

Université de Montréal

**Étude sociojuridique des représentations de la laïcité indienne et des positionnements
à l'égard de lois différenciées selon l'appartenance religieuse.**

par
Sarah-Émilie Lévesque

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

septembre, 2013

© Sarah-Émilie Lévesque, 2013

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

**Étude sociojuridique des représentations de la laïcité indienne et des positionnements
à l'égard de lois différenciées selon l'appartenance religieuse.**

présenté par :

Sarah-Émilie Lévesque

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....
président-rapporteur

Karine Bates
directrice de recherche

.....
membre du jury

.....
membre du jury

.....
représentant du doyen

Résumé

En 1947, après l'obtention de l'indépendance, l'Inde est devenue une république séculière et démocratique proposant ainsi une nouvelle organisation de la société. Sans faire l'unanimité, des lois familiales différenciées selon l'identité religieuse ainsi que des droits socioéconomiques associés à l'appartenance à un groupe ont été reconnus par l'État. Dans le climat politique des années 90, le *secularism* et les droits de groupe ont été le sujet de débats.

À partir d'une considération du contexte sociohistorique, cette recherche porte sur les manières de se représenter la laïcité indienne et sur ses rapports potentiels avec des lois différenciées selon l'appartenance religieuse. À travers la notion d'égalité, cette recherche explore les droits et les devoirs associés à la juste approche de la diversité religieuse en Inde indépendante. Une attention particulière est accordée à la période contemporaine et aux droits des Indiens musulmans. Dans cette recherche, les représentations juridiques qui se dégagent de l'analyse des débats publics et intellectuels sont mises en parallèle avec les points de vue de dix-sept répondants de la classe moyenne de Kolkata (été 2011).

À travers cette démarche, cette analyse du discours informe sur les conceptions du *secularism* débattues en Inde indépendante et dans la période contemporaine. Parallèlement à un accent mis sur l'amour de la diversité, les droits individuels, les devoirs et l'auto régulation, les droits différenciés pour les musulmans sont, pour la majorité des répondants, rejetés. Deux approches de l'État sont soulevées dans les définitions du *secularism*, une version plus dirigiste et l'autre laissant plus de souveraineté aux groupes.

Mots-Clés : Anthropologie politique et juridique, diversité religieuse, justice sociale, laïcité, droit différencié selon le groupe, Inde, Indien musulman.

Abstract

In 1947, India became a secular democratic republic proposing a new organization of society. Family laws, established according to religious affiliation and affirmative action policies, were recognized by the state without unanimity. In the political climate of the nineties, such secularism and group rights were questioned.

From a socio-historical perspective, this research focuses on the practices & representations of Indian secularism and its potential relationship with laws differentiated by religious affiliation. Based on the notion of equality, the present research explores the rights and obligations associated with the just approach to religious diversity in independent India. Particular attention is given to the contemporary period and to Indian Muslims' group rights. In this research, legal representations that emerge from the analysis of public and intellectual debates are paralleled with the viewpoints of seventeen of Kolkata's middle-class informants (summer 2011).

Using this approach, the discourse analysis informs the reader on the conception of secularism discussed in contemporary, independent India. Recognising the value of diversity, duties and self regulation, the majority of respondents reject differentiated rights for Muslims. Two approaches of the state emerge; one in which the State is more directive and one which provides more autonomy to the group.

Keys words: Political and legal anthropology, religious diversity, social justice, secularism, group law, India, Indian Muslim.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|-------------------------|------|
| Résumé..... | i |
| <i>Abstract</i> | ii |
| Liste des tableaux..... | vi |
| Liste des sigles..... | vii |
| Notes..... | viii |
| Remerciements..... | ix |

INTRODUCTION - Problématique, objectifs et structure du mémoire

| | |
|--|---|
| Objectifs de la recherche..... | 1 |
| Mise en contexte et problématique..... | 1 |
| Plan du mémoire..... | 4 |

CHAPITRE I - Cadre théorique et méthodologie

| | |
|---|-----------|
| 1.1 Cadre théorique..... | 7 |
| 1.1.1 Les agents et leurs discours..... | 7 |
| 1.1.2 Les diverses formes du droit, de la philosophie à l'anthropologie juridique..... | 8 |
| 1.1.3 <i>Secularism</i> : représentations de la justice sociale..... | 10 |
| 1.1.3.a <i>Secularism</i> | 11 |
| 1.1.3.b Représentation sociale..... | 12 |
| 1.1.4 Modernités, traditions et changements sociaux..... | 14 |
| 1.1.5 Droits, devoirs, individus et groupes : une égalité de quoi ? L'Inde et le libéralisme politique « classique »..... | 15 |
| 1.2. Méthodologie..... | 19 |
| 1.2.1 Approche méthodologique..... | 19 |
| 1.2.2 Collecte des données..... | 21 |
| 1.2.2.a Entrevues et observation participante..... | 22 |
| 1.2.2.b Littérature scientifique..... | 24 |
| 1.2.3. Le Site : Kolkata, Bengale-Occidental..... | 25 |
| 1.2.4. Profil des répondants..... | 28 |
| 1.2.4.a Les répondants : professionnels et universitaires de Kolkata..... | 28 |
| 1.2.4.b <i>Bhadraloker</i> et la « nouvelle classe moyenne »..... | 29 |

CHAPITRE II - Développements de la laïcité indienne : entre traditions et modernités.

| | |
|---|-----------|
| Introduction..... | 32 |
| 2.1 La religions, la diversité et l'ordre social dans le contexte indien..... | 33 |
| 2.1.1 L'hindouisme : religions et système social..... | 33 |
| 2.1.1.a Le système de castes..... | 34 |
| 2.1.2 L'Islam en terre indienne et les échanges intercommunautaires..... | 36 |
| 2.1.2.a Les castes chez les musulmans?..... | 37 |
| 2.1.3 Le <i>dharma</i> et la diversité normative..... | 38 |
| 2.2 Vers l'Inde indépendante : revoir l'ordre social..... | 41 |
| 2.2.1 La gestion de la diversité religieuse en Inde coloniale : un aperçu..... | 42 |
| 2.2.2 Développement des nationalismes indiens au XIX ^e -XX ^{es} | 45 |
| 2.2.2.a Les élites..... | 45 |
| 2.2.2.b Les <i>dalit</i> | 49 |
| 2.2.3 M. Gandhi et J. Nehru : dialogues sur l'État et sur la religion..... | 50 |
| 2.3. L'Inde indépendante : négociations et définition juridico-étatique du <i>secularism</i>..... | 55 |
| 2.3.1 L'Assemblée Constituante, le <i>secularism</i> et la différenciation des minorités..... | 56 |
| 2.3.2 La forme constitutionnelle du <i>secularism</i> indien : entre égalité de droit et d'opportunités des individus et des groupes..... | 60 |
| 2.3.2.a Les droits des différents groupes..... | 62 |
| 2.3.3 Lois Personnelles : contours généraux et réformes. | 63 |
| Conclusion..... | 65 |

CHAPITRE III - Définir le *secularism* indien par des origines, des devoirs et des droits.

| | |
|--|-----------|
| Introduction..... | 68 |
| 3.1 La conjoncture des années 80-90 : une mise en contexte..... | 69 |
| 3.1.1 État, régions, revendications et violence. | 69 |
| 3.1.2 Les réformes économiques et ses bénéficiaires..... | 73 |
| 3.1.3 Les débats sur le <i>secularism</i> des années 90 et les Lois Personnelles musulmanes..... | 75 |
| 3.1.4 Le rapport Sachar et la condition des musulmans..... | 77 |
| 3.1.5 Le rapport Mandal et l'élargissement des politiques de discrimination positive..... | 77 |

| | |
|--|------|
| 3.2. Se représenter le <i>secularism</i> : universalité et particularisme | 80 |
| 3.2.1 Entre traditions et réformes..... | 80 |
| 3.2.2 Le <i>secularism</i> et sa pratique s'opposent aux <i>communalism</i> | 86 |
| 3.2.3 Un devoir raisonnable découlant de principes universels..... | 87 |
| 3.2.3.a Le respect des personnes et des religions est un impératif moral et raisonnable..... | 87 |
| 3.2.3.b Éthique universelle et religions..... | 88 |
| 3.3 Le droit individuel de développement socioéconomique et les droits culturels : l'égalité d'opportunités | 93 |
| 3.3.1 Un droit individuel de développement socioéconomique..... | 93 |
| 3.3.2 L'amour de la diversité et les droits culturels..... | 95 |
| 3.4 Le <i>secularism</i> et les droits différenciés selon l'appartenance religieuse | 96 |
| 3.4.1 La conduite du gouvernement souhaité vis-à-vis des réformes des lois familiales musulmanes..... | 97 |
| 3.4.2 La forme des lois civiles conçue comme la plus juste : le Code civil uniforme et l'égalité de droit individuel..... | 103 |
| 3.4.3 La justice distributive et l'appartenance à un groupe : les réservations pour les musulmans..... | 107 |
| Conclusion | 112 |
| CONCLUSION ET RÉFLEXION | 115 |
| BIBLIOGRAPHIE | 123 |
| Annexe 1: « Profil des répondants »..... | i |
| Annexe 2: « Conflits communaux à Ayodhya (1992) »..... | iv |
| Annexe 3: « Le cas Shah Bano (1985-6) »..... | vi |
| Annexe 4: « Conflits communaux en Inde : émeutes et victimes »..... | viii |
| Annexe 5: « Les violences au Gujarat (2002) »..... | ix |
| Annexe 6: « Sommaire des positions des répondants concernant la présence de droits différenciés pour les musulmans »..... | x |

Liste des tableaux

Tableau 1 : « L'approche du gouvernement ou le type de réforme des Lois Personnelles ».

