau de communication « dense et efficace » par l'urbanisation, la pratique d'une langue commune, le développement de la presse, etc., finissait par former « un peuple », la conscience nationale étant donnée par surcroît<sup>1</sup>.

Or l'approche « instrumentaliste », que l'on présente ici à travers les deux « classiques » de A. Seal et P. Brass, porte sur l'intelligentsia<sup>2</sup> indienne qui est le produit, au 19<sup>e</sup> siècle, du développement par les Britanniques d'un système éducatif propre à former des administrateurs indigènes. Les jeunes Indiens qui en sortent se trouvent réunis par l'usage commun de l'anglais, une culture britannique et un emploi analogue.

A. Seal analysa ce changement social dans un ouvrage qui inaugurerait la première perspective de « l'École de Cambridge »<sup>3</sup> : au moment de la pénétration britannique, l'Inde était « une ligue de nations submergées, un chaos de castes se chevauchant, une arène de religions rivales ... [Dans le cadre de cette rivalité] l'éducation, qui signifiait l'accès à un emploi, était une arme vitale dans l'effort, soit de conserver, soit d'amé-

1. Deutsch (K.W.), *Nationalism and social communication. An inquiry into the foundation of nationality*, Cambridge, The MIT Press, 1969 ; cf. p. 96 pour sa définition cybernétique de la nation.

2. Cette désignation est préférable à celle, auto-proclamée, de « classe moyenne » dans la mesure où ce groupe dominait par son savoir et se recrutait surtout au sein des hautes castes (la plupart étaient brahmanes), ce qui le situait au sommet et non au milieu de l'échelle sociale du statut, comme l'admet B.B. Misra, *The Indian middle classes*, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 307.

3. Celle-ci, en continuant souvent à décrire l'entrée en politique comme motivée par l'intérêt, s'attachera davantage ensuite aux liens entre l'élite traditionnelle et l'intelligentsia à l'échelle locale.

liorer son statut »<sup>1</sup>. Or les hindous s'adaptent plus vite aux nouvelles filières<sup>2</sup>, les musulmans se trouvant handicapés par un certain conservatisme et par la méfiance des Britanniques à l'égard de ces anciens dominants qu'ils soupçonneront d'avoir fomenté la révolte des Cipayes en 1857.

La croissance de l'intelligentsia, en majorité hindoue, se heurte cependant au refus des Britanniques d'élargir les débouchés dans l'administration sous le prétexte de « différences de qualités raciales essentielles et insurmontables »<sup>3</sup>. D'où l'émergence de « groupes de pression »<sup>4</sup> régionaux qui unissent leurs efforts en 1886 au sein d'un Congrès national indien où A. Seal ne voit rien d'autre qu'une association corporatiste dont le programme (indianisation de l'administration, élargissement aux Indiens des instances politiques consultatives) reflète pendant vingt ans les intérêts de l'intelligentsia hindoue : jusqu'en 1909, un tiers des délégués aux sessions annuelles sont en effet des juges, avocats ou procureurs et presque tous sont hindous (2,2 % de ces délégués sont musulmans en 1905).

Le nationalisme découlerait donc des frustrations engendrées par le refus des Britanniques de partager les postes de responsabilité ; il ne s'agit pourtant pas de demander leur départ car l'effondrement du système colonial pourrait éveiller la concurrence d'autres groupes rivaux comme les musulmans : c'est au contraire la « modération » — qui se lit dans la demande extrême du statut de dominion — qui doit permettre d'obtenir des concessions catégorielles.

Quant à la différenciation entre hindous et musulmans, elle procède d'abord de la divergence des intérêts : la composition essentiellement hindoue de l'intelligentsia explique que le Congrès « prêta si peu attention »<sup>5</sup> aux musulmans et qu'il chercha à mobiliser le groupe dont il était l'émanation en manipulant des symboles d'identité hindous. A. Seal évoque notamment la façon dont S. Banerjea fit communier les hindous dans l'indignation en dénonçant un juge britannique qui avait osé produire une idole religieuse comme pièce à conviction devant un tribunal<sup>6</sup>. De leur côté, les musulmans bengalis s'organisent pour obtenir du gouvernement un quota de postes administratifs et le rejet des demandes du Congrès, car des mesures favorisant l'indianisation de l'administration ou l'élection d'Indiens aux Conseils législatifs n'auraient profité qu'à l'intelligentsia hindoue, bien que les musulmans aient été majoritaires au Bengale (50,16 %) : la National Mahomedan Association (1878) d'Amir Ali milite dans ce sens pour éveiller une conscience musulmane.

1. Seal (A.), *The emergence of Indian nationalism. Competition and collaboration in the later Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 11.

2. De 1836 à 1886, 85,3 % des étudiants qui entrent à l'Université de Calcutta sont des hindous, contre 5,2 % de musulmans.

3. Selon le mot de Lytton (Vice-Roi de 1876 à 1880) cité par A. Seal, *The emergence of Indian nationalism*, *op. cit.*, p. 140.

4. Comme l'Indian Association fondée au Bengale par S. Banerjea en 1876.

5. A. Seal, *The emergence of Indian nationalism*, *op. cit.*, p. 308.

6. *Ibid.*, p. 260, 261.

P. Brass applique aussi un modèle « instrumentaliste » au séparatisme musulman tel qu'il s'est développé cette fois dans les Provinces Unies (centrées sur la plaine du Gange entre Delhi et Bénarès). Les musulmans, bien que minoritaires (13 % en 1881), représentent une population plus « mobilisée » que les hindous. L'« élite musulmane » était d'ailleurs « résolue à protéger sa domination et à empêcher l'essor et l'affirmation des hindous en retard (*backward*) et l'acquisition par ces hindous d'une part proportionnelle à leur nombre dans l'éducation et l'administration »<sup>1</sup>.

Cette détermination la conduisit à défendre le statut de l'ourdou — écrit en caractères persans — comme langue vernaculaire officielle contre l'intelligentsia hindoue qui, étant hindiphone, se voyait fermer bien des débouchés dans l'administration. L'élite musulmane chercha à mobiliser des soutiens en faisant de l'ourdou un critère de l'identité musulmane alors que cette langue était aussi parlée par l'élite hindoue traditionnelle. Dans la même logique, l'artisan de la stratégie musulmane, dans les Provinces Unies puis à l'échelle de l'Inde, Syed Ahmed Khan (1817-1898), finit par solliciter la protection des Britanniques contre le Congrès hindou, dont la demande d'un régime représentatif était perçue comme une menace par la minorité musulmane (surtout quand elle avait le pouvoir régional comme aux Provinces Unies), en invoquant le retard des musulmans en termes de formation aux fonctions sociales modernes. Or c'était là un « mythe » aux finalités politiques pour P. Brass, car ce retard n'existait pas dans les Provinces Unies. Il s'agit cependant d'un des arguments fondateurs que reprendront l'Association de défense anglo-orientale musulmane en 1896 puis la Ligue musulmane en 1906 pour demander et finalement obtenir en 1909 l'institution d'électorats séparés, étape essentielle de l'évolution vers la partition.

Cette reconstitution de l'émergence du séparatisme musulman par P. Brass conforterait la validité de son modèle du nationalisme : si une élite dont les intérêts socio-économiques sont menacés a à sa disposition des symboles identitaires (la langue, la religion) et des mythes (le retard et le caractère minoritaire des musulmans de toutes les régions indiennes) ainsi qu'une « base » en voie de mobilisation sociale à laquelle ce sens identitaire peut être communiqué, des organisations politiques vont émerger pour faire coïncider les clivages (entre langue et religion, par exemple) et « façonne(r) la conscience de groupe en manipulant les symboles de l'identité de groupe afin d'obtenir le pouvoir pour leur groupe »<sup>2</sup>.

Voilà résumées deux analyses « instrumentalistes » dont la perspective semble réductionniste par rapport à une approche qui reconnaîtrait un plus grand rôle à l'idéologie : avant de le montrer, il reste à envisager les prolongements possibles des modèles de A. Seal et P. Brass.

Les thèses développées par A. Seal et P. Brass s'inscrivent dans la logique du modèle du nationalisme élaboré par Ernest Gellner, pour lequel les hommes ne deviennent pas nationalistes par un « sentiment-

1. Brass (P.), *Language, religion and politics in North India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 45.

lisme atavique » (option « primordialiste ») mais « par une nécessité véritable, objective et pratique »<sup>1</sup> ; celle-ci se manifeste quand un groupe ethnique se voit interdire l'accès à des ressources rares par un autre groupe qui, soucieux d'en garder le monopole, allègue l'infériorité raciale ou culturelle du premier : l'ethnie victime de cette discrimination s'éveille alors à la conscience de son altérité et exploite ses marques différenciatrices pour mobiliser sur des thèmes nationalistes et promouvoir ses intérêts.

