

La réinvention de l'Inde millénaire

Entrevue avec Ashis Nandy, réalisée par Gilles Bibeau

Gilles Bibeau

Number 773, July–August 2014

L'Inde, terre de luttes et d'espoirs

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/71985ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (print)

1929-3097 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bibeau, G. (2014). La réinvention de l'Inde millénaire : entrevue avec Ashis Nandy, réalisée par Gilles Bibeau. *Relations*, (773), 21–24.

La réinvention de l'Inde millénaire

Entrevue avec Ashis Nandy, réalisée par Gilles Bibeau

Psychologue et sociologue d'origine bengalie, Ashis Nandy est considéré comme le père des études postcoloniales et culturelles en Inde. Actuellement à la tête du Committee for Cultural Choices and Global Futures, il a publié entre autres *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics* (2004) et *A very Popular Exile* (2007), parus chez Oxford University Press à New Delhi. En combinant les apports de la psychologie culturelle et de la sociologie politique, ses travaux ont porté sur la critique des colonialismes, les diverses formes de nationalisme, les tensions entre religion et sécularité et la survie des cultures indigènes, entre autres sujets.

Gilles Bibeau : Comment l'Inde a-t-elle métabolisé l'héritage colonial qui lui a été transmis par l'Empire britannique? Quelles stratégies l'Inde d'hier et d'aujourd'hui a-t-elle mises en place pour résister à l'occidentalisation?

Ashis Nandy : Je ne crois pas qu'il suffise de répéter, comme le font souvent les intellectuels originaires des ex-

colonies, que les citoyens des pays hier colonisés vivent à la frontière de plusieurs mondes, et que cette situation hybride est particulièrement propice à engendrer des syncrétismes dans tous les domaines – du vêtement à la cuisine, des formes d'art aux visions du monde et aux systèmes éthiques – et à faire surgir le « revivalisme » des langues et des cultures locales, les nationalismes ethniques et les fondamentalismes religieux. Mais je me refuse par ailleurs à simplement faire écho, avec les héritiers de Frantz Fanon, aux cris des victimes de l'impérialisme occidental, ou encore à me demander, à l'exemple de mes collègues partisans des *Subaltern Studies*, si les ex-colonisés peuvent encore tout simplement parler, au lendemain de leur expérience de la colonisation.

À ces perspectives, j'oppose l'idée suivante: les intellectuels, les artistes, les scientifiques et les leaders politiques de l'Inde, et tout le peuple indien avec eux, se doivent de prendre la parole en leur nom propre sans avoir à se demander si les autres – qu'ils soient d'Occident ou d'ailleurs – les autorisent à le faire. De plus, il ne s'agit pas simplement, pour nous Indiens, de faire revivre le passé de l'Inde en tant que passé; il nous faut plutôt prendre appui sur les *vecteurs centraux* de nos traditions de pensée afin d'inventer des modèles nous permettant de construire le présent et de nous projeter dans l'avenir. Notre grand défi consiste à « remettre au travail » dans l'Inde d'aujourd'hui nos anciennes traditions de pensée et à les ajuster aux

L'auteur est professeur émérite au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Il a côtoyé Ashis Nandy à l'occasion de plusieurs séjours de recherche en Inde.



Photo : Bruno Ricca, 2013

situations neuves qui se posent. C'est du dedans même de sa propre histoire que l'Inde se doit de réapprendre à se penser elle-même, dans ce qu'elle a été au fil des siècles et dans ce qu'elle est en train de devenir.

J'ai insisté, dès mon ouvrage *The Intimate Enemy* (1983), sur les subtiles stratégies de résistance, de subversion et de retrait mises en place, dès l'époque du Raj (1858), par les populations indiennes. Face à l'imposition hégémonique de la culture impériale britannique, les Indiens n'avaient pas seulement le choix entre l'opposition, éventuellement par la violence, ou l'acceptation, en s'en accommodant, des valeurs apportées par le colonisateur. Ils pouvaient aussi opter – et ils l'ont fait – pour une troisième voie, celle du retrait et de la non-collaboration, qui est la voie du «non-joueur», mot utilisé en écho à la non-violence de Gandhi. Cette distanciation à l'égard des valeurs impériales a permis aux Indiens de jouer une autre partie, et ce, à partir d'autres règles que celles imposées par le colonisateur britannique.