Tableau 2 : « Positions à l'égard de la forme des lois civiles ».

Tableau 3 : « Positions à l'égard des réservations pour les musulmans ».

Liste des sigles

| | |
|-----------------|--|
| <i>AIMMC</i> | <i>All-India Muslim Milli Council</i> |
| <i>AIBMMJ</i> | <i>All-India Backward Muslim Marcha</i> |
| <i>APEEM</i> | <i>Association for Promoting Education and Employment of Muslims</i> |
| <i>BJP</i> | <i>Bharatiya Janata Party</i> (Parti du peuple indien) |
| <i>BSP</i> | <i>Bahujan Samaj Party</i> (Parti de la société majoritaire) |
| <i>CCU</i> | Code civil uniforme |
| <i>CrPC</i> | <i>Criminal Procedure Code</i> (1973). |
| <i>MWA</i> | <i>Muslim women (Right on Dissolussion of divorce) Act</i> (1986). |
| <i>NCBC</i> | <i>National Comission for Backward Classes.</i> |
| <i>NFHS</i> | <i>National Family and Health Survey.</i> |
| <i>OBC</i> | <i>Other Backward Class</i> (Autres classes « arriérées ») |
| <i>SC&T</i> | <i>Scheduled Caste and Tribes</i> (Castes et tribus répertoriées) |
| <i>ICI</i> | <i>Islamic Council of India</i> |
| <i>LP</i> | Lois Personnelles (<i>Personal Law</i>) |
| <i>RSS</i> | <i>Rashtriya Swayamsevak Sangh</i> (Association nationale des bénévoles) |
| <i>VHP</i> | <i>Vishva Hindu Parishad</i> (Conseil hindou mondial) |

Notes

↪ L'anglicisme « *secularism* » fait référence à la version indienne de la laïcité, généralement conçue comme une reconnaissance de la diversité religieuse et une égale bienveillance de l'État envers chacune des religions. Dans ce mémoire, cet anglicisme est employé comme un synonyme de la laïcité. Dans la présente analyse, il n'y a pas d'association du concept de laïcité avec la laïcité française. La différence entre les différents types de laïcité est expliquée dans la section 1.1.3.a.

↪ Selon l'usage, le terme « basse caste » fait référence au *Shudra* et au « hors-caste » (*dalit*) ; « caste supérieure » fait référence aux différents *jati* associés aux *Brahman*, *Ksatriya* et *Vaishya* et « classe arriérée » fait référence à *Other Backward Class*. Cet emploi de qualificatifs hiérarchisant est purement d'usage et ne vise pas à légitimer une quelconque hiérarchie associée au système de castes.

↪ En tant que fédération, l'Inde est un État-nation composé vingt-neuf états¹ ou régions et de sept territoires. « État » avec une majuscule est ainsi employé pour faire référence aux pays, et « état » avec une minuscule pour faire référence aux régions.

↪ La convention consistant à mettre une majuscule au Droit de l'État et une minuscule aux autres formes normatives cohabitant avec le Droit étatique est employée, sans pour autant accorder davantage de légitimité à l'un qu'à l'autre.

↪ Afin d'alléger le texte, selon les conventions de la langue française, le masculin est employé pour faire référence aux hommes et aux femmes, sans pour autant accorder une primauté au masculin.

¹ En juillet 2013, le Telangana (qui était précédemment une partie de l'Andhra Pradesh) est reconnu comme le 29^{iem} état indien.

Remerciements

Je remercie les professeurs et étudiants universitaires de Kolkata. Cette recherche dépend de ceux qui ont accepté de me rencontrer et d'échanger avec moi, sous l'assaut de maladroitement questions. Je suis également redevable à *Ramakrishna Mission* de Golpark qui m'a ouvert ses portes et offert un milieu propice au travail et au dialogue. Je suis tout particulièrement reconnaissante envers les soeurs Rahman qui ont fait leur possible pour faciliter mes recherches et m'ont couverte d'affection.

Certainement, je suis redevable à Mme Karine Bates pour, entre autres, m'avoir toujours encouragée et respectée dans ma démarche. C'est toujours avec plaisir et enrichissement que je profite de votre rigueur d'esprit et de votre sensibilité. Je tiens également à remercier le corps professoral et administratif du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, et ceci avec un égard particulier à Mme André Dufour et à M. Bernard Bernier.

Cette recherche n'aurait pas été possible sans tous ceux, présents ou absents, qui ont cru en moi et m'ont encouragé dans ce cheminement. Je suis reconnaissante à Marie-Pierre Brassat, Marie-Josée Gagnon, Marie-Eve Lévesque, Yves R. Lévesque, Florian Morin, Janita Otis, Nathalie Ricard et Nicolas Rous. Pour finir, je tiens à souligner les dettes principales que j'ai envers les auteurs, les œuvres, les professeurs et les institutions d'enseignement qui ont participé à mon développement intellectuel et ont contribué à donner forme à ma pensée.

INTRODUCTION

Objectifs de la recherche

Ce mémoire propose, à partir des discours recueillis lors d'un travail de terrain à Kolkata en 2011, une analyse des représentations juridiques de la laïcité¹ en Inde moderne et contemporaine. Les objectifs sont donc d'explorer le contexte sociohistorique ayant modelé les conceptions de la laïcité, c'est-à-dire de présenter les antécédents du *secularism*, de définir les conceptions « indiennes » de l'ordre et la manière dont le *secularism* est configuré dans le domaine juridique étatique. Au tournant des années 90, le *secularism* indien a traversé une « crise » qui remet en question ses prémisses. En mettant en parallèle les discours sur la scène intellectuelle et publique et ceux recueillis lors d'une exploration empirique à Kolkata à l'été 2011, l'analyse des représentations du *secularism* répond à deux autres objectifs. D'une part, la recherche explore, au niveau de l'agent, les conceptions de l'égalité, des droits et des devoirs devant encadrer une conduite séculière. D'autre part, elle examine les conduites souhaitées par l'État vis-à-vis des droits et traitements différenciés selon la religion (Islam). En adoptant cette perspective, l'analyse éclaire un décalage potentiel entre les représentations du *secularism* des dix-sept répondants de la classe moyenne de Kolkata, des débats intellectuels et du cadre étatique.

Mise en contexte et problématique

La sécularisation est une tendance universelle du monde moderne, mais les formes de laïcité, de modalité d'accommodement et de gestion de la diversité religieuse au sein d'un État, varient selon les sociétés qui l'incarnent et subissent, tout comme elles, des modifications au cours des années (Béteille 1994 : 561; Taylors 2011; Asad 2003). La laïcité est un processus modelé par le social dans lequel elle est intégrée. Sujet à des réinterprétations, métissages et changements, à un moment et un lieu donnés, le concept de laïcité est associé à des conceptions de l'ordre ainsi qu'à une symbolique, des référents culturels, religieux et historiques qui lui octroient une légitimité. Certaines représentations du *secularism* ont plus

¹ La laïcité est un concept complexe, utilisé différemment par les individus et les groupes. Cette recherche porte seulement sur les représentations juridiques du *secularism* dans le contexte indien et traite tout particulièrement des droits et des devoirs qui lui sont associés. Une attention est accordée aux droits et traitements différenciés selon l'Islam (lois civiles et mesures de discrimination positive).

de force et d'audience, sans pour autant saturer l'espace du sens. Les représentations sociales sont fluides et contestables à différents niveaux. Les interactions, historiquement construites, de différentes sphères du social influent sur les perceptions et l'action des agents sociaux (Bourdieu 1972). Le Droit étatique, « sphère semi-autonome », est influencé par d'autres sphères du social et d'autres conceptions du juste (Moore 1973 : 1978). Droits et lois sont construits et interprétés, plus ou moins appliqués, d'une accessibilité variable, influencés par les intérêts, les possibilités des agents et différentes manières de concevoir le juste. Vécus à un moment donné, d'« autres droits » ou manières de concevoir le juste, qui ne sont pas nécessairement reconnus à part entière par l'État, sont appliqués. Les représentations juridiques possèdent ainsi un dynamisme, un caractère vivant (Ehrlich 1975).

Toute société étant juridiquement plurielle, la « dominance » de certaines formes et certains sens de la laïcité est lié à la capacité de certaines représentations de se faire entendre, de trouver allégeance parmi les élites politiques et la population. Le *secularism*, en tant que principe de gestion ou d'aménagement de la diversité religieuse au sein d'un État nation, est une représentation juridique. En tant que représentation juridique, le concept de laïcité vise à déterminer des pratiques morales, rationnelles, raisonnables et légitimes. Les représentations juridiques du *secularism* informent sur les différentes formes de neutralité religieuse et sur les manières dont l'État et le citoyen devraient s'accommoder de la diversité religieuse. Actuellement, par exemple au Québec, en France, en Suisse et en Angleterre, certains acteurs sociaux et politiques contestent la place des signes religieux, la présence d'institutions d'enseignement religieux financées par l'État, la présence de lieux de culte, etc. Depuis les années 90, les théories politiques anglo-américaines ont ouvert la porte à la cohabitation des « droits de groupe » avec des principes libéraux (Kymlicka 1998; Seymour 2008). Le multiculturalisme, et maintenant l'interculturalisme, sont devenus des points de référence pour décrire des formes libérales et démocratiques d'accommodement. Parallèlement, diverses formes d'intolérance envers des « ennemis » intérieurs ou extérieurs sont vécues (Anijar 2003). Les appartenances religieuses, les origines, les statuts socioéconomiques, etc. différencient les opportunités des personnes.