Ce modèle souligne un aspect que A. Seal, indifférent aux données subjectives, n'a pas pris en considération, à savoir « le racisme blanc » où S. Sarkar voit un facteur de nationalisme dès les années 1880<sup>2</sup>. S. Banerjea, exclu de l'Indian Civil Service pour un motif futile, confie à ce propos dans son autobiographie : « Je sentis que j'avais souffert parce que j'étais un Indien, le membre d'une communauté qui restait désorganisée, n'avait pas d'opinion publique et pas de voix au conseil de son gouvernement. Je sentis avec toute la chaleur passionnée de la jeunesse que nous étions des îlotes, des bûcherons et des porteurs d'eau dans le pays où nous étions nés »<sup>3</sup>.

Même si l'on intègre la dimension du racisme au modèle « instrumentaliste », celui-ci ne parvient cependant pas à rendre compte de la formation d'un nationalisme indépendantiste : S. Banerjea déplore une situation socio-économique que la simple participation au pouvoir suffirait à corriger ; surtout, il n'a pas conscience d'une communauté nationale, riche de son passé et de sa culture<sup>4</sup>, parce que le racisme ne peut engendrer une idéologie nationaliste constituée : ce n'est que le catalyseur d'un processus de réforme qui, lui, comme on le verra, peut y mener ; enfin, ce racisme doit être resitué dans le cadre plus large de l'impact culturel des Britanniques en Inde, car nombre d'auteurs « diffusionnistes » ont vu d'autres aspects de leur influence à l'origine du nationalisme indien.

Seul le côté hindou sera désormais envisagé sans que cela doive biaiser la confrontation avec l'approche « instrumentaliste », puisque même le modèle de Paul Brass se veut universel<sup>5</sup>.

1. Gellner (E.), *Thought and change*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1964, p. 160. Pour d'autres aspects de son modèle, voir *Nations and nationalism*, Oxford, B. Blackwell, 1983.

2. Sarkar (S.), *Modern India, 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1984, p. 22.

3. Banerjea (S.), *A nation in making*, Calcutta, Oxford University Press, 1963, p. 30.

4. Ceci serait à nuancer au vu d'un discours de S. Banerjea glorifiant l'histoire indienne qui se résume d'ailleurs à celle de l'hindouisme et du bouddhisme. Mais ce n'est là qu'un aspect, moins fondamental, de sa pensée ; « The study of Indian history », in Kedourie (E.) ed., *Nationalism in Asia and Africa*, New York, World Publishing, 1970, p. 225-244.

5. Il l'a d'ailleurs appliqué au cas de la vache sacrée dont le sacrifice, lors de la fête de Bakr Id, provoquait une recrudescence d'émeutes communalistes dans les années 1880-1890 : selon lui, si aucun autre animal n'était choisi comme victime oblatrice, alors que l'islam l'autorisait, c'est que « plusieurs types d'élites, aussi bien parmi les hindous que parmi les musulmans, y trouvaient un symbole utile et commode dans leur effort pour bâtir l'unité interne (de leur communauté) et pour leurs propres conflits » (« Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the Muslim of South Asia », in Taylor (D.), Yapp (M.) ed., *Political identity in South Asia*, Londres, Curzon Press, 1979, p. 44.

---

## L'AMBIVALENCE DE LA DIFFUSION IDÉOLOGIQUE

Les théoriciens actuels du diffusionnisme ne se contentent plus, comme leurs prédécesseurs<sup>1</sup>, de retracer le parcours de l'idéologie nationaliste depuis la Révolution française jusqu'aux mouvements indépendantistes d'Outre-Mer qui l'auraient apprise du colonisateur ; ils invoquent plutôt ce phénomène pour étayer d'autres hypothèses ; c'est ainsi que procède D. Ronen pour lequel le nationalisme des colonies est la réaction d'hommes dont la liberté est entravée sous un prétexte racial, alors qu'ils ont assimilé, au contact de l'Occident, le sens de l'égalité et la notion d'autodétermination qui se serait « répandue à travers le monde, unifiant les peuples au sein de nations »<sup>2</sup>.

Hormis l'absence d'indications expliquant comment cet idéal peut détruire et recréer un sentiment d'appartenance par son effet de démonstration (certes valorisé dans le cadre du conflit ethnique), cette interprétation néglige le cas où l'idéologie diffusée par le colonisateur est une rationalisation du racisme qui finit par occulter, comme on l'observe en Inde, ces valeurs occidentales qui sont à la base du nationalisme.

Issue d'un système éducatif dominé par l'utilitarisme anglais, puis exposée à l'influence du romantisme allemand et italien<sup>3</sup> à partir de 1870, l'intelligentsia indienne fut naturellement nourrie des principes qui fondaient le nationalisme européen. L'enseignement et des lectures « subversives » (suivant le qualificatif des Anglais) lui firent reconnaître Parnell, Kossuth et surtout Mazzini comme des héros ; d'où les propos de Lal Mohan Ghose (1849-1909 ; président du Congrès en 1903) à l'adresse des Britanniques en 1880 : « Vous nous avez depuis longtemps procuré les bienfaits d'une éducation libérale ... (Mais) rappelez-vous que l'étude de l'histoire européenne, et particulièrement de l'histoire britannique et des institutions politiques britanniques, n'est pas propre à étouffer, mais au contraire à stimuler et à enflammer ces instincts de patriotisme qui sommeillent dans le cœur de l'Inde depuis des siècles »<sup>4</sup>.

Ce type de déclaration conduit A.R. Desai à conclure que la nouvelle intelligentsia « assimila l'enseignement européen avec une stupéfiante réceptivité. Elle devint nationaliste, démocrate et socialiste »<sup>5</sup>. On ne peut pourtant déduire de ce seul type de discours que les Indiens ont acquis une conscience nationaliste au contact de la culture européenne

---

1. Cf. Kohn (Hans), *A history of nationalism in the East*, Londres, Routledge, 1929, p. 90.

2. Ronen (Dov), *The quest for self-determination*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1979, p. 6. Cf. aussi l'optique fonctionnaliste d'Elie Kedourie, pour lequel le nationalisme est « un substitut à l'ordre ancien » de la société traditionnelle parce qu'il a été « transmis » au monde par l'Occident : *Nationalism*, Londres, Hutchinson University, 1985, p. 112.

3. Markovits (C.), « L'Inde coloniale : nationalisme et histoire », *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, juillet-août 1982, p. 658 et suiv.

4. Cité dans Mac Cully (B.T.), *English education and the origins of Indian nationalism*, Gloucester, P. Smith, 1966, p. 285. Ouvrage « classique » de l'historiographie d'avant l'« école de Cambridge », dont le titre résume la thèse.

5. Desai, *Social background of Indian nationalism*, Londres, Oxford University Press, 1948, p. 140.

pour deux raisons fondamentales : ces thèmes sont l'apanage d'une élite anglicisée, peu nationaliste ; et surtout, l'influence culturelle des Britanniques, qui développaient au même moment, dans l'esprit victorien, le thème de l'inégalité des races, a d'abord enraciné dans la conscience indienne un complexe d'infériorité durable, en imposant l'idée d'un déclin de l'Inde.

M.G. Ranade (1842-1901), que son métier de juge, incompatible avec une activité politique, confinait à la Conférence sociale nationale - mouvement de réforme sociale associé au Congrès — affirmait : « Tous admettent que nous avons dégénéré »<sup>1</sup>. Il reproduisait ainsi l'appréciation des écoles de pensée qui avaient influencé le gouvernement de l'Inde depuis le 18<sup>e</sup> siècle. Les orientalistes britanniques, tout d'abord, manifestèrent dans les années 1790-1830 un respect et un intérêt pour la culture indienne qui les amenèrent notamment à exhumer des textes religieux dont la langue (sanskrite) et le contenu spirituel suscitèrent l'admiration de ces pionniers de l'indologie classique que furent W. Jones et T. Colebrooke. Celui-ci déplorait cependant que « les rituels fondés sur les Purânas<sup>2</sup> et les pratiques empruntées à de mauvaises sources (aient) dans une large mesure supplanté les Vedas »<sup>3</sup>. Pour D. Kopf, ces héritiers de la philosophie des Lumières, en quête d'un Commencement où l'humanité communiait dans la perfection, reconstituaient un Age d'or par rapport auquel l'Inde du présent témoignait d'un profond déclin. Or ce schéma temporel cautionnait par avance les critiques des Evangélistes de la secte Clapham et des Utilitaristes : devenus dominants, derrière T.B. Macaulay sous la forme du parti « angliciste » — favorables à une éducation anglicisée par opposition aux « orientalistes » — à partir des années 1830, ceux-ci ont une vision de l'Inde que reflète bien l'*History of India* de James Mill, où les hindous sont décrits comme asservis par la « superstition la plus énorme et la plus effrayante qui ait jamais écrasé et dégradé une partie du genre humain »<sup>4</sup>.