Il faut bien sûr dénoncer l'ancienne oppression coloniale, mais il faut aussi remettre en mouvement notre propre pensée, dans la liberté et l'ouverture aux autres, de manière à trouver des solutions, à notre manière, aux problèmes qui se posent dans nos sociétés hier colonisées et aujourd'hui souveraines: inégalités sociales, conflits entre classes, corruption, etc. Les sujets postcoloniaux doivent désormais parler d'eux-mêmes et pour eux-mêmes, dans la fidélité à leur propre histoire en se détachant de l'expérience coloniale et de l'Occident. Il est urgent de redonner force, dans notre âge mondialisé, à la stratégie du non-joueur, laquelle se présente sous la forme d'une résistance qui vient constamment subvertir l'héritage occidental imposé aux pays qui furent occidentalisés. Dans les faits, ce que nous appelons la mondialisation n'est qu'un prolongement, sous un masque nouveau, des impérialismes d'hier, avec la différence toutefois – et elle est majeure – que la résistance des non-joueurs est aujourd'hui beaucoup plus forte qu'elle fut au temps des colonies.

G. B.: Quand vous parlez de l'illégitimité du nationalisme, que voulez-vous dire au juste? Comment définissez-vous le nationalisme légitime en Inde?

A. N.: Avec mon maître Rabindranath Tagore, je refuse toute forme de nationalisme dominateur et narcissique qui jette le moi collectif d'un peuple contre celui des autres, contre l'étranger du dedans comme du dehors. Un tel nationalisme ne peut que conduire à la destruction des sociétés. Dans ses conférences sur le nationalisme, Tagore s'oppose aux patriotismes agressifs qui dressent les nations



les unes contre les autres tout en souhaitant voir apparaître une nation indienne ouverte à la communauté humaine universelle. Seuls les peuples qui déploient «une vision de l'unité spirituelle» de l'humanité se maintiendront alors que «ceux qui développent constamment leur instinct de guerre» disparaîtront. Les nationalismes promoteurs d'intérêts nationaux égoïstes étaient à la mode quand Tagore proposait de construire la nation de l'Inde dans le refus d'opter pour une pâle imitation des modèles occidentaux.

Avec la mondialisation, on peut dire que le temps est venu, plus que jamais, de penser la pluralité de l'humanité dans une ouverture à ce qu'il y a de commun dans les sociétés humaines et non à partir des frontières nationales qui divisent les humains. Le pluralisme ne pourra cependant advenir entre les nations, et au sein même de chacune d'elles, que s'il est porté par un idéal de justice soucieux de l'égalité des citoyens et de la reconnaissance des différences. Quand l'Inde sera capable d'une telle ouverture, on pourra dire qu'elle est devenue une société véritablement démocratique, capable de conférer une vraie citoyenneté à tous les Indiens, quelles que soient leur origine, leur caste et leur religion. Et si nous atteignons cette destination, nous sentirons alors collectivement une authentique libération.

Pour échapper à la colonisation des esprits, il faut déployer notre stratégie dans deux directions principales: d'un côté, il faut s'attaquer à la tradition intellectuelle occidentale fournisseuse de catégories et de concepts pour

Photo: Bruno Ricca, 2013

penser tous les mondes, quels qu'ils soient; de l'autre, il faut conduire le combat chez nous, à l'intérieur même des sociétés hier colonisées. Dans une Inde où les citoyens se déplacent constamment entre religion et sécularité, entre villages et villes, entre l'est et l'ouest, un des grands défis consiste à savoir regarder vers l'avenir sans se détourner entièrement des croyances et pratiques du passé. En réponse à la question « Qu'est-ce qui unit l'Inde? », les Indiens reconnaissent que leur pays a connu une histoire de mouvements séparatistes, de violence sectaire, d'agitations communautaristes et de pogroms religieux. En dépit de tous ces événements tragiques, ils reconnaissent que leur

pays tient encore ensemble, sans doute parce qu'ils ont su tirer les leçons des profondes blessures infligées, au temps de la partition de 1947, à tous les citoyens quels qu'aient été leur religion, leur caste et leur niveau d'éducation. C'est à l'idéologie de l'État-nation homogène que l'Inde doit résister, tant est grande la diversité du pays dans tous les domaines.

Il n'y a pas si longtemps encore, les élites des pays colonisés s'occidentalisaient massivement alors que les populations continuaient, en milieu rural surtout, à vivre à partir de leurs valeurs culturelles propres. Aujourd'hui, ces

Les castes aujourd'hui

GILLES BIBEAU

Dans un récit mythique du *Rig Veda*, le premier des grands textes védiques (1800 à 800 av.J.-C.), on raconte que le monde est issu du démembrement sacrificiel de l'homme primordial : de la bouche sont nés les brahmanes, des bras les kshatriyas, des mains les vaisyas et des pieds les shudras. Ces quatre *varna* – mot traduit généralement par « caste » – sont divisés en des milliers de *jati* qui forment des communautés ou des familles élargies dans lesquelles les individus pratiquent, mais pas toujours, des occupations particulières. À cette hiérarchie des *varna* s'est ajouté le groupe des « intouchables », aujourd'hui appelés *dalits*, situés au plus bas le long d'une échelle de pureté. Dans l'idéologie du mythe fondant le système des *varna*, le groupe advient avant l'individu de sorte que la naissance dans une *varna* et un *jati* détermine la position occupée dans l'organisation sociale ainsi que dans l'ordre de pureté, allant des brahmanes aux *dalits*, le contact avec ces derniers étant considéré comme « polluant ».