L'Asie du Sud possède de longues traditions de droits de groupes et d'accommodements de la diversité (Menski 2003) avec des principes d'égalité et de justice qui précèdent les traditions

libérales. Au moment de l'indépendance de l'Inde (1947), le choix d'institutions démocratiques avec suffrage universel a offert une nouvelle façon de concevoir l'ordre, et un nouveau langage lui est associé. Depuis 1947, l'État a été un agent actif de réformes sociales en abolissant l'intouchabilité, en proscrivant la discrimination selon la caste et en accordant des réservations à certains groupes (discrimination positive). Parallèlement à l'égalité individuelle promue par la Constitution, l'État reconnaît des droits différenciés selon le groupe. Les Indiens musulmans ont ainsi conservé des lois familiales différenciées selon l'appartenance religieuse, les Lois Personnelles (ci-après LP), mais ont été exclus des politiques de réservations nationales. Les lois dites personnelles différencient les droits des personnes selon la religion et le genre dans les domaines du mariage, de l'adoption, de la pension, de l'héritage et du divorce. Tout individu possède ainsi une identité religio-culturelle institutionnalisée, associée aux LP, qui sont administrées par un même système juridique (Mansfield 2005 : 184).

Guidés par des principes d'égalité des chances, certains groupes se sont vus octroyer des droits politiques et économiques. Le principal paradigme des discriminations positives a été la caste et la tribu, jusqu'aux années 90 où les bénéficiaires se sont étendus et diversifiés, mais où, selon V. Verma (2012 : 10-11), les catégories d'identification sont restées liées à l'Hindouisme. Certains états ont adopté des mesures de discrimination positive incluant les minorités religieuses, mais au plan national, les Indiens chrétiens et musulmans n'y ont pas accès. Pour donner suite à diverses mesures gouvernementales d'inclusion des minorités, en 2006, le rapport Sachar, du nom du président de la commission, a souligné que les Indiens musulmans sont sur les divers aspects du développement socioéconomique nettement plus bas que la moyenne nationale. Le rapport a proposé l'inclusion d'un segment des musulmans « défavorisés » aux programmes de réservations à l'échelle nationale.

Les manières de concevoir le *secularism*, liées au nationalisme qui mena à l'indépendance, sont restées centrales au débat sur la citoyenneté et les appartenances religieuses en Inde postcoloniale (Tejani 2007 : 2). Après les réformes des lois civiles hindoues qui ont mené à l'*Hindu Code Bill* (1955-6), dans les années 90, les réformes des lois musulmanes sont devenues sujettes à débats. En réponse au rapport Mandal, au nom de son président, l'élargissement et la continuité de la discrimination positive ont été mis en doute. Ces

négociations sur la capacité de faire justice de droits et traitements différenciés selon le groupe se sont faites dans un contexte caractérisé, entre autres, par la libéralisation de l'économie, par différentes remises en cause de l'État, par l'usage de l'allégeance de caste et de religion à des fins électorales et par la montée d'une identité hindoue intolérante². Les intellectuels, les politiciens et les activistes se sont positionnés, entre autres, par rapport à la forme étatique du *secularism* indien et à la reconnaissance potentielle de droits différenciés selon l'appartenance religieuse.

En tenant compte du contexte sociohistorique, les négociations sur la laïcité indienne sont abordées sur deux niveaux : celui idéal ou souhaité et celui de la pratique étatique. Cette recherche explore comment certaines idées du *secularism* sont construites, reçues et négociées. Quelles sont les représentations de l'ordre associées à la laïcité ? Quels sont les rapports potentiels avec des droits et traitements différenciés selon la religion (Islam) ? La présente recherche retrace ainsi certaines conceptions et pratiques de la gestion de la diversité religieuse en Inde moderne, et examine à travers dix-sept entrevues réalisées à Kolkata, les représentations du *secularism* en matière de droits, de devoirs et de rapports à la religion. Une attention particulière est accordée aux droits de la plus grande minorité religieuse, soient les Indiens musulmans.

Plan du mémoire

Ce mémoire explore certaines manières de concevoir la laïcité, tout en appréhendant cette notion à travers une perspective sociohistorique qui tient compte du contexte indien. Cette recherche contribue, par le biais de l'investigation des représentations du *secularism* en Inde moderne, à la compréhension des particularités de la laïcité indienne ainsi que des écarts ou liens entre différentes conceptions de la justice. L'analyse aborde trois thèmes principaux : (1) les éléments généalogiques du *secularism*, considérés comme une approche de la gestion de la diversité religieuse moderne ayant des racines dans diverses traditions (2) le cadre juridico-étatique du *secularism*, incluant des droits individuels et des droits différenciés par le groupe (3) les positions des répondants et celles articulées lors de débats intellectuels et publics dans les années 90.

² Voir la section 1 du chapitre 3, et les annexes 2, 4 et 5.

Le premier chapitre détermine les bases de la recherche. Le cadre théorique et la méthode, permettant l'analyse de la problématique, sont présentés. La partie théorique traite, tout d'abord, de la manière dont sont conçus, dans cette recherche, les agents sociaux et leurs discours. La conception du droit présentée dans ce mémoire soutient que le droit étatique cohabite avec d'autres manières de concevoir et vivre le juste, ce qui conduit au concept de pluralisme juridique. Les représentations du *secularism* impliquent à la fois des façons de concevoir le juste et des référents qui appartiennent au contexte sociohistorique, présupposant des éléments modernes et traditionnels. Il sera ainsi question de la manière dont sont conçus, dans cette recherche, les notions de tradition et de modernité. Du point de vue de l'État démocratique libéral, le concept de justice sociale est guidé par des principes d'égalité qui se traduisent par une certaine distribution des droits, des opportunités et des ressources (Verma 2012 : 6; Ahmad 2003 : 28). Considérant que l'Inde est un État-nation démocratique et que les représentations du *secularism* incluent des manières de concevoir les devoirs et l'égalité du droit et d'opportunités, ces éléments seront présentés dans la dernière partie du cadre théorique.

Une fois le cadre théorique exposé, il sera question de l'approche méthodologique. Les modalités de collectes des données, qui consistent en une revue de la littérature scientifique ainsi que des méthodes propres à l'anthropologie, seront présentées. Un aperçu du lieu de la recherche empirique à Kolkata ainsi qu'une description du profil socioéconomique des répondants termineront ce chapitre. Le second chapitre tient compte du parcours historique de l'Inde moderne et expose certains antécédents du *secularism* : les notions de religion et d'ordre, les négociations ayant mené à l'indépendance, ainsi que le cadre juridico-étatique du *secularism* indien. Considérant que la notion de laïcité implique un positionnement par rapport à la religion, et afin de comprendre ce que la notion de religion implique en Inde, la recherche aborde brièvement l'Hindouisme et l'Islam en terre indienne ainsi que le concept de *dharma*, qui se traduit par droit, devoir et religion. Puis, ouvrant sur l'Inde moderne, la recherche traite brièvement de l'approche des Britanniques à la diversité religieuse et de certains positionnements de l'*intelligentsia* indienne qui ont précédé l'indépendance. Les points de vue de J. Nehru et de M. Gandhi sur la gestion de la diversité religieuse et sur la place de la religion sur la scène publique seront par la suite traités. La troisième sous-section

se concentrera sur la forme juridico-étatique de la laïcité. Un examen des négociations ayant mené à la Constitution, la forme constitutionnelle, puis les réformes apportées aux lois différenciées selon l'appartenance religieuse termineront ce chapitre.

Faisant suite à cette perspective diachronique, le troisième chapitre commence par exposer la conjoncture des années 80-90 durant laquelle la vision du *secularism* adoptée par l'État a été remise en cause. Une fois le contexte abordé, l'analyse portera sur les représentations du *secularism* présentes dans les débats et dans les propos de dix-sept répondants de la classe moyenne supérieure de Kolkata. Il sera tout d'abord question de la dialectique entre universalisme et particularisme ainsi que celle entre éthique et religions, soulevée dans les représentations de la laïcité. En tant que valeurs et lignes directrices du vivre ensemble, le concept de *secularism* se traduit, pour l'individu, par une certaine approche (désirée ou vécue) dans les rapports interpersonnels, mais également par des droits et devoirs reconnus par l'État. Les notions d'égalité, de droits et de devoirs, articulées par les répondants seront, dans un deuxième temps, mises en parallèle aux débats publics et intellectuels. Dans cette perspective, il sera possible de constater comment l'égalité de droit, de respect (considération) et d'opportunité est formulée. À partir des discours des répondants, la troisième section portera sur la présence de droits différenciés selon l'appartenance religieuse dans un État séculier. En situant les dires des répondants dans les débats publics et intellectuels, la recherche traite de l'approche que le gouvernement doit adopter vis-à-vis des LP musulmanes, la forme des lois civiles conçue comme la plus juste, ainsi que de potentielles politiques de discrimination positive pour un segment des musulmans.