Dès lors, même imprégnée des catégories occidentales de liberté et d'égalité, et consciente — grâce aux « orientalistes » — de son patrimoine culturel, l'intelligentsia se trouve dans des dispositions d'esprit qui la rendent peu susceptible de développer l'estime de soi minimum qu'implique le nationalisme ; d'autant que le sentiment d'infériorité inculqué par le colonialisme victorien se trouvait comme validé par les échecs militaires qui se poursuivent jusqu'à la conquête du Pendjab (1849).

Ces tentatives de résistance ayant échoué face à la puissance britannique, c'est l'intériorisation du sentiment d'infériorité qui fonda le projet

1. Ranade (M.G.), « Revivalism versus reform », in De Bary (W.T.) ed., *Sources of Indian tradition*, New York, Columbia University Press, 1964, vol. 2, p. 135.

2. Les Purânas sont un groupe de textes appartenant à la Tradition védique mais relativement tardifs dont l'objet principal est de mettre à la portée du plus grand nombre la matière de traités rituels et de codes de loi antérieurs. Les quatre textes composant les Vedas (litt. « Savoir ») sont, eux, regardés comme la Révélation divine et datés de 2 000 ans avant Jésus-Christ pour le plus ancien.

3. Kopf (D.), *British orientalism and the Bengal renaissance*, Calcutta, K.L. Mukhopadhyaya, 1969, p. 30.

4. Cité dans Stokes (E.), *The English utilitarians*, Oxford, Oxford University Press, 1959, p. 54.

indien de surmonter la déchéance en imitant le colonisateur car « la voie du progrès et du pouvoir passait par l'adoption de cette nouvelle conception de la vie »<sup>1</sup>.

C'est pourquoi M.G. Ranade se fixe comme objectif « la libération de l'opinion indienne des idées du vieux monde et l'assimilation de tout ce qui est plus grand et meilleur dans la vie, la pensée et le caractère de l'Occident »<sup>2</sup>.

Ce processus de réforme dépasse la simple acculturation décrite par les tenants du diffusionnisme : il s'agit d'une stratégie destinée à réaliser ce que la résistance physique puis les « révoltes de type traditionnel » n'ont pu accomplir ; bien qu'enclenché par les influences britanniques, ce processus se déroule à l'intérieur des communautés culturelles de l'Inde : sa logique propre semble conduire au développement du nationalisme hindou que l'on envisagera seul ici même si la grille de lecture appliquée ci-dessous paraît recouvrir le cas des musulmans ou des sikhs.

## LE NATIONALISME COMME PRODUIT D'UNE REFONTE CULTURELLE

Les hypothèses que l'on se propose de vérifier maintenant s'inscrivent dans le cadre théorique du modèle d'A.D. Smith qui se réfère lui aussi au contexte de la modernisation : il énonce en effet qu'au moment où les hommes de l'intelligentsia, socialisés dans la *Gemeinschaft* traditionnelle, sont confrontés au rationalisme de l'« Etat scientifique » (colonial ou non), ils rencontrent un « dilemme total » entre ces deux visions du monde ; la résolution de celui-ci conduit au nationalisme, quelle que soit la voie choisie :

— Opter pour l'« assimilationnisme » implique une adhésion au prométhéisme de l'Etat moderne (contre les « superstitions ») et à ses promesses de Progrès infini au nom d'une Humanité universelle. Cet espoir est cependant déçu car ce type d'Etat a vocation d'institutionnaliser les entités nationales : les partisans de l'« assimilationnisme » sont donc amenés à « transférer (leur) idéologie progressiste et révolutionnaire du niveau de l'histoire mondiale à celui de (leur) communauté réinsérée

1. Chand (Tara), *History of the freedom movement in India*, Delhi, Ministry of Information and Broadcasting, 1967, vol. 2, p. 198. L'itinéraire intellectuel de l'écrivain bengali B.C. Chatterji (1838-1894) résume cette évolution : « Il accepte que les raisons de l'assujettissement de l'Inde et celles de son arriération soient à rechercher dans sa culture ... (L'Angleterre dominait par la force) mais à l'origine la supériorité de cette force était le produit d'une culture supérieure qui façonnait et orientait le projet national britannique dans le monde. Pour remettre en cause et surmonter cette supériorité, la société indienne devait subir une transformation analogue », Chatterjee (P.), « Transferring a political theory. Early nationalist thought in India », *Economic and Political Weekly*, janvier 1986, p. 125-126. Voir aussi, du même auteur, *Nationalist thought and the colonial world*, Tokyo, Zed Books, 1986.

2. Cité dans Hoyland (J.S.), *Gopal Krishna Gokhale. His life and speeches*, Calcutta, YMCA Publishing House, 1948, p. 90.

dans un cadre plus large »<sup>1</sup>. Cette évolution vers le nationalisme converge avec celle des « réformistes ».

Le « réformisme » est un effort pour concilier modernité et tradition : il s'agit, dans une communauté donnée, d'épurer sa religion des éléments — réputés non essentiels — qui ne résistent pas au test de la Raison pour obtenir une « religion de la vertu »<sup>2</sup>, un déisme qui explique que Dieu agit à travers l'Etat scientifique. Dégager ces traits essentiels requiert cependant une enquête sur la religion des origines qui transforme les « réformistes » en « revivalistes » dans la mesure où ils découvrent un Age d'or de la foi dont le prestige finit par être transféré, en des termes sécularisés, à la communauté : l'objectif est désormais de rendre à celle-ci sa grandeur passée.

Pour A.D. Smith, la réunion des deux courants préside à la naissance du nationalisme, sur des thèmes culturels élaborés par les « revivalistes » et pour des fins pratiques surtout héritées des « assimilationnistes ». Sans que cela préjuge de leur évolution, ces deux courants sont au cœur du débat public dans l'Inde du 19<sup>e</sup> siècle.

L'« assimilationnisme » s'y trouve notamment véhiculé par ces chefs du Congrès, dans lesquels A. Seal ne voyait que des opportunistes alors qu'ils étaient porteurs d'une véritable idéologie ; car c'est aussi leur admiration pour l'Occident civilisateur qui leur faisait revendiquer une indianisation de l'administration et le statut de dominion afin d'importer le système politique anglais sans « être coupés de la sève ... de la culture, de l'art et de la civilisation du reste de l'humanité »<sup>3</sup>. Malgré la faible ampleur des réformes obtenues dans ce sens en 1892 et 1909, et la prise de conscience de l'exploitation économique à laquelle se livrait l'Angleterre<sup>4</sup>, ceux qu'on appelait dès les années 1890 les Modérés du Congrès, par la voix de leur leader prestigieux, D. Naoroji (1825-1917), taxaient simplement d'« *unbritish* » ces agissements indignes de la réputation britannique et renouvelaient leur confiance dans l'opinion publique anglaise qui, si elle était fidèle « à ses traditions d'égalité, de justice et de "fair-play" ... aiderait l'Inde à obtenir sa liberté »<sup>5</sup>.

Sans doute G.K. Gokhale (1866-1915), disciple de Ranade et chef de la seconde génération des Modérés, dénonça-t-il un « impérialisme » fondé sur « la simple supériorité raciale et l'arrogance »<sup>6</sup>, car, fidèle à l'« assimilationnisme », il aspirait à « une coopération plus cordiale ... (pour) l'approfondissement de la connaissance et du service de l'humanité »<sup>7</sup>. Mais jamais il ne conçut un développement national ailleurs qu'« au sein de l'Empire ».

1. Smith (A.D.), *Ethnic revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 101.

2. Smith (A.D.), *Theories of nationalism*, Londres, G. Duckworth, 1971, p. 246.

3. S. Banerjea, *A nation in making*, op. cit., p. 193.

4. Cf. Ganguli (B.N.), *Dadabhai Naoroji and the drain theory*, Bombay, Asia Publishing House, 1965.

5. Cité dans Masani (R.P.), *Dadabhai Naoroji ; the grand old man of India*, Londres, G. Allen & Unwin, 1939, p. 97.

6. Gokhale (G.K.), *Speeches and writings*, Londres, Asia Publishing House, 1966, vol. 2, p. 330.

7. *Ibid.*, p. 385.