Le système profondément inégalitaire des castes a structuré, durant des millénaires, l'idéologie et l'organisation de la société hindoue : vivre une vie juste et remplir les devoirs qui incombent à sa caste devaient permettre de renaître dans une caste supérieure après la mort. Ce système s'est fortement affaibli, notamment depuis l'indépendance, car la Constitution indienne ne reconnaît pas le système de castes. Malgré cela, le système antique continue à s'imposer dans la vie quotidienne de la société indienne d'aujourd'hui – notamment pour le choix du partenaire dans le mariage, les interdits alimentaires, etc.

La politique énergique de discrimination positive lancée dès 1947 par le gouvernement indien a permis de corriger substantiellement les inégalités liées au système des castes. Les politiques de quotas dans le secteur public ont permis d'accélérer l'intégration des groupes les plus marginalisés, notamment les quelque 225 millions de *dalits* : des millions

ont été recrutés comme fonctionnaires, 90 sont membres de la Lok Sabha (Parlement) et quelques-uns sont chefs de gouvernement dans des États de l'Inde. Un *dalit*, K. R. Narayanan, a même été président de l'Inde de 1997 à 2002. Le Bahujan Samaj Party forme un puissant parti politique qui défend leurs intérêts tout en s'attaquant à l'ensemble du système des castes. Il reste cependant beaucoup à faire, notamment dans les entreprises du secteur privé, qui résistent vigoureusement à l'imposition gouvernementale d'une politique de quotas. Les plans gouvernementaux de développement continuent néanmoins à se structurer en fonction de la lutte contre l'injustice structurelle du système des castes et l'inégalité des chances qu'il engendre.

Les changements en cours ont bouleversé le système, les basses castes s'opposant désormais à leurs anciens exploiters. Les experts indiens considèrent cependant qu'il faut distinguer deux dimensions principales dans les castes : d'une part, le système lui-même en tant qu'édifice vertical gouvernant les relations entre les personnes et les groupes et, d'autre part, l'identité en tant qu'espace de reconnaissance et de revendication pour les membres d'un même *jati* ou *varna*. Dans le passé, c'est le système vertical qui prédominait; aujourd'hui, c'est l'identité commune au sein du groupe qui est centrale en tant que base permettant de mener des actions politiques. Une grande majorité des membres de ces différents groupes, ne voulant pas d'un retour au système des castes, font tout pour s'éloigner des occupations traditionnelles dans lesquelles leur vie a été autrefois circonscrite : les *yadavs*, par exemple, ne veulent pas être limités à l'élevage, ni les *jats* à l'agriculture, ni les brahmanes aux fonctions rituelles dans les temples. Ils sont néanmoins loyaux à leur identité respective, laquelle devient un levier pour leurs revendications.

Même si l'idée de caste ne correspond pas à celle de classe sociale – un brahmane, par exemple, pouvant être plus pauvre qu'une personne provenant d'une basse caste et un *dalit* pouvant être millionnaire –, les deux tendent globalement à se recouper sous l'effet de la modernisation de l'Inde.

mêmes populations souhaitent souvent, en grand nombre, accéder à une vie meilleure dont le symbole est l'Occident pendant qu'une bonne partie de l'élite s'est transformée en ardente défenderesse du retour aux traditions culturelles, artistiques et philosophiques de leur pays. Le rouet de Gandhi ne fait plus partie, depuis longtemps, de l'imaginaire des villageois qui revendiquent désormais leur part de la richesse collective du pays; la dignité de la pauvreté chantée par le Mahatma est peut-être encore une composante du style de vie dans les villages, mais cette dignité est de moins en moins canonisée par les fermiers qui ont été acculés au suicide après avoir perdu leurs terres. À travers toute l'Inde, des jeunes urbains de classe moyenne rêvent de travailler dans des entreprises multinationales pendant que les jeunes des bidonvilles savent qu'un tel travail ne leur sera, le voudraient-ils, jamais accessible.

Notre grand défi consiste à « remettre au travail » dans l'Inde d'aujourd'hui nos anciennes traditions de pensée et à les ajuster aux situations neuves qui se posent.