CHAPITRE I : CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1 Cadre théorique

Cette recherche vise à cerner les représentations et les pratiques du *secularism* incluant une façon de concevoir le juste et la norme, située dans un contexte sociohistorique. Dans cette recherche, les représentations de la laïcité seront traitées dans leur contexte, impliquant ainsi un décalage potentiel entre la représentation officielle et celle des divers agents sociaux. Ce décalage est, considérant la capacité d'action des agents (agentivité), le lieu de négociation de la définition de la laïcité, et constitue ainsi un aspect de la justice sociale. Définir le *secularism* est une question de justice sociale dans la mesure où il s'agit de définir les bornes de la gestion et de l'accommodement de la diversité : ce qui est, implicitement ou non, accepté et proscrit par les membres de la société et par l'État. Outre l'écart potentiel entre les conceptions officielles et celles des agents sociaux, un écart certain est présent entre, d'une part, les représentations du juste, soit le niveau théorique, et d'autre part, la pratique et l'expérience des agents sociaux. Cette section présente les fondements qui orientent cette recherche. Les éléments qui doivent être pris en compte dans l'analyse, soit la manière dont sont conçus l'agent, le droit, les notions de pluralisme juridique, de représentations sociales, de modernités-traditions et d'égalité, seront traités.

1.1.1 Les agents et leurs discours

P. Bourdieu (1972) a proposé une réflexion sur la capacité d'agir des agents sociaux. La *Théorie de la pratique* rend compte des dynamiques entre personnes et contextes, à la fois structurants et structurés, et possédant à ce titre une part d'indéterminé. Faisant référence à cette dialectique entre les agents et les sphères de l'espace social, lesquels s'influencent mutuellement, P. Bourdieu et L. Wacquant (1992 : 136) ont précisé que « (...) social agents will *actively* determine on the basis of these socially and historically constituted categories of perception and appreciation, the situation that determines them (...) ». Les agents sociaux imbriqués dans le social, utilisant les représentations et concepts disponibles, sont partiellement modelés par la société. Toutefois, dû au caractère partiel de la détermination, ils détiennent un pouvoir d'agir (toujours limité) et peuvent ainsi contribuer à la définition du social, à travers les possibilités ouvertes par cette même société. Ainsi, les personnes sont

influencées par des pratiques et des manières de concevoir une réalité sociale, qui influent sur leur agir et leur façon de se représenter une réalité sociale. La conceptualisation qui en découle implique toutefois des négociations entre différents éléments, laissant ainsi place à des changements et des syncrétismes. L'analyse tient ainsi compte du fait que les représentations du *secularism* ne sont pas homogènes à travers la société, qu'elles sont construites. Situées dans l'espace et dans le temps, ces représentations sont sujettes à des négociations, d'où leur nature dynamique.

Le social, sphère hétérogène, est traversé par divers rapports de pouvoir ou « champ de forces » (Bourdieu 1994; Foucault 1976). Les agents à l'intérieur de ces champs n'ont pas le même pouvoir d'actions ou la même capacité à se faire entendre : certains ont plus de « ressources » que d'autres. Axée sur les représentations du *secularism* chez les répondants, sur les débats intellectuels et publics, sur la version officielle ainsi que sur la pensée des réformateurs ayant contribué à l'indépendance de l'Inde, l'analyse des représentations du *secularism* se concentre sur le positionnement des élites³. Même si aucun discours ne s'impose entièrement, les élites sont dans une position « de pouvoir » puisqu'elles sont généralement plus en mesure de se faire entendre et d'influencer l'agir des membres de la société (Foucault 1976). P. Bourdieu (1994 : 129) a défini la *doxa*, comme un ensemble d'opinions, équivalant aux points de vue particuliers des « dominants », qui généralement se présentent et s'imposent comme la position acceptée, rationnelle, universelle, naturelle ou légitime. Dans cette perspective, l'analyse éclaire les *doxa* ou les représentations « dominantes » du *secularism*, mais ne traitera pas des représentations des autres agents sociaux composant la majorité de la société.

1.1.2 Les diverses formes du droit, de la philosophie à l'anthropologie juridique

Soulignant l'écart entre les représentations étatiques et le sens de la justice, J. Derrida (2005) a proposé un processus de déconstruction où la vérité et la justice ne peuvent pas être considérées acquises. Le travail de déconstruction détruit les hiérarchies de la pensée où l'un des termes est surévalué par rapport à l'autre, telles culture-nature, modernité-tradition,

³ Dans le cadre d'autres recherches, il serait intéressant de prendre en considération les dires et le vécu de personnes ayant différents statuts socioéconomiques dans un même environnement social (quartier, village). Une telle démarche informerait sur les influences du contexte social sur les opportunités offertes, les expériences et les conceptions du droit.

laïcité-religion, présence-absence, etc. J. Derrida (2005 : 37-8), dans la conférence « Du droit à la justice », a exposé le caractère dynamique à la justice en situant la déconstruction « dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit ». Il poursuit :

Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaire de la justice, c'est-à-dire de moments où la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle (Derrida 2005 : 37-8).

Il apparaît ainsi y avoir une distance entre d'un côté les représentations de l'ordre et du Droit et de l'autre côté, le sens et l'expérience de la justice des agents. La légitimité du Droit n'est pas nécessairement remise en question, mais elle doit être critiquée ou observée dans sa capacité de faire justice. Du Droit à la justice, le regard sur l'agent devient central. Une analyse du discours sur le *secularism* permet de rendre compte de cet écart entre les versions officielles du *secularism* et celles qui sont articulées par les agents sociaux, et ceci, tout en soulevant le caractère pluriel du droit.

Les idées d'ordre, de justice, de normativité, « (...) se rapportent à quelque chose qui doit être ou à ce que l'on doit faire ». Ils visent à réguler nos rapports sociaux (Nadeau 2007 : 23-26). Au niveau des agents, ceux-ci expérimentent le droit comme une composition de morale, de devoirs, de normes sociales, de lois étatiques, de lois religieuses ou coutumières. Les droits, d'une accessibilité variable, exposent ainsi leurs caractères pluriels. Dans cette perspective, le droit est ce qui traite du juste et de l'injuste et englobe diverses manières de concevoir l'ordre, la cohésion sociale, de résoudre ou d'éviter les conflits, etc., qui dépassent et englobent les lois étatiques (Bates 2006). Différents systèmes de régulation et d'ordre cohabitent dans toutes les sociétés. Cette pluralité est constatable, à différents niveaux, à l'intérieur et à l'extérieur du système juridique étatique. Le Droit étatique exemplifie des formes de pluralisme juridique étant constatables par la reconnaissance et le métissage de diverses sources de lois et par la pratique du Droit. Le Droit étatique quotidiennement interprété par les juges exemplifie son caractère pluriel et vivant. (Griffith 1986). Contrairement aux principes de l'État moderne, qui voit dans les formes de contrôle social

étatique les seules qui sont légitimes (centrisme juridique), le Droit ne peut pas saturer l'espace du juste ou s'imposer complètement (Chiba 1986; Merry 1988; Moore 1973, 1978).

Le concept de « pluralisme juridique » reconnaît donc que « more legal systems coexist in the same social field » (Merry 1988 : 870). Selon M. Chiba (1986), le pluralisme juridique repose à la fois sur les « lois officielles » (les lois étatiques) et les lois des gens (« les lois non officielles ») partiellement ou non reconnues par l'État. E. Ehrlich (1936), pionnier dans la conceptualisation du pluralisme juridique, a défini le droit comme quelque chose de vivant. Le « droit vivant » est un droit qui n'est pas figé et monopolisé par l'État. Le droit, auquel on reconnaît un caractère dynamique, est ainsi une question d'ordre se maintenant par la société (Ehrlich 1975 : 25). À l'exception de concepts tels « living law » d'E. Ehrlich (1936) et « social law » de G. Gurvitch (1947), l'étude des ordres normatifs non étatiques — dans des situations ne visant pas à étudier les rapports entre les traditions juridiques coloniales et endogènes — a été, en anthropologie, négligée jusque dans les années 70 (Merry 1988 : 873).

Normes, valeurs, coutumes, lois et Droit ne s'opposent pas et peuvent être conçus comme appartenant tous au même domaine du droit. Dans cette présente recherche, la notion de droit inclura le Droit étatique et « l'autre droit », c'est-à-dire l'ensemble des manières de concevoir l'ordre, et les justes rapports entre les personnes qui ne sont pas reconnus par l'État. Parallèlement à la forme étatique du *secularism*, il sera question des conceptions de l'ordre et de la juste gestion de la diversité religieuse conçue par des agents. En accordant une attention particulière à la manière dont, dans la période contemporaine, les représentations du *secularism* sont articulées (chapitre trois), cette recherche éclaire un décalage potentiel entre justice et Droit tout en exposant, au niveau de l'agent, un visage du pluralisme juridique.

1.1.3 *Secularism* : représentations de la justice sociale

Toute société est caractérisée par un pluralisme axiologique, c'est-à-dire la cohabitation de différents régimes de valeurs et de différentes normes institutionnalisées ou non associées à ces valeurs (Weinstock 2002). Un des objectifs de l'anthropologie sociale est, selon A. Béteille (1986 : 121) « *to study ideas and values in their concrete social setting, to take into account, in the language of Durkheim, both collective representations and social morphology and to relate them to each*

other ». Soutenue ou contestée, la notion de *secularism* est une représentation de la justice sociale qui réfère à une attitude de l'agent vis-à-vis de ses pairs, ainsi qu'à une certaine conduite de l'État par rapport aux citoyens. Le *secularism* implique ainsi des valeurs qui peuvent être traduites sous forme de droits et de devoirs. Considérant que cette recherche porte sur la laïcité indienne du point de vue de sa forme juridique officielle et de ses représentations publiques et intellectuelles, il apparaît nécessaire de clarifier la notion de « *secularism* » et de « représentation sociale ».