Les Modérés, proches de la définition des « assimilationnistes », ont donc peut-être acquis une conscience nationale mais non une ambition nationaliste, car, à la différence du schéma d'A.D. Smith, leur déception envers les Britanniques fut longue à se manifester et ne fut pas réinvestie dans un nationalisme messianique : cette évolution avortée allait être lourde de conséquences dans la mesure où la voie était ainsi laissée libre au courant « réformiste-revivaliste ».

DU « RÉFORMISME » AU « REVIVALISME »

S'agissant de ce courant, un complément théorique de J. Plamenatz permet d'explicitier les ressorts du « réformisme » qu'A.D. Smith dit simplement motivé par le souci d'adapter la tradition à l'esprit du temps. Plamenatz étudie en bloc les pays de civilisations slave, africaine et asiatique menacés par l'expansion de l'Occident et dont le « nationalisme oriental » repose sur un double refus : « Rejet de l'intrus et du dominant étranger qui doit être imité et surpassé suivant ses propres critères, et rejet des modes ancestraux qui sont perçus comme des obstacles au progrès et pourtant chéris comme des marques d'identité »<sup>1</sup>. P. Spear décèle chez l'« Indien moyen » le même « double désir de s'élever au niveau des réalisations des Occidentaux ainsi que dans leur estime et simultanément de rester fidèle à son passé hindou »<sup>2</sup>. Cette contradiction peut être réduite par un « réformisme » stratégique où excelleront les hindous : les réformateurs réinterprètent la tradition selon les canons de l'envahisseur pour, d'une part, l'adapter aux fonctions sociales introduites par l'Etat moderne et, d'autre part, hausser son prestige à parité avec la culture du dominant, afin de réaffirmer, sur un plan nationaliste, l'identité culturelle dont cette tradition est porteuse.

C'est bien l'agression culturelle qui enclenche en Inde le processus de réforme ; avec le succès des « anglicistes », l'action civilisatrice des utilitaristes s'exerce plus librement, à un moment où l'activité des missionnaires connaît un nouvel essor : l'hindouisme, dénigré, s'érode, des villages entiers étant convertis au christianisme dans certaines zones<sup>3</sup>.

Ainsi placée sur la défensive, l'intelligentsia hindoue développe des sociétés de réforme sociale et religieuse au premier rang desquelles figure le Brahma Samaj fondé à Calcutta en 1828 par R.M. Roy (1772-1833).

Ce brahmane bengali, ancien membre de l'administration britannique et admirateur de Bentham, est souvent présenté sous les traits d'un « occidentaliste » séduit par l'esprit des Lumières ; ce que pourrait d'ail-

1. Plamenatz (John), « Two types of nationalism », in Kamenka (E.) ed., *Nationalism. The nature and evolution of an idea*, Londres, Edward Arnold, 1973, p. 34.

2. Spear (P.), *India. A modern history*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1961, p. 292.

3. Les premiers recensements révèlent une tendance sans doute antérieure : 71,7 % de la population en 1911 de la population est hindoue contre 75,1 % en 1881. Cf. Davis (K.), *The population of India and Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 1951, p. 178.

leurs attester son action, au nom de la « justice »<sup>1</sup>, en faveur des femmes indiennes, qui contribua notamment à l'abolition de la *Sati*<sup>2</sup> par le gouvernement en 1829. Mais le « réformisme » social comporte une dimension stratégique pour R.M. Roy :

« J'ai le regret de dire que le système religieux auquel adhèrent aujourd'hui les hindous n'est pas bien conçu pour promouvoir leur intérêt politique. La distinction des castes, introduisant d'innombrables divisions et subdivisions parmi eux, les a entièrement privés de tout sens politique, et la multitude des rites religieux et des lois de purification les a disqualifiés pour toute entreprise difficile. Je pense certains changements nécessaires, ne serait-ce que pour leurs avantages politiques et leur bien-être social »<sup>3</sup>.

C'est là l'aspect explicite du « réformisme stratégique » : adopter les pratiques et les principes de l'adversaire britannique (l'effacement des discriminations statutaires et des rites pour souder une population solidaire) afin de lui résister de façon plus efficace.

Le volet religieux de ce « réformisme » est plus subtil et d'une plus grande portée. Luttant sans relâche contre le polythéisme idolâtre tant décrié par les Européens, le Brahma Samaj a pour article de foi principal la croyance déiste dans un « Etre Eternel, Inconnaissable et Immuable »<sup>4</sup> dont le culte, au rituel dépouillé, implique un strict respect de la morale au sens chrétien<sup>5</sup>. Ce credo illustre le dilemme, évoqué par A.D. Smith, entre deux sources d'autorité, car R.M. Roy le fonde à la fois sur « la raison humaine et la révélation divine » que les Vedas sont réputés contenir. Toutefois, l'exégèse et les traductions qu'il fait de ces textes sanskrits visent à « convaincre (ses) compatriotes ... (et) à prouver à (ses) amis européens que les pratiques superstitieuses qui déforment la religion hindoue n'ont rien à faire avec le pur esprit de ses commandements (vediques) »<sup>6</sup>.

Au-delà de la conciliation entre modernité et tradition, on décèle donc une stratégie pour relever le défi des missionnaires qui, s'indignent-ils, s'emploient à convertir les adeptes de l'hindouisme et de l'islam « en injuriant les deux religions, dénigrant et ridiculisant les dieux (qui sont donc dignes de respect) et les saints de la première »<sup>7</sup>. Il s'agit d'attribuer à l'hindouisme les traits prestigieux de la religion rivale (monothéisme,

1. Cité dans Karunakaran (K.P.), *Religion and political awakening in India*, Meerut, Meenakshi Prakashan, 1969, p. 111.

2. Cette coutume consistait dans le sacrifice des veuves sur le bûcher funéraire de leur mari.

3. Cité dans Majumdar (B.), *History of India social and political thought from Ram Mohun to Dayananda*, Calcutta, Bookland Private, 1967, p. 24.

4. Cité dans Collet (D.), *The life and letters of Raja Ram Mohun Roy*, réédité par D.K. Biswas and P.C. Ganguli, Calcutta, Sadharan Brahma Samaj, 1962, p. 471.

5. Roy souscrit au christianisme comme « code de religion et de morale » (in De Bary, *Sources of Indian tradition, op. cit.* p. 25) utile, par son altruisme, au développement social d'une nation mais en exclut les faits irrationnels comme la Trinité et les miracles, au grand dam des missionnaires.

6. Roy (R.M.), « Translation of several principal books. Passages and texts of the Vedas », in Stein (W.B.) ed., *Two Brahman sources of Emerson and Thoreau*, Gainesville, Scholars facsimiles & reprints, 1967, p. 4.

7. Ghose (J.C.) ed., *The English works of Raja Ram Mohun Roy*, Delhi, Cosmos Publication, 1982, p. 145.

altruisme...) afin de l'en rapprocher autant qu'il est possible pour en détourner les hindous qu'elle pourrait séduire et pour soustraire cet hindouisme réformé aux critiques britanniques : ces réformes sont en effet présentées comme un simple retour aux croyances originelles, qui étaient donc au moins aussi « élevées » que le christianisme. Si les « réformateurs » n'osent pas encore en tirer de la fierté, c'est sans doute qu'ils sont trop conscients de ce qu'ils doivent à l'étranger<sup>1</sup> et qu'ils demeurent sous l'emprise d'un sentiment d'infériorité ; celui-ci, entretenu par l'échec de la révolte des Cipayes (où P. Spear voit « un cap plus psychologique que politique »<sup>2</sup>), va toutefois être réduit grâce, notamment, à un détour par l'« histoire » du christianisme.

K.C. Sen (1838-1884), successeur lointain (en 1865) de R.M. Roy à la tête du Brahma Samaj<sup>3</sup>, justifie son adhésion — peu fervente et peu orthodoxe — au christianisme en ces termes : « Je suis fier d'être un Asiatique. Et Jésus-Christ n'était-il pas un Asiatique ? ... En fait, le christianisme fut fondé et développé par des Asiatiques et en Asie »<sup>4</sup>. En revendiquant la paternité du christianisme pour l'Asie, K.C. Sen améliore le statut de la civilisation indienne, incluse dans cet ensemble géographique ; il introduit aussi une perspective historique qui ouvre la voie à la phase « revivaliste », car pourquoi désormais ne pas se réclamer de sa propre antiquité plutôt que de celle du christianisme ? K.C. Sen s'y essaiera à son retour d'Angleterre en 1870 : « Je n'ai pas vu beaucoup de dévotion en Angleterre. Je l'ai vue en Inde, chez mes nobles ancêtres »<sup>5</sup>. Un premier renversement est accompli : si le critère de l'excellence est la foi chrétienne, le Brahma Samaj, tout en feignant d'y souscrire par ses réformes, invente l'origine indienne d'un christianisme auquel les Britanniques seraient, de surcroît, peu fidèles. Il ne reste plus qu'à exalter cette première religion indienne, dont le christianisme ne s'avèrera être qu'un sous-ensemble dérivé, puisqu'elle est « la mère des religions » comme l'écrira Dayananda en s'appuyant sur les Vedas.