G. B. : Comment le nationalisme hindou (*hindutva*) menace-t-il la sécularité de l'État indien? Pourquoi certains partis politiques ont-ils recours au religieux pour faire avancer leur idéologie?

A. N. : Les études montrent que le nationalisme hindou est largement responsable de la destruction de la mosquée Babri Masjid d'Ayodhya, des pogroms antimusulmans qui ont eu lieu au Gujarat, au Rajasthan et dans le nord de l'Inde et, plus largement, du recours massif au discours religieux lors des récentes campagnes électorales. La « vague safran » a certes été poussée par les leaders du Bharatiya Janata Party (BJP), mais il faut reconnaître que de nombreux autres groupes, religieux et politiques, sont aussi les promoteurs de l'idéologie de l'*hindutva* qui inspire tous les mouvements nationalistes hindous (voir l'article de Mathieu Boisvert, p. 17). Pour comprendre l'utilisation que les leaders politiques font du religieux, il faut examiner non seulement les dérives du processus de sécularisation de la société indienne, mais interroger également les processus qui conduisent certains groupes de citoyens à adhérer, sur les plans psychologique, social et culturel, à l'idéologie de l'*hindutva*.

Pour de nombreux chercheurs, le nationalisme hindou est la réponse apportée par des Indiens occidentalisés, urbanisés, de classe moyenne et souvent de caste brahmanique face à un déracinement culturel et psychologique qui provoque en eux anxiété et peur. L'*hindutva* trouve ainsi ses racines dans le sentiment de fragilisation ressenti par des Indiens déculturels des villes, trompés par les promesses de la modernité et abandonnés le long du chemin du progrès alors qu'ils continuent de rêver à la position éminente qu'ils devraient occuper dans la société, à la mesure des 80% d'Indiens de religion hindoue. L'*hindutva* semble ainsi

surgir au cœur d'une tension qui afflige les hindous modernisés incapables de trouver une vraie défense psychologique pour faire face aux peurs venant du marché, de la vie dans les villes et de la modernisation. D'un côté, le nationalisme hindou exprime l'anxiété de citoyens qui veulent grimper les échelons de la société indienne moderne et qui craignent d'être poussés dans les rangs du prolétariat urbain par les classes supérieures; de l'autre, il traduit le désir chez ces mêmes citoyens d'être reconnus en tant que membres de la majorité du pays. Cette tension qu'ils vivent se canalise dans la peur de leurs compatriotes musulmans, même si ceux-ci forment eux-mêmes en Inde des communautés d'artisans en voie de prolétarisation. Ils se trompent de cible.

Paradoxalement, la croissance de l'*hindutva* semble s'être appuyée sur des « hérésies démocratiques » – l'État moderne, le nationalisme et l'identité nationale – qui n'ont pourtant aucune place dans la théologie hindoue. L'*hindutva* représente en effet, dans sa forme populaire dominante, les fondements d'une vision du monde qui associe, paradoxalement, un certain sécularisme à l'idéologie néolibérale. L'entrée de l'Inde dans la mondialisation a provoqué un repositionnement des hindous à l'égard de leur identité religieuse, laquelle s'est transformée, chez plusieurs, en un marqueur qui sert à définir le territoire de la nation. Un tel virage ne pouvait que provoquer discrimination, rivalité, violence religieuse et pogroms, notamment à l'égard des Indiens de religion musulmane. Heureusement, le nationalisme hindou possède des limites territoriales, à savoir les frontières de l'Inde occidentalisée et urbaine. Il a du mal à pénétrer dans l'Inde rurale où l'hindouisme résiste encore et dans les régions où les hindous sont moins portés à projeter leur peur sur les musulmans.

Si l'on veut s'opposer à l'avancée de la « vague safran », les choix sont clairs. Il ne suffit pas de proclamer que l'État doit parler le langage de la sécularité ou de lutter directement contre les diverses formes de nationalisme religieux. La solution me semble plutôt se trouver dans l'alliance à établir avec les forces qui s'opposent au projet néolibéral marginalisant de larges segments de la population. Tout comme l'impérialisme du XIX^e siècle – une autre pathologie du politique – s'est écroulé, l'*hindutva* mourra, bien que cette mort pourrait ne pas être aussi naturelle que dans le cas d'autres idéologies. L'euthanasie à laquelle il faudra recourir fait partie de ce qu'on appelle le politique: il ne suffira sans doute pas de simplement faire appel au respect des droits de l'Homme pour dresser un barrage face à l'énorme vague du fondamentalisme hindou qui pourrait déferler sur tout le pays. L'Inde se devra d'inventer des solutions, pour elle-même. ●