1.1.3.a *Secularism*

La laïcité, en tant que principe de gestion et d'accommodement de la diversité religieuse associé à la modernité, est une conception de l'ordre qui inclut des principes et des valeurs qui se traduisent par des droits et des devoirs, visant à conduire l'action humaine. Les rapports sociaux, même s'ils ne sont jamais identiques aux principes, obéissent, au moins en partie, à divers droits. En tant que représentation sociale, au niveau des agents, la notion de *secularism* est un idéal d'ordre social qui inclut deux types de rapports. Le *secularism* se traduit par une certaine attitude ou responsabilité de l'agent dans ses relations avec ses concitoyens ainsi qu'une attitude de l'État envers les citoyens (gestion de la diversité religieuse). Il leur concède ainsi des droits et leur impose certaines limitations.

Le *secularism* est une question de justice sociale, c'est-à-dire un concept permettant de définir des comportements justes et injustes. Les différentes traditions religieuses proposent certaines conceptions de la personne, de la société et du monde, qui visent à guider nos actions et participent ainsi aux représentations de la justice. Du point de vue de l'idéal, les représentations du *secularism* entretiennent des liens avec les traditions religieuses. Ils sont tous deux sources d'une certaine éthique et conduite de l'homme juste. Dans le contexte français, A. de Tocqueville a qualifié la laïcité de « religion étrange », tandis que J.-J. Rousseau de « religion civile » (Baber 2006 : 45, 48). La religion et le *secularism*, en tant qu'instances d'ordonnancement, sont intrinsèquement liés et se soutiennent mutuellement. Le *secularism* apparaît donc aux croisées du politique, du droit et du religieux.

L'accommodement de la diversité religieuse prend différentes configurations dans les relations interpersonnelles et dans sa forme étatique (pluralisme juridique). Au plan constitutionnel, il existe trois paradigmes de gestion de la religion par l'État (Mahmood 2008; Sen 2010). Selon la catégorisation de T. Mahmood (2008), le premier modèle reconnaît une religion étatique ayant une position privilégiée. À l'exception de la France avec sa politique sur la *laïcité*⁴, ce type de relation entre religion et État est généralement appliqué en Europe⁵. La présence d'une religion privilégiée peut être accompagnée de la reconnaissance de la liberté de religion et des droits des minorités religieuses (Mahmood 2008 : 4-6). Dans la deuxième option, l'État ne reconnaît pas de religion officielle et ne s'octroie pas de rôles à jouer par rapport aux affaires religieuses⁶. Tout comme dans le deuxième modèle, dans le troisième, aucune religion officielle n'est adoptée, mais l'État se donne le droit d'intervenir dans les affaires religieuses. Selon T. Mahmood (2008 : 7), l'exemple le plus évident de ce modèle est la République d'Inde. Singapour s'inscrit aussi dans ce modèle. Dans cette recherche, la forme étatique du *secularism* indien et les droits et les traitements qui sont reconnus selon l'identité religieuse seront mis en parallèle aux représentations de la laïcité qui se dégage de l'analyse du discours des dix-sept répondants.

1.1.3.b Représentation sociale

S. Moscovici (1961), en psychologie sociale, a réintroduit un concept oublié d'E. Durkheim (1898), soit la notion de représentation sociale. La représentation sociale est définie comme un « système de valeurs, d'idées et de pratiques » qui établissent un ordre et facilitent la communication en les dotant d'un « code » classifiant de « multiples aspects de leur monde et de leur histoire collective » (Moscovici 1973 : xiii). Pour D. Jodelet (1984 : 36), la représentation sociale est un savoir du sens commun, une manière d'appréhender le réel, « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée (...) concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ». Dans cette perspective, les

⁴ La laïcité française est associée à des mesures d'assimilation et à une quête d'uniformité dans la sphère publique où l'État parraine une « religion civile ». Ainsi, l'intégration implique de renoncer à manifester publiquement son identité religio-culturelle (Jaffrelot 2011 : 3-4 ; Sen 2010 : xix).

⁵ L'Angleterre reconnaît la place particulière de l'Église anglicane, l'Espagne accorde une préférence à l'Église catholique, etc. (Sen 2010 : xvii, xix). Ce modèle caractérise également le Pakistan, le Sri Lanka et l'Afghanistan, etc.

⁶ La République de Chine, le Japon et l'Afrique du Sud se situent dans cette catégorie de relation entre les religions et l'État.

représentations sociales participent à la démarcation et à la consolidation du groupe et sont ainsi reliées à des aspects propres à une société.

La théorie des représentations sociales avance qu'il n'y a pas de discontinuité complète entre l'univers extérieur, les faits et les personnes. Les concepts et les faits n'existent pas de manière autonome. Toujours perçus, ils appartiennent à un univers de sens propre à un groupe. J.-C. Abric (1994 : 12) a ainsi mentionné que toute réalité est représentée, appropriée par les personnes, « intégrée dans son système de valeurs dépendant de son histoire et du contexte social et idéologique qui l'environne ». Des éléments sociaux et contingents influent sur les représentations sociales, toujours contextualisées. Ces représentations, conçues comme des organisations signifiantes, des systèmes d'interprétations de la réalité, influent sur les actions et les relations sociales.

Le sens d'une réalité sociale n'est pas nécessairement fidèle à son origine. Le signifiant n'est pas immuablement lié à son signifié (Barthes 1984). Associé à un mot se tisse une toile, historiquement construite, de signifiés. Les représentations sociales, sans jamais être totalement populistes ou élitistes, se dessinent, en un moment donné, dans une dialectique entre les divers rapports de force d'une société. Différentes représentations et conceptions de l'ordre traversent la société, certaines priment, d'autres s'évanouissent. Des rapports de force socialement construits influent sur la capacité d'agir, mais également sur la façon de concevoir une réalité sociale (Foucault 1976). Toujours intégrés dans un univers social qui nous influence, c'est à travers des négociations et des luttes que les différents agents, possédant différents intérêts et points de vue, sont en mesure d'influencer l'espace social (Bourdieu 1994; Foucault 1976).

Le but de cette étude est d'explorer les représentations du *secularism* indien et leurs rapports avec des droits différenciés pour des musulmans, en dressant des liens entre les conceptions officielles, publiques et celles qui émergent des membres de la classe moyenne de Kolkata. Le *secularism*, en tant que représentation de l'ordre, sera traité à travers les manières d'articuler les droits et les devoirs, l'égalité, l'universalité et les référents religio-culturels (chapitre trois). Considérant que ces représentations de l'ordre sont modelées par des traditions et des

manières d’appréhender la modernité, l’expérience indienne de la gestion de la diversité religieuse et le concept clé de *dharma* seront traités dans le deuxième chapitre.

1.1.4 Modernités, traditions et changements sociaux

Les notions de modernité et de tradition, aussi floues et diverses qu’elles soient, englobent un ensemble de phénomènes se distinguant par une certaine sensibilité, une façon de concevoir l’homme et son rôle dans la société (Asad 2003 : 12-3). La volonté de reléguer à la sphère privée la religion et la substitution d’institutions (d’enseignement, de santé, etc.) chapeautées par une religion par des institutions séculières constituent des caractéristiques distinctives de la modernité. Malgré des changements majeurs (l’industrialisation, la bureaucratisation, la démocratisation, la diffusion de l’information et la standardisation de l’éducation) qui sont des éléments distinctifs de la modernisation d’une société, ces institutions modernes ne font pas *tabula rasa*. Elles sont, en partie, construites à partir de la réinterprétation de diverses traditions. Ainsi, le *secularism*, qui est considéré comme un principe de la modernité, tire ses origines dans les traditions des diverses sociétés qui l’ont mis en avant.

Les notions de tradition et modernité sont flexibles : elles ne s’opposent pas et possèdent une certaine continuité. Dans le domaine des représentations et des discours, les traditions⁷ peuvent être envisagées comme « un ordre (...) justifié par référence au passé, et qui assure la défense de cet ordre contre l’œuvre des forces de contestation radicale et de changement » (Balandier 1971 : 105). À l’inverse, la modernité⁸ associée à l’idée de changement, propose un ordre futur, à atteindre. La modernité prétend faire table rase, et ceci, sans jamais complètement y arriver (Balandier 1988).

Les traditions ne sont pas une simple reproduction. Elles sont porteuses d’un dynamisme et donc de changement. R. Thapar (1987 : 8) a mentionné, au sujet de l’historicité des traditions, que « what we regard as tradition may well turn out to be our contemporary requirements fashioned by the way we wish to interpret the past ». Les traditions maintiennent un passé actualisable et sont donc en constante redéfinition. Les traditions, créées par l’action,

⁷ G. Balandier (1988 : 38) a distingué trois types de traditionalisme : le fondamental, le formel et le pseudotraditionalisme.

⁸ Pour une étude de la notion de modernité dans les sciences sociales, voir D. Martuccelli (1999).

l'imagination et la réflexion, se lient à de nombreuses idées et institutions qui changent plus ou moins profondément à travers le temps (Saberwal et Varma 2005 :1). Les traditions sont ainsi flexibles, modifiées par l'expérience des membres de la société. Une dialectique et des influences mutuelles sont entretenues entre l'expérience où l'agir, les idées et les institutions où l'on peut situer les traditions (Saberwal et Varma 2005 :5).