Dayananda (1824-1883), fondateur de l'Arya Samaj en 1875 inaugure en effet le « revivalisme » hindou sous sa forme achevée : si R.M. Roy légitimait encore ses vues « réformistes » (surtout dans le domaine social où la stratégie était explicite) en invoquant autant la Raison que les textes anciens, Dayananda prétend s'inspirer du seul Age d'or vedique

1. P. Mitter montre ainsi que, loin d'être vedique, « le monothéisme de Roy est une réinterprétation moderne, effectuée à la lumière du monothéisme des peuples du livre ». « Rammohun Roy and the new language of monotheism », in Schmidt (F.) ed., *The inconceivable polytheism*, Londres, Hardwood Academic Publishers, 1987, p. 177.

2. P. Spear, *India. A modern history*, op. cit., p. 295.

3. L'organisation s'est en fait scindée en 1865, l'autre branche, l'Adi Brahma Samaj, dominé par D. Tagore puis par R. Bose de 1870 à 1879 se conformant davantage encore au réformisme stratégique : R. Bose espérait en effet que les hindous un jour enfin « exécuteront les véritables célébrations religieuses de leur tradition d'une façon à ce point propre à leur culture et réformée qu'ils seront respectés comme des pairs parmi les autres nations du monde ». Cité dans Kopf (D.), « The missionary challenge and Brahma response : Rajnarain Bose and the emerging ideology of cultural nationalism », *Contributions to Indian Sociology*, 8, 1974, p. 15.

4. Cité dans Borthwick (M.), *Keshub Chandra Sen ; a search for cultural synthesis*, Calcutta, Minerva Associates, 1977, p. 70.

5. Sen (K.C.), *Lectures in India*, Londres, Cassel, 1904, p. 210.

pour mettre en œuvre les mêmes réformes<sup>1</sup> ; il « retrouve » dans les Vedas des faits modernes comme l'arme à feu, l'institution républicaine et surtout la valeur du mérite. Il attribue, en effet, le caractère héréditaire du système des castes à la corruption des brahmanes dont le devoir devrait consister à placer « les individus dans ces différentes classes selon leurs qualités, leurs mérites et leur caractère »<sup>2</sup>.

L'Arya Samaj affirme la supériorité des Vedas comme « parole de Dieu » dont les autres religions ne peuvent que dériver, mais il en déduit aussi la grandeur du peuple élu des Aryas indiens auquel « l'Esprit suprême ... révéla le Veda »<sup>3</sup> : ceux-ci, apparus « quelques temps après la création »<sup>4</sup>, « furent les maîtres souverains de toute la terre »<sup>5</sup> qu'ils instruisirent au moyen du sanskrit, « mère de toutes les langues » avant de connaître une décadence morale marquée par toutes sortes de superstitions. Mais la redécouverte de la grandeur passée est présentée comme une invite à la restauration de ce temps mythique.

L'Arya Samaj se situe donc dans un rapport de continuité avec le Brahma Samaj qu'on lui oppose souvent<sup>6</sup> ; simplement, il ne s'agit plus de résister à l'adversaire mais de le surpasser, et il n'est plus question de lui emprunter ce qui fait son prestige sans feindre de le retrouver dans l'époque védique, dont le peuple est glorifié en des termes annonciateurs du nationalisme.

Cette orientation vers le domaine politique est relativisée par L. Dumont qui compare ces mouvements de réforme à ceux que connut l'Inde dans le passé : dans l'Inde ancienne les brahmanes « devant le risque d'être déclassés par les renonçants (moines bouddhistes et jaïns) en tant que chefs spirituels adoptèrent les attributs les plus prestigieux de leurs rivaux »<sup>7</sup> (comme le végétarisme), pour réhabiliter la religion brahmanique sous la forme de l'hindouisme ; c'est sur le modèle de cette « stratégie, consciente ou non », selon les termes de L. Dumont, que les « réformateurs » du 19<sup>e</sup> siècle auraient cherché à détourner leurs coréligionnaires du christianisme en intégrant les traits prestigieux de celui-ci, et engendré ainsi un « néo-hindouisme » : « En définitive, on n'a pas touché à l'hindouisme, on a seulement créé des sectes nouvelles »<sup>8</sup>.

1. Pour Kopf, « la découverte et la réactualisation d'un Age d'or hindou (par les orientalistes) fut probablement la contribution idéologique la plus durable à l'image culturelle que l'Inde avait d'elle-même », (*British orientalism, op. cit.*, p. 284). Cet orientalisme, qui renaît dans les années 1890 avec M. Müller, a sans doute favorisé la diffusion de cette notion par Dayananda qui, toutefois, ignorait l'anglais.

2. Swami Dayananda, *Satyârtha Prakâsh (La Lumière de la vérité) -- Le livre de l'Arya Samaj*, Paris, A. Maisonneuve, 1940, p. 127.

3. *Ibid.*, p. 250.

4. *Ibid.*, p. 286.

5. *Ibid.*, p. 288.

6. Cf. Heimsath (C.), *Indian nationalism and social reform*, Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 122 : l'auteur oppose la défense de l'hindouisme par Dayananda à l'universalisme du Brahma Samaj alors que c'était déjà là une façon, devenue moins nécessaire, de poursuivre le même but.

7. Dumont (L.), *La civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975, p. 54.

8. Dumont (L.), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979, p. 246.

Il semble tout de même que le néo-hindouisme de l'Arya Samaj, qui s'est de fait intégré à la société indienne sous la forme d'une secte mais tout en y imprimant sa marque et non sans l'opposition de certains leaders<sup>1</sup>, ait introduit une rupture, comme l'écrit J. Jordens, avec les « mouvements de réforme antérieurs » du fait qu'il soit resté « étroitement couplé à un mouvement politique (nationaliste) »<sup>2</sup>.

L. Dumont attribue à la sphère des valeurs hindoues une prééminence qui est garante d'une certaine permanence, mais qui implique, symétriquement, que c'est là le seul domaine où un changement digne de ce nom peut intervenir<sup>3</sup>. Or cette sphère semble modifiée de façon non négligeable, dans la version de l'Arya Samaj : la condamnation du système des castes conduira des épigones de Dayananda comme Harbilas Sarda et Bhai Parmanand à demander l'abolition de l'intouchabilité dans une logique différente des sectes du passé car cela devait permettre de mieux construire une nation hindoue unie<sup>4</sup> ; le prosélytisme — étranger à l'orthodoxie hindoue — qu'inaugura Dayananda débouchera avec Shraddhananda (1857-1926), un autre disciple, sur un vaste mouvement de reconversion (dit de « purification » : *Shuddhi*) des hindous « passés » à l'islam<sup>5</sup>. Cela semble indiquer qu'après la formation du néo-hindouisme l'identité hindoue comportera de plus en plus une dimension nationaliste dont il faut préciser la teneur<sup>6</sup>.

Au stade de l'Arya Samaj, seules la religion et la communauté antiques sont valorisées ; cela lève cependant en partie l'hypothèque du sentiment d'infériorité<sup>7</sup>. C'est sur ces bases que Vivekananda (1863-1902) va s'employer à réhabiliter la religion de la communauté contemporaine.

1. Cf. Vable (D.), *The Arya Samaj. Hindu without Hinduism*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1983, p. 58 et suiv.

2. Jordens (J.T.F.), « Hindu religious and social reform in British India », in Basham (A.L.) ed., *A cultural history of India*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 365.

3. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, op. cit., p. 248-249.

4. *Proceedings of the Home Department for the year 1933 (Confidential)* — File F 50/1/33 Poll. Simla, Government of India Press, 1935.

5. Cf. Jordens (J.T.F.), *Swami Shraddhananda. His life and causes*, Oxford, Oxford University Press, 1981. Et aussi Thursby (G.R.), *Aspects of Hindu-Muslim relations in British India*, Ph. D., Durham, Duke University, 1972, chap. 1 (non publié).

6. Il faut noter que L. Dumont souligne la portée politique du revivalisme : « L'intégration de ces valeurs (occidentales) ne donna pas seulement naissance au néo-hindouisme, elle conduisit à la création d'un mouvement politico-religieux que nous appellerons, faute d'un terme plus approprié, le nationalisme indien et à l'éviction finale des anglais ». « Les Britanniques en Inde », in Morazé (Charles) sous la direction de, *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, Paris, R. Lafont, 1969, vol. 5, tome 2, p. 1004. Notre approche du sujet centrée sur l'idéologie (et notamment notre étude du « réformisme stratégique ») doit beaucoup à ce texte. Cf. aussi *Homo hierarchicus*, op. cit., p. 387.

7. Adeptes de l'Arya Samaj avant de devenir nationaliste, Lajpat Rai (1865-1928) confie : « Nous considérons comme évidente la revendication classique des Occidentaux d'un monopole de la "Civilisation". Mais lorsque Dayananda remit en cause cette croyance séculaire, un passé plus ancien fut dévoilé dont les Indiens pourraient tirer fierté », *History of the Arya Samaj*, Bombay, Orient Longmans, 1967, p. 197.

Vivekananda tend à ne plus discriminer entre la religion védique et celle de son temps : il affirme la valeur de l'hindouisme global « des hautes envolées philosophiques du Vedanta (textes spéculatifs concluant les Vedas) aux idolâtries »<sup>1</sup>, jadis enjeux majeurs des réformes. Or la supériorité de l'Inde sur l'Occident est celle de la spiritualité sur le matérialisme, déclare-t-il, en bon « porte-parole » de l'Inde, devant des publics anglo-saxons comme celui du Congrès international des religions de Chicago (1893). L'effet psychologique — escompté<sup>2</sup> — de ces déclarations est attesté par le compte rendu de la réunion que publia l'*Indian Mirror* : on y remerciait Vivekananda d'« élever la race hindoue et sa religion aussi haut dans l'estime d'une si grande partie de la chrétienté »<sup>3</sup>. L'amalgame entre la religion et la communauté s'était réalisé dans le cadre d'un nouveau nationalisme culturel.

Ayant établi une continuité historique dans le domaine religieux et affirmé avec succès cette indissociabilité de la religion et de la communauté dans l'Inde moderne, Vivekananda va militer pour créer le sentiment que cette communauté aussi est l'héritière d'un peuple prestigieux. Il présente donc les critères de l'identité de ses contemporains comme étant ceux de l'Inde éternelle car, soutient-il, l'idée d'un déclin n'est que le fruit de la faiblesse de caractère des hindous : « Nous devons essayer de conserver le caractère que nous avons acquis à travers l'histoire en tant que peuple »<sup>4</sup>. Réfutant les bienfaits du « réformisme », qui est un reniement de sa propre culture dans l'imitation de l'Occident, il défend des croyances et des institutions aussi controversées que la doctrine du *karma* (le poids des fautes induit des renaissances dans une caste plus ou moins pure) et le système des castes (mais pas l'intouchabilité) qui permet d'assurer la complémentarité des fonctions sociales en termes de devoirs. Dans le même élan, Vivekananda a des accents expansionnistes lorsqu'il appelle le peuple à recouvrer sa force virile pour réaliser ce « grand idéal » qu'est « la conquête du monde entier par la race hindoue »<sup>5</sup> au moyen de la conversion pacifique, comme jadis les moines bouddhistes.

---

1. Swami Nikihilananda, *La vie de Vivekananda*, Paris, La Colombe, 1956, p. 281.

2. K.P. Gupta, pour lequel Vivekananda « sécularisa et socialisa la religion afin d'en faire un instrument pour le réveil social et politique des masses », montre comment celui-ci sut s'organiser pour amplifier l'écho de sa prestation : « Religious evolution and social change in India : a study of the Ramakrishna Mission Movement », *Contributions to Indian Sociology*, 8, 1974, p. 25-50.

3. Basu (S.), Ghosh (S.) eds., *Vivekananda in the Indian newspapers*, Calcutta, Bookland Pvt, 1969, p. 10. L'action de la Société théosophique, qui s'amplifie et se politise sous l'impulsion de A. Besant à partir des années 1890, contribua à provoquer ce nouvel orgueil.

4. Dixit (P.), « The political and social dimensions of Vivekananda's ideology », *Indian Economic and Social History Review*, juillet 1965, p. 309.

5. Swami Tapasyananda ed., *The nationalistic and religious lectures of Swami Vivekananda*, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1985, p. 56. Cf. aussi soeur Nivedita, *Vivekananda tel que je l'ai vu*, Paris, Albin Michel, 1952, p. 187.

L. Dumont peut conclure qu'« avec Vivekananda le complexe d'infériorité dont souffrait l'Inde est liquidé »<sup>1</sup> : désormais, écrit-il ailleurs, « la voie est ouverte pour l'action politique radicale »<sup>2</sup>. De fait, au tournant du siècle, le groupe des Extrémistes s'affirme au sein du Congrès contre les Modérés. Ils achèvent le cycle, ouvert presque un siècle auparavant par R.M. Roy, dans la mesure où, en se jugeant à « l'égal de l'Européen cultivé », ils accomplissent ce qui « était latent dans le mouvement de Renaissance depuis le début »<sup>3</sup>. A ce titre, ils sont les initiateurs du nationalisme en Inde, comme en témoigne leur conviction — pour la première fois formulée de façon articulée — que la domination étrangère « est totalement incompatible avec le développement et l'enrichissement d'une vie nationale »<sup>4</sup>. Certains mettent d'ailleurs cette conviction en pratique en basculant dans le terrorisme antibritannique, tandis qu'Aurobindo (1872-1950), le principal idéologue du groupe, pose les bases de la « résistance passive » comme pis-aller activiste, face aux armes des Britanniques.

L'acquisition de cette conscience nationaliste se lit dans la glorification, non plus seulement de l'Age d'or vedique<sup>5</sup>, mais de chefs militaires hindous comme Shivaji, prince du Maharashtra, qui refoula les musulmans au 17<sup>e</sup> siècle : Tilak (1856-1920), leader des Extrémistes et natif de cette même province, justifie l'organisation de fêtes annuelles en son honneur par le fait que « la fierté et l'admiration pour nos héros nationaux sont un élément majeur du sentiment national... »<sup>6</sup>.

Ce nationalisme fait une telle place à l'histoire hindoue parce qu'il se nourrit du « revivalisme » hindou. Cette filiation, revendiquée par les Extrémistes eux-mêmes, est aussi attestée par une certaine hostilité envers les réformes affectant la culture hindoue : en 1891, Tilak s'opposera à un projet de loi sur l'élévation de l'âge minimum du mariage — qui devait proscrire les mariages d'enfants — en invoquant le respect des traditions. C'est dans la même logique qu'Aurobindo aspire à forger « un nationalisme indien largement hindou par son esprit et ses traditions, parce que l'hindou a fait ce pays et ce peuple et continue à le tenir par la grandeur de son passé, de sa civilisation, de sa culture et de son invincible virilité »<sup>7</sup>.

Ce biais communaliste va se trouver renforcé par la volonté des Extrémistes, contre l'élitisme des Modérés, de politiser les masses, car il

1. L. Dumont, « Les Britanniques en Inde », *op. cit.*, p. 1003. On peut en voir les signes dans la publication d'ouvrages comme celui de Harbilas Sarda, *The Hindu superiority*, Ajmer, 1906.

2. Dumont (L.), *La civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975, p. 76.

3. Farquhar (J.N.), *Modern religious movements in India*, Delhi, M. Manoharlal, 1967, p. 355.

4. Aurobindo, *Collected works*, Pondichery, Shri Aurobindo Ashram Trust, 1970-1972, vol. 1, *Bande Mataram*, p. 126.

5. Celui-ci fait l'objet d'un culte systématique ainsi qu'en témoignent les écrits de Tilak comme *The Orion or researches into the Antiquity of the Vedas*, Poona, Shri J.S. Tilak, 1972, où l'auteur date le premier veda de 4000 avant J-C, p. III.

6. Cité dans Cashman (R.), *The myth of the Lokamanya. Tilak and mass politics in Maharashtra*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 98.