Toute tradition est intrinsèquement hétérogène, influencée par d'autres idées, représentations, expériences et institutions en constantes modifications (Saberwal et Varma 2005 :9). Le Droit a souvent été traité comme une entité fixe et un champ distinct des sciences sociales (Menski 2003 : 10). À partir du concept de « semi-autonomous social field », S. Moore (1973, 1978) a proposé de concevoir la société comme traversée par des « champs », des dynamiques ou processus de génération et d'observance de normes, en lien avec les autres sphères du social (économie, politique, etc.) et pouvant se superposer (Moore 1973, 1978). Rendant compte de la complexité sociale, l'influence du contexte et des changements sociaux sur les traditions juridiques est reconnue. C'est dans cette perspective non dichotomique que seront utilisées les notions de modernité et de tradition. Dans les discours des répondants, une attention particulière sera accordée aux liens entre le *secularism* et les traditions indiennes, tous deux valorisant des représentations de l'ordre et des comportements justes.

1.1.5 Droits, devoirs, individus et groupes : une égalité de quoi? L'Inde et le libéralisme politique « classique »

La laïcité, en tant que conception de la justice dans un État moderne, s'exprime généralement par la reconnaissance de droits aux individus et aux groupes, et se traduit en législations. D. Hodgson (2003) a démontré que, coïncidant avec l'émergence des démocraties libérales en Occident, le principe de devoir a décliné et a été dépassé par le principe de droit individuel. Malgré ces réminiscences, le principe de devoir, occupant une position prééminente dans la philosophie et la jurisprudence occidentales, a récemment été associé à une obligation morale à l'extérieur de la sphère juridique étatique. En tant qu'État-nation libéral, la Constitution indienne, malgré la mention de devoirs fondamentaux⁹, met l'accent sur les droits tout particulièrement des personnes et des groupes. Malgré le cadre juridique étatique, W.

⁹ L'amendement 42 de la Constitution de 1976 reconnaît dix devoirs fondamentaux, puis l'amendement 86 de 2002 en reconnaît un de plus.

Menski (2003 : 216) a mentionné que l'Inde continue d'être une société « duty-oriented » plutôt qu'une société « right-oriented ». Dans cette perspective, en portant une attention particulière au sujet de l'égalité dans les représentations du *secularism*, l'analyse inclura les droits et les devoirs d'une éthique séculière.

L. Dumont (1966), qui dans sa vision globale a distingué l'Occident moderne, caractérisé par l'individualisme et l'égalité, à la hiérarchie et l'holisme de l'Inde, semble négliger que les traditions indiennes ont également une conception de l'individu et de l'égalité (Béteille 1986). En choisissant d'être un État-nation libéral, l'Inde a, grâce à sa Constitution, reconnu une place prépondérante à l'égalité et à l'individu. Toutefois, la valeur accordée à l'individu, à l'égalité et à l'universalisme ne se réduit pas uniquement au cadre libéral et trouve des racines dans diverses traditions s'étant développées sur le territoire indien¹⁰. L'Inde a été influencée par les traditions libérales, mais également par des traditions indiennes (Bouddhisme, Bhakti, Jaïnisme, etc.) qui ont critiqué les principes hiérarchiques, ont reconnu l'individu et ont proposé diverses conceptions de l'égalité (Sen 2007 : 30).

L'égalité est un concept qui peut avoir plusieurs sens. Au courant des trente dernières années, le rapport entre l'égalité et la justice a été l'un des plus débattu (Nadeau 2007 : 43). Dans un article intitulé « Égalité de quoi ? », A. Sen (1992) a soulevé une question centrale qui demande de cibler le sujet ou le type d'égalité. Il apparaît ainsi que promouvoir l'égalité dans un domaine n'implique pas sa présence dans les autres domaines¹¹. L'égalité prend ainsi différentes formes selon les auteurs et les théories de la justice qui la supportent. Les négociations portant sur le *secularism* incorporent différentes valeurs et théories en compétition. Trois conceptions de l'égalité, liées aux représentations du *secularism*, seront considérées dans cette recherche : l'égalité de droit, l'égalité de considération (ou respect)¹² et l'égalité d'opportunités¹³. Un aperçu de ces trois conceptions de l'égalité est ici présenté.

¹⁰ À titre d'exemple, A. Mukhopadhyay (2005) dans son analyse des réinterprétations du *Ramayana* dans la culture populaire du Bengale a relaté qu'environ deux siècles avant la présence britannique en Inde, soit au XIV^e s., l'on accordait une importance à l'individu et à son égal devoir d'adopter une conduite éthique.

¹¹ À titre d'exemple, mettre en avant l'égalité économique entre les agents n'implique pas nécessairement l'égalité de genre.

¹² L'égalité de considération ou de respect fait référence au concept flou et polysémique d'égalité sociale. Dans cette perspective, il faut considérer à égalité les personnes dans la mesure où il est admis qu'elles sont moralement égales. Autrement dit, chacun mérite un respect égal et doit considérer les autres avec un respect

Dans le cadre des théories de la justice portant sur l'État-nation démocratique et libéral, la valeur de considération égale (respect égal) des intérêts des membres de la société est valorisée. R. Dworkin (2000 : 1) a affirmé que tout gouvernement doit manifester une égalité de considération pour chacun de ses citoyens. L'égalité de considération peut se manifester par la reconnaissance d'une égalité de droit, mais également par un droit différencié par le groupe¹⁴. Dans son élaboration d'une *Théorie de la Justice*, J. Rawls (2009 : 546) a soutenu que la considération égale ne suffit pas en elle-même pour être juste. La procédure doit également être *en soi équitable* (2009 : 45). Cet accent mis sur la procédure juste supportée, entre autres, par J. Habermas (1997) et P. Chatterjee (2011), a été un aspect, non négligeable, soulevé par les répondants. Cet aspect procédural de la justice est principalement centré sur la conduite de l'agent et la méthode afin d'arriver à un résultat juste.

Avec des principes de considération égale, l'État peut adopter deux attitudes vis-à-vis des réformes sociales, une vision plus directive ou autoritaire (les réformes « de l'extérieur », imposées par l'État) ou une vision qui reconnaît plus d'autonomie aux groupes par rapport aux réformes (dites aussi « sans imposition », ou les réformes à partir « de l'intérieur » des groupes). L'égalité de considération peut également se traduire par des traitements identiques pour chaque sujet de droit ou par des traitements qui ne sont pas nécessairement, dans toutes les circonstances et pour chacun, identiques. Ainsi, les principes de considération égale, à lesquels sont associé le *secularism*, sont abordés (1) au plan interpersonnel (2) dans les interventions de l'État (3) dans la forme de droit qu'il implique (individuel et différencié par le groupe).

La conception de la justice libérale « classique » comporte selon J. Rawls (2009 : 103-4) deux conceptions de l'égalité : l'égalité de droit et l'égalité d'opportunités (ou de chance). Refusant

égal. À partir des propos de dix-sept répondants, les formes concrètes que doit prendre cette égalité de respect sont abordées dans le chapitre trois.

¹³ Selon le principe d'opportunité égale ou de chance égale, les opportunités sociales (emploi, éducation, etc.) doivent être ouvertes à tous les citoyens. Le principe d'opportunité égale est non-discriminatoire puisqu'il ne tient pas compte des caractéristiques arbitraires d'une personne (âge, argent, sexe, religion, etc.) dans la distribution des ressources. Autrement dit, deux personnes ayant les mêmes capacités et la même volonté devraient avoir les mêmes perspectives de succès (Rawls 2009). Le principe d'opportunité égale peut impliquer un traitement différencié dans la mesure où les caractéristiques arbitraires de chacune ne sont pas égales, ce qui sera abordé dans la section 2.3.2.

¹⁴ Une personne à un droit différencié par le groupe quand en raison de son appartenance à un groupe elle se voit accorder un droit différent.

l'arbitraire, une conception libérale soutient que tous doivent avoir les mêmes libertés. Afin de respecter ce système de libertés individuelles, on accorde à chacun les mêmes droits et devoirs légaux, reconnaissant ainsi leur égalité devant la loi. Considérant que certaines contingences peuvent être limitées, dans la pensée libérale, la classe sociale ne doit pas influencer l'étendue des libertés d'un individu ou l'accès à ses droits. La redistribution des richesses visera donc les plus défavorisés. Une conception libérale « classique » de la justice implique ainsi une égalité de droit individuel et une volonté de limiter les contingences qui se traduit par un principe d'opportunité égale. Dans la tradition libérale, l'égalité a, entre autres, été associée à la primauté des droits individuels. Ce libéralisme « classique » a été, dans les années 80-90, en Occident, remis en question. Les « communautariens¹⁵ » ont contesté le fait que l'individu soit la seule source de réclamation valide. En réponse, certains libéraux (Kymlicka 1999; Seymour 2008) ont soulevé la possibilité de droit selon le groupe ou différencié par le groupe, parallèle aux droits individuels. Pour d'autres (Vibert 2008), le libéralisme politique est incompatible avec les droits de groupes. Le positionnement de J. Rawls (2009) par rapport aux théories de la justice contemporaine et la critique de A. Sen (1992) à l'utilitarisme ont accordé une attention à la « capacité »; la capacité de l'individu de faire des choix. Considérant que seule la pauvreté a été prise en compte dans la théorie libérale classique, la notion de « capacité » a longtemps été éclipsée par l'importance accordée à la liberté individuelle.