7. Aurobindo, *Collected works*, *op. cit.*, vol. 2, *Karma Yogin*, p. 262.

ne saurait y avoir de nation sans peuple : les techniques de mobilisation employées par Tilak au Maharashtra consistent à « convertir les grandes fêtes religieuses (comme celle de Ganesh, dieu de la prospérité, très populaire) en des rassemblements politiques de masse ... (et à) pénétrer dans la plus humble maison de village par ce moyen »<sup>1</sup>. Au demeurant, B.C. Pal (1858-1932), responsable avec Aurobindo du journal bengali *Bande Mâtaram*, ne cache pas, en 1904, que « le nouvel esprit national (ce qui désigne l'idéologie des Extrémistes) a trouvé pour s'exprimer des véhicules adaptés dans les rites et formules religieux courants du peuple »<sup>2</sup>. Les équivalences se multiplient donc : pour Aurobindo, « le nationalisme est une religion qui vient de Dieu »<sup>3</sup>, tandis que Tilak affirme que « la mère patrie est aussi une grande vache sacrée »<sup>4</sup>. Le Yoga de l'action (*Karma Yoga*) exposé dans la *Bhagavad Gîtâ* (texte religieux hindou qui daterait du début de notre ère) est réinterprété, notamment par Tilak « pour légitimer de nouvelles normes et valeurs sous des atours (*garb*) orthodoxes »<sup>5</sup> : l'action (sous une forme sociale et politique) est présentée comme supérieure au renoncement sur la base du message de Krishna, dont les indianistes déduisent surtout qu'il n'en est qu'une variante. Les Extrémistes réinterprètent aussi la notion de *Swarâj* (contrôle (*râj*) de/pour soi (*swa*)) — qui dans les textes sanskrits désigne, selon D. Dalton, le pouvoir du roi ou la maîtrise du mystique — pour exprimer dans le langage indien traditionnel leur conception de la liberté<sup>6</sup>. La revendication du *Swarâj* correspondra désormais à la demande d'indépendance et deviendra un mot d'ordre repris par les masses dans les décennies à venir. Naturellement, tous ces termes ne rencontraient d'écho qu'auprès des hindous.

Ces techniques de propagande vont s'avérer efficaces lors du mouvement Swadeshî de 1904-1905 qui visait à réagir, par le boycottage des importations britanniques, au partage administratif du Bengale décidé par Lord Curzon (vice-roi de 1898 à 1905) pour rationaliser l'administration et réduire le champ d'action des Extrémistes de Calcutta : en effet, lors de cette agitation, certes sporadique, « les thèmes autonomistes n'en pénètrent pas moins dans des couches de la population qui les

1. Extrait du Journal de Tilak, *The Maratha* de 1896 cité dans R. Cashman, *The myth of the Lokamanya*, op. cit., p. 79.

2. Pal (B.C.), « Hinduism and Indian nationalim », in E. Kedourie ed., *Nationalism in Asia and Africa*, op. cit., p. 345.

3. Aurobindo, *Collected works*, op. cit., *Bande Mâtaram*, p. 652. Le cas d'Aurobindo est complexe car au-delà de la stratégie, analysée par B. Southard (« The political strategy of Aurobindo Ghosh : the utilization of Hindu religious symbolism and the problem of political mobilization in Bengal » *Modern Asian studies*, 14 (3) 1980), on trouve dans ses écrits une assimilation du combat nationaliste au sacrifice religieux, la libération de l'Inde, terre de spiritualité, étant vue comme nécessaire à l'équilibre moral du monde. La profondeur de cet engagement est attestée par l'intensité de sa vie mystique « parallèle » à laquelle il s'abandonnera finalement en 1910 (Monod-Herzen (G.E.), *Sri-Aurobindo*, Pondichéry, 1983, p. 9-51).

4. Cité dans Wolpert (S.A.), *Tilak and Gokhale : revolution and reform in the making of modern India*, Berkeley, University of California Press, 1962, p. 279.

5. Harvey (M.J.), « The secular as sacred ? The religio-political rationalization of B.G. Tilak », *Modern Asian Studies*, 20 (2), 1986, p. 331.

6. Dalton (D.), *Indian idea of freedom*, Gurgaon, The Academic Press, 1982, p. 92.

ignoraient largement »<sup>1</sup>. Peu après, les Extrémistes sont exclus du Congrès par les Modérés à la session de Surat de 1907, puis victimes d'une sévère répression. Le nationalisme à peine constitué s'efface. Il ne renaîtra vraiment qu'avec l'entrée en scène de Gandhi.

\* \*

Le principal objet de ce travail était de présenter la naissance du nationalisme en Inde — et du communalisme puisque ce nationalisme est hindou — comme le produit d'un processus de refonte culturelle destiné à réhabiliter une identité culturelle bafouée par le colonisateur.

L'exploitation de la religion à des fins de mobilisation politique par les Extrémistes que l'on vient d'évoquer suggère cependant une objection : cette pratique tend à légitimer l'approche « instrumentaliste » ; mais c'est au terme d'un détour par le « réformisme » et le « revivalisme », qui décale le point d'application de cette approche au niveau des masses : l'intelligentsia hindoue n'est pas devenue nationaliste pour défendre ses intérêts, mais parce qu'un processus de refonte culturelle lui avait fourni une identité nouvelle dégagée de tout complexe d'infériorité ; et c'est pour diffuser cette identité auprès du plus grand nombre qu'elle manipule des symboles traditionnels dans la logique « instrumentaliste ».

Les deux approches ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre, car l'activation et le renforcement d'une allégeance communaliste s'opèrent souvent à l'occasion de conflits sociaux intercommunautaires. Au Pendjab, K. Jones resitue l'affirmation du communalisme hindou de la Hindu Sabha<sup>2</sup> dans le contexte du marasme économique des années 1900, qu'avive « la compétition entre une élite musulmane instruite et en expansion et des hindous sur la défensive »<sup>3</sup>. Mais il s'est efforcé au préalable d'appréhender la formation du « revivalisme » hindou avec tous ses facteurs « subjectifs »<sup>4</sup>.

Au demeurant, Lal Chand (1829-1912), fondateur de la Hindu Sabha, du Pendjab appelle pour la première fois à la formation d'une « cons-

1. Pouchepadass (J.), *L'Inde au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1975, p. 86.

2. Organisation fondée en 1907 et qui se ramifiera au niveau panindien dans les années 1920 pour donner naissance à la Hindu Mahasabha, mouvement dont l'agressivité communaliste fait pendant à la Ligue musulmane dans les années 1930-1940.

3. Jones (K.), *Arya Dharm. Hindu consciousness in 19th century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 175.

4. *Ibid.*, p. XIV. S.B. Freitag adopte une démarche comparable lorsqu'elle montre comment, en 1893, les Arya Samajistes de villes des Provinces Unies parviennent à rallier des milieux ruraux jusqu'alors hostiles et divisés, grâce au symbolisme de la vache sacrée : ce sont en effet les Sociétés pour la protection de la vache, lancées par Dayananda en 1882, qui permirent de combler le fossé « entre la quête par les milieux urbains d'une identité communautaire et les valeurs rurales ». « Sacred symbol as mobilizing ideology. The North Indian search for a "Hindu" Community », *Comparative Study of Society and History*, 22 (4), octobre 1980, p. 615.

ciencia » hindoue<sup>1</sup> parce que « la classe moyenne hindoue »<sup>2</sup> se sent opprimée et ostracisée : les Britanniques viennent de légiférer au Pendjab pour limiter le rachat de terres par les usuriers hindous (afin de protéger les paysans) et surtout d'accorder aux musulmans une plus forte représentation dans l'administration ainsi que le principe des électorsats séparés. Mais ces circonstances ne sont que l'occasion, pour Lal Chand, qui est le doyen des Arya Samajistes du Pendjab, d'activer et de mieux définir une identité communaliste déjà constituée. C'est d'ailleurs parce qu'il représente le noyau fondateur du communalisme hindou (l'autre pôle étant à chercher dans le « nationalisme » mahratte) que l'Arya Samaj a tellement retenu notre attention.

Une seconde série de conclusions découle de la confrontation du modèle d'A.D. Smith, complété par celui de J. Plamenatz, avec les données indiennes : la pertinence de ces schémas théoriques pour décrire les étapes constitutives du nationalisme hindou permet d'identifier celui-ci comme répondant aux critères du « nationalisme ethnique » ; mais les rares divergences par rapport à ces modèles sont autant d'indices d'une spécificité indienne.

La principale divergence réside dans la constante modération du courant « assimilationniste » dont la radicalisation, puis la fusion avec les « revivalistes », devaient, dans la théorie, engendrer le nationalisme. L'hypothèse que l'on se contentera d'ébaucher ici est que cette fusion finira par s'effectuer sous l'égide de Gandhi.

Celui-ci était l'héritier des Modérés à deux titres : considérant Gokhale comme son maître en politique, il se conformera au programme de ce courant jusqu'au durcissement des méthodes britanniques en 1919-1920 ; par ailleurs, il se montrera fidèle à l'universalisme des Modérés-« assimilationnistes », comme l'illustre son souci constant d'unir hindous et musulmans au sein du mouvement national.

Toutefois, cet universalisme s'exprime d'un point de vue hindou<sup>3</sup> qui a d'ailleurs pu contribuer au ralliement des Modérés<sup>4</sup>. Les thèmes et méthodes de Gandhi (l'*ahimsâ*, le *satyâgraha*<sup>5</sup>), ainsi que les symboles (comme son *âshram* où il officiait en gourou-renonçant) ou les termes

1. Lal Chand, *Self-abnegation in politics*, Lahore, The Central Yuvak Sabha, 1938, p. 24 : « La conscience doit se former dans l'esprit de chaque Hindou qu'il est un Hindou et pas seulement un Indien... ».

2. *Ibid.*, p. 3-4.

3. Certains rappellent aujourd'hui que, pour Gandhi, « il y a assez de place dans l'hindouisme pour Jésus, comme pour Mahomet, Zarathoustra et Moïse », Cité par S. Datta-Ray, « State of Communalists », *Statesman*, 13, décembre 1987.

4. Il convient en effet de nuancer l'universalisme de modérés comme Ranade ou Gokhale dont le tempérament politique s'accommodait d'une référence religieuse. Le premier, selon son biographe, s'« il adopta les valeurs occidentales dans de nombreux domaines ... maintint en permanence les modèles personnels d'un brahmane traditionnel » (Tucker (R.P.), *Ranade and the roots of Indian nationalism*, Bombay, Popular Prakashan, 1972, p. 23). Ce qui se traduit notamment par un respect des rites religieux et des hiérarchies statutaires, seules bases solides pour réaliser la modernisation selon Ranade. En fait, la radicalisation des « assimilationnistes » telle que l'a décrite A.D. Smith s'incarnera de façon privilégiée dans le « sécularisme » et l'anti-impérialisme de J. Nehru dont l'action demeurera longtemps subordonnée à celle de Gandhi.

5. *Ahimsa* signifie « non-violence », *Satyâgraha* « s'en tenir à la vérité ».

« swarâj », « Râm Rajyâ » (Royaume légendaire du Dieu Râma, à « restaurer ») qu'il employait pour mobiliser. Les masses renvoient en effet à l'univers hindou et rappellent certains procédés des Extrémistes.

La place prééminente de ces éléments dans la démarche de Gandhi incite d'ailleurs à le situer au terme du cycle « réformisme » — « revivalisme »-nationalisme ; d'autant plus qu'il résout par sa pratique les « problèmes d'estime de soi provenant de l'assimilation des jugements péjoratifs des Anglais »<sup>1</sup> : « Quand il se tourna vers le *satyagraha* et l'*âhimsa*, il ranima la vision traditionnelle du courage, une vision qui portait en elle des engagements de non-violence, de souffrance volontaire et de contrôle de soi, qualités que les Anglais avaient perçues différemment et identifiées à de la couardise »<sup>2</sup>.

Suscitant le respect puis l'admiration de certains Britanniques, Gandhi faisait cependant plus que liquider un complexe d'infériorité ; il inversait les termes du rapport de force psychologique. Sa façon de débarrasser l'Inde de « la peur perpétuelle des races dites civilisées »<sup>3</sup> est le fruit d'une « stratégie »<sup>4</sup>, comme le suggère la réinterprétation des nobles méthodes de protestation prétendues traditionnelles<sup>5</sup>. Cette stratégie vient parachever l'action des mouvements antérieurs qui s'étaient essentiellement consacrés à la réinterprétation de valeurs, en montrant que, même dans la pratique politique, réputée sordide — l'attitude des Britanniques en témoigne —, l'Inde est fidèle à la grandeur du passé hindou, ce qui permet d'autant mieux de revendiquer le rétablissement de l'Age d'or comme le fait Gandhi dès son premier ouvrage<sup>6</sup>. Ce véritable réquisitoire contre la modernité occidentale annonce le projet gandhien de restaurer le « village-république »<sup>7</sup> de l'Inde ancestrale, idéalisé sous la forme d'une entité égalitaire et autonome régie par la non-violence<sup>8</sup>.

1. Rudolph (L.I. et S.H.), *The modernity of tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. Gandhi, *The village reconstruction*, Bombay, Bharatiy Vidya Bhavan, 1966, p. 19. Gandhi lui-même dit en avoir souffert dans l'adolescence ; cf. *Autobiographie, ou mes expériences de vérité*, Paris, PUF, 1964, p. 31.

4. Thomas (C.), « Le village dans la forêt », *Purushârta*, 1975, p. 278. Voir aussi, du même auteur, *L'Ashram de l'amour*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1979.

5. Les campagnes de *satyagraha* où les jeûnes par lesquels Gandhi mobilise les masses et cherche à contraindre ses adversaires déforment des procédés traditionnels comme le *traga* qui, loin d'être collectif et politique, était à l'origine un « acte religieux » de « contrainte magique » (Renou (L.), *L'Inde fondamentale*, Paris, Hermann, 1978, p. 166) par lequel la victime d'une injustice s'infligeait des sévices pour culpabiliser le responsable présumé. Sur ce sujet, voir Irschick (E.F.), « Gandhian non-violent protest. Rituals of avoidance or rituals of confrontation ? », *Economic and Political Weekly*, 31 (29), 19 juillet 1986, p. 1276-1285. Et aussi Spodek (H.), « On the origins of Gandhi's political methodology. The heritage of Kathiawad and Gujarat », *Journal of Asian Studies*, 30 (2), février 1971.

6. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance (Hind-Swarail)*, Paris, Denoël, 1957.

7. Gandhi, *The village reconstruction*, *op. cit.*, p. 115-116.

8. L. Dumont a montré ce que cette reconstitution romantique devait à l'empressement de H.S. Maine de retrouver en Inde la « communauté indo-européenne » repérée en Allemagne. « La communauté de village », in *La civilisation indienne et nous*, *op. cit.*, p. 115.

Au total, Gandhi préside à l'émergence d'une synthèse nationaliste où l'effort — couronné de succès — pour faire reconnaître aux Européens le prestige de l'Inde à partir de ses traditions hindoues, submerge, de façon plus ou moins consciente, l'œcuménisme religieux d'inspiration universaliste. Cette synthèse nationaliste contribuera à la « partition » en même temps qu'à l'indépendance.

## RÉSUMÉ DE L'ARTICLE/*ABSTRACT*

### L'ÉMERGENCE DES NATIONALISMES EN INDE. PERSPECTIVES THÉORIQUES

CHRISTOPHE JAFFRELOT

L'émergence du nationalisme en Inde et la cristallisation de l'antagonisme entre Hindous et musulmans à la fin du 19<sup>e</sup> siècle ont souvent été interprétées à la lumière de théories « instrumentalistes » et « diffusionnistes » du nationalisme, qui négligeaient le poids de l'idéologie et l'ambivalence de la « diffusion » culturelle. Il semble en effet que ce soit le jugement négatif porté par les colonisateurs sur la société indienne qui a incité l'élite hindoue à la réformer ; ce faisant elle est retournée aux sources de sa tradition qui, réinterprétée, a fourni une identité et une fierté nouvelles, bases d'un nationalisme indien au fondement culturel hindou. Bien que soucieux d'associer les Musulmans au mouvement national, Gandhi achèvera ce processus — conforme au modèle du nationalisme d'A.D. Smith — en réhabilitant tout à fait l'identité nationale par la mise en pratique de valeurs « traditionnelles » hindoues.

### *THE EMERGENCE OF NATIONALISMS IN INDIA. THEORETICAL PERSPECTIVES*

CHRISTOPHE JAFFRELOT

*The emergence of nationalism in India and the crystallization of the Hindu vs. Muslim opposition at the end of the 19th century have often been interpreted in the light of the « instrumental » and the « diffusionist » theories of nationalism, which neglect the weight of ideology and the ambivalence of cultural « diffusion ». It was apparently the negative judgment of the colonizers on Indian society which incited the Hindu elite to reform it. In so doing, it returned to the sources of its tradition, which, reinterpreted, provided new pride and identity as the bases of an Indian nationalism grounded in Hindu culture. Although he wished to associate the Muslims to the national movement, Gandhi led this process to completion along the lines of A.D. Smith's model of nationalism, by completely rehabilitating national identity through the implementation of « traditional » Hindu values.*