Outre la valorisation de droits individuels, concordant avec un principe d'opportunité égale, l'Inde est l'un des pays ayant la plus longue histoire de quotas et préférences selon l'appartenance à un groupe (Verma 2012 : 9). Selon V. Verma (2012 : 16), l'inclusion des groupes dans un concept de justice sociale se base sur l'idée que l'appartenance à un groupe a, à travers l'histoire, limité les opportunités (capabilités) d'un individu à se développer socioéconomiquement. La compensation ou la réservation visent ainsi à restaurer une balance de pouvoir entre les groupes concernés (Verma 2012 : 16). Considérant que l'appartenance d'une personne à un groupe influence son accès aux opportunités, mais que la fin est l'égalité

¹⁵ En philosophie politique contemporaine nord-américaine, le terme « communautariens » qualifie ceux qui se positionnent à l'égard des prémisses du libéralisme politique. Les « communautariens » contestent ainsi la primauté du juste sur le bien et l'autonomie de l'individu en mettant à l'avant le lien social, l'histoire et les traditions. Même si, en général, on ne se prétend pas « communautariens » dans la mesure où c'est un qualificatif que les autres nous apposent, M. Sandel (1998) et A. MacIntyre (1993) sont souvent reconnus comme tels.

d'opportunités pour la personne, des droits différenciés par le groupe sont acceptés. A. Béteille (1986 : 127-8) a mentionné que l'égalité d'opportunités des individus dans un contexte de compétition peut créer et faire perdurer des disparités ou des inégalités préexistantes. Ainsi, les identités de groupe sont reconnues dans la mesure où elles visent certains changements dans la structure sociale afin de promouvoir davantage des opportunités égales de mobilité sociale. A. Béteille (1986 : 124) a soutenu que malgré certaines tensions, l'égalité d'opportunités individuelles ainsi que la possibilité d'opportunités différenciées pour certains groupes sur la base de l'appartenance à une communauté sont acceptées par la société indienne. À partir d'une analyse du discours sur le *secularism* indien, incluant la position de membres de la classe moyenne à Kolkata, cette affirmation sera, dans l'analyse de cette recherche, questionnée.

1.2. Méthodologie

Cette section définit l'approche méthodologique employée dans cette recherche. Une fois que la démarche générale du mémoire sera abordée, il sera possible de détailler l'approche ethnographique et la recherche dans la littérature scientifique. Le premier volet propose un aperçu des principales sources secondaires employées, c'est-à-dire des sources qui découlent d'une recherche dans la littérature scientifique et qui constituent la base de cette recherche. Le second volet situe les informations qui seront employées dans le troisième chapitre. Il est question des modalités de collectes des données empiriques (entrevues et observation participante), du lieu de la recherche, soit Kolkata, et du profil des répondants.

1.2.1 Approche méthodologique

L'analyse de ce mémoire est centrée sur la forme étatique du *secularism* ainsi que sur les manières, à travers les discours contemporains, dont le *secularism* est représenté et négocié. Les négociations théoriques appartiennent toujours à un contexte. Même si tout travail académique est limité dans l'approfondissement d'une histoire et de processus sociaux complexes et polyphoniques, tout au long de la recherche, une attention particulière leur sera accordée.

Afin de comprendre comment la gestion de la diversité religieuse est construite, reçue et négociée, le deuxième chapitre présente des éléments de la trajectoire historique de la laïcité indienne, conçue comme étant une conception de l'ordre et une modalité de gestion de la diversité religieuse. Les concepts de religion en terre indienne et d'ordre social, ainsi que les façons dont la notion de *secularism* a été mise en lien avec ceux-ci, sont exposés. C'est à travers les travaux d'indianistes, notamment en science des religions et en sociologie, qu'une perspective sur la religion, l'ordre, l'Hindouisme et l'Islam en terre indienne est présentée pour, par la suite, être accompagnée d'un aperçu de l'histoire moderne de la gestion de la diversité religieuse en Inde. Puis, à partir des travaux en sciences sociales et en histoire, l'approche coloniale ainsi que celle de l'*intelligentsia*, dont le positionnement de J. Nehru et M. Gandhi, sont explorées. Ce deuxième chapitre se conclut en exposant la configuration juridique du *secularism* indien, adoptée à la suite de complexes négociations survenues dans la période de l'indépendance.

Une fois que le contexte et les négociations de la définition du *secularism* de l'Inde nouvellement indépendante seront exposés, un bond sera fait dans les années 80-90, où les modalités de gestion de la diversité religieuse ont publiquement été remises en doute dans leur capacité de faire justice (chapitre trois). Le chapitre s'amorce par un aperçu de la conjoncture des années 80-90 qui se caractérisent, entre autres, par différentes remises en cause de l'État, par la libéralisation de l'économie, par la montée des « basses castes », par une perte d'autorité du Congrès et par une forme de nationalisme violent. Considérant que la production discursive est un chemin d'accès vers les représentations sociales (Abric 1994 : 15), à partir des positions des intellectuels repérées dans la littérature scientifique et celles qui ont été recueillies à Kolkata à l'été 2011, une analyse des référents du *secularism*, des conceptions des droits et des devoirs, des interventions souhaitées de l'État et donc des conceptions de l'ordre, est proposée. Une attention particulière est accordée au rapport du *secularism* avec les lois et les traitements différenciés pour les musulmans et de la capacité de ces droits à refléter les idéaux des répondants et des intellectuels en matière de justice sociale.

1.2.2 Collecte des données

Les informations recueillies proviennent de deux sources, soient les entrevues et les sources secondaires. Les conceptions intellectuelles et publiques de la laïcité sont mises en lien avec l'analyse des discours recueillis à Kolkata à l'été 2011. Peu d'études portent sur les représentations du *secularism* à travers une approche anthropologique. Les études sont davantage concentrées sur les débats théoriques intellectuels et publics, mais n'explorent pas leurs résonances dans un milieu social. J'ai voulu rendre compte, le plus possible, de la position de dix-sept répondants de la classe moyenne supérieure de Kolkata. Sans approfondir, la majorité des répondants, soient onze, sont hindous, cinq sont musulmans et une répondante est chrétienne¹⁶. Tous les participants sont citoyens et ont fait des études de deuxième cycle, la grande majorité de troisièmes cycles. Onze d'entre eux (64 %) sont des professeurs universitaires, provenant principalement de diverses disciplines appartenant à la famille des sciences sociales et humaines. Cette diversité ne permet toutefois pas de rendre compte du positionnement de l'ensemble des universitaires dans les débats sur la laïcité. Toutefois, ces universitaires ont tous en commun d'appartenir à la classe moyenne. L'échantillon compte aussi six étudiants de deuxième cycle, appartenant également à la classe moyenne. Les dix-sept répondants habitent à Kolkata et ils ont été sélectionnés parce qu'ils ont une connaissance générale des débats publics sur le *secularism*, qui apparaît sporadiquement dans les médias. Parlant tous l'anglais, le terme *secularism* possède pour eux une certaine résonance et signifie donc quelque chose. Considérer les points de vue de professeurs et d'étudiants universitaires permet d'offrir un regard sur la transmission de la connaissance et des valeurs dans la classe moyenne.

La majorité des répondants, soient onze, ont été contactés par courriel avant mon arrivée en Inde. J'ai pris contact avec les six autres en personne à l'université et à la *Ramakrishna Mission* de Golpark¹⁷, où ils m'ont été recommandés par d'autres répondants. Les informations ont été recueillies grâce aux méthodes propres à l'anthropologie. Elles

¹⁶ Voir l'annexe 1 - Profil des répondants.

¹⁷ La *Ramakrishna Mission Institute of Culture* de Golpark (quartier au sud de Kolkata) a été fondée afin de transmettre la vision de l'hindouisme de Ramakrishna et de son disciple Vivekananda. L'édifice de Golpark est composé de classes, d'une bibliothèque, de salles de concert, d'archives, de chambres pour les religieux et les laïques, d'un département de publication, d'un centre de cultures et religions indiennes, d'une cuisine et d'un jardin. La *Ramakrishna Mission Institute of Culture* accueille des universitaires et des étudiants qui poursuivent des recherches ou qui valorisent l'hindouisme réformé qu'ils proposent.

proviennent principalement de dix-sept entrevues semi-dirigées de trente minutes à deux heures, de conversations informelles et d'observation participante. J'ai adopté une double démarche : tout d'abord, je me suis assurée de réaliser les entrevues, puis j'ai tenté de comprendre davantage en discutant et en participant à des activités de la vie de tous les jours¹⁸. J'apprends le bengali depuis l'hiver 2011. Mon niveau de maîtrise de cette langue est actuellement intermédiaire, alors qu'il était débutant à mon arrivée à Kolkata. Les entrevues et la participation se sont donc déroulées en anglais. La recherche de terrain a été réalisée durant un séjour de onze semaines, de mai 2011 à août 2011.

1.2.2 a Entrevues et observation participante

R. Bernard (1994 : 209) a mentionné que l'entrevue semi-dirigée est la méthode la mieux adaptée dans des situations où le chercheur n'a pas nécessairement la possibilité de rencontrer le répondant plus d'une fois. Je ne connaissais pas l'intérêt ni la disponibilité des répondants, les entrevues semi-structurées m'ont ainsi semblé la meilleure option. J'ai réalisé la grande majorité des entrevues seule avec un répondant¹⁹, dans un bureau de l'université de Kolkata. Deux participants ont préféré un endroit public, soit un café. Quatre ont préféré le salon de la *Ramakrishna Mission* de Golpark et trois ont choisi de m'accueillir chez eux. Le lieu et l'heure étaient décidés par téléphone ou courriel. À l'exception de deux cas, les entrevues ont été enregistrées. Le climat était en général ouvert et décontracté. Certains m'informaient de toutes les qualités de leurs familles respectives et de l'ensemble de leurs réalisations, ce qui a provoqué le prolongement des entrevues. La majorité restait, à des détails près, dans le cadre du sujet. En moyenne, une entrevue durait une quarantaine de minutes. À trois occasions, les entretiens se sont échelonnés sur deux à trois rencontres.

Selon G. Lapassade (1991 : 48) « le chercheur (...) peut faire état de ses interprétations de la situation. Cela peut inciter les gens à se prononcer sur ces interprétations ». J'ai donc trouvé propice de parler de mes perceptions et de mon amour pour l'Inde afin, entre autres, de créer un climat de confiance et de donner aux participants l'occasion de se positionner. Si l'occasion se présentait, pour une raison d'honnêteté et d'ouverture, je m'engageais dans la

¹⁸ J'ai eu l'occasion de partager des repas, de prendre le thé, de faire des achats, etc. avec des répondants et des Indiens qui logeaient à la *Ramakrishna Mission*.

¹⁹ Deux sœurs ont préféré rester ensemble durant l'entretien.

conversation. Si certains ont argumenté et ont tenté de me faire changer d'idée, un dialogue réussissait tout de même à se créer.

L'observation participante qui part de l'expérience directe du monde social (Lapassade 1991 : 48) est un élément central de la recherche et de la collecte de données en anthropologie. Cette démarche anthropologique met l'accent sur l'immersion et l'intégration du chercheur qui n'est jamais complète. La création de relations personnelles avec les gens vise à favoriser la compréhension de la réalité observée et expérimentée. L'anthropologue a un « devoir » ou une « mission » d'intégration. On s'attend à ce qu'il apprenne la langue, qu'il apprenne à se comporter selon les codes sociaux et culturels, et qu'il puisse ainsi dialoguer et explorer avec davantage de conscience un processus social. La conversation courante ordinaire est ainsi un élément constitutif de l'observation participante (Lapassade 1991 : 45). P. Rock (2001 : 32) a mentionné que l'ethnologue « may have to spend a very considerable time in the field, seeing what happens, doing what the subjects do, reading what... eating... recording... learning and *gaining trust*... ». L'engagement actif de cette technique offre, selon K. Dewalt, B. Dewalt et C. Wayland (1998 : 264) l'avantage d'améliorer la qualité de l'information recueillie, mais également la qualité de l'interprétation des données.

L'observation participante qui demande de « vivre » avec les gens implique davantage de temps que celui de mon séjour à Kolkata le permettait. J'ai toutefois tenté de m'intégrer en tissant des liens d'amitié avec quatre femmes, trois étudiantes musulmanes (Nabeeha, Priya et Moumita²⁰) et une femme au foyer (Devi). Je communique, par courriel et par téléphone, encore régulièrement avec trois d'entre elles, dont deux sœurs. J'ai rencontré les étudiantes à l'université et Devi à la *Ramakrishna Mission*, l'école-monastère-hôtel où nous séjournions. Avec ces trois filles, toutes trois musulmanes, nous sommes sorties entre amies et avons partagé des repas. Nous nous sommes promenées, elles m'ont présenté leurs familles. J'ai grandement apprécié leur disponibilité et leur accueil.

Devi était à Kolkata pour régler des affaires de famille et avait décidé de demeurer à la *Ramakrishna Mission*. Avec elle (et sa grande fille), nous avons dîné et nous avons aussi fait

²⁰ Afin de respecter la confidentialité, les prénoms employés tout au long de cette recherche sont des pseudonymes.

des visites « illégales²¹ » dans la chambre de l'autre. Elle me traduisait, après les repas, ce que les dames bengalis ne voulaient pas que je comprenne : des problèmes de famille, des mariages ratés, des conflits de voisinage... On parlait de nos conjoints, de notre vie. Outre ces amitiés naissantes, durant les repas (deux à trois fois par jour), j'ai discuté avec des professionnels, des professeurs et leurs épouses qui demeuraient temporairement à la *Ramakrishna Mission*. En outre, j'ai rencontré, à plusieurs reprises, trois des professeurs que j'avais interviewés. Les discussions étaient plutôt tournées vers le domaine universitaire, l'histoire de l'Inde, leurs expériences à l'étranger, mon expérience en Inde, nos histoires familiales, nos rapports à la diversité, etc.²².

1.2.2.b Littérature scientifique

Cette section expose les différentes parties de ma recherche, ainsi que les travaux et les principaux auteurs sur lesquels elle se base. Le second chapitre débute avec un aperçu des deux appartenances religieuses les plus présentes en Inde, soient l'Hindouisme et l'Islam. Puis une brève exploration du concept de *dharma* suivra, permettant ainsi de saisir davantage les manières d'appréhender la diversité religieuse et de concevoir l'ordre social. Ces notions de religions et d'ordre sont abordées à partir des travaux sur les traditions juridiques et religieuses indiennes. Cette démarche est inspirée des travaux de l'indianiste P. Hacker (2006), de l'anthropologue O. Herrenschmidt (1977, 1989) et des spécialistes sur les traditions juridiques indiennes, soient D. Davis (2007, 2010) et P. Olivelle (2000, 2004, 2009).

La deuxième section du second chapitre expose certains éléments de la gestion de la diversité durant la période coloniale, puis les positionnements des élites au XIX et XX^e s. Les travaux des historiens, tels R. Guha (1997) et P. Chatterjee (1986) cohabitent avec des analyses sociologiques (Heredia 2005, 2012), de l'histoire des idées (Kaviraj 2005) (Sangari 2002, 2003), et de sciences politiques (Pantham 1995). Le chapitre deux se termine en soulevant les débats ayant modelé la forme étatique actuelle du *secularism* ainsi que ses contours constitutionnels. Une attention particulière est accordée aux droits des minorités religieuses.

²¹ Afin d'avoir un certain contrôle sur les mœurs des locataires, à la *Ramakrishna Mission*, il était interdit de rentrer dans la chambre d'un autre locataire. Les rencontres devaient se faire au salon.

²² Toutefois, l'opération d'urgence que j'ai subie le 13 juin 2011 et la convalescence qui en suivit ont limité nos interactions.

Les travaux d'histoire et de pensée politique, tels ceux de S. Tejani (2007), R. Bajpal (2002, 2011), V. Verma (2012), G. Mahajan (1999, 2005), N. Chandhoke (1999) et de G. Austin (2000, 2001), donnent forme à cette section.

Le troisième chapitre, qui représente le cœur de cette recherche, commence par un aperçu de la conjoncture des années 90 et des débats sur le *secularism* qui y prirent place. Ce chapitre réfère à des auteurs similaires à la section précédente sur les débats constitutionnels. Puis l'exploration de la dialectique entre particularisme et universalisme, articulée par les répondants et les débats publics et intellectuels, constituera la deuxième partie du chapitre. En ce qui a trait aux traditions indiennes ou hindoues du *secularism*, la position des nationalistes hindous sera mise en parallèle avec celle des socioanthropologues T. Madan (2011) et A. Nandy (2011). Toujours à partir des discours des répondants, l'aspect « universel » du *secularism* sera abordé en lien, entre autres, avec la notion de religion et les positionnements de philosophes tels C. Taylor (2011) et R. Bhargava (2000, 2007, 2011).

La troisième et la quatrième partie du troisième chapitre se concentrent sur les points de vue des répondants en ce qui concerne les droits et traitements différenciés pour les musulmans. Tout d'abord, il sera question de diverses approches que le gouvernement doit avoir vis-à-vis des Lois Personnelles (ci-après LP) ainsi que la forme souhaitée des lois civiles. Puis, la question de discriminations positives potentielles pour les musulmans terminera ce chapitre. Ces deux dernières sections se basent sur la littérature scientifique en philosophie et en sciences politiques. Parmi ceux-ci, on retrouvera R. Baird (2001), A. Mohanty (2007), M. Nussbaum (2007), A. Vijapur (1999) et V. Verma (2012).

1.2.3. Le Site : Kolkata, Bengale-Occidental

Tous les participants de la recherche habitent la ville de Kolkata. Cette ville qui est considérée comme un lieu d'intellectuels connaît très peu de violence communale²³. Toutefois, la densité de la population musulmane²⁴ est plus élevée qu'ailleurs au pays. Dans

²³ Les villes indiennes sont reconnues comme un des lieux majeurs de violence interreligieuse (Varshney 2003). En raison de l'immigration économique, elles sont également des lieux de grande diversité.

²⁴ La population de Kolkata est de 4 572 876 habitants. 926 769 (20 %) sont musulmans et 3 552 274 (78 %) sont hindous. En comparaison, dans la population nationale la proportion hindoue est à 80.5 % et celle musulmane est à 13.4 % (*Census of India 2001*).

cette perspective, Kolkata semble un lieu propice afin d'explorer les définitions du *secularism* indien. Ce bref aperçu du site de la recherche vise, malgré ses limites, à éclairer le contexte historique régional ainsi que certaines tendances influençant les idées sur le *secularism*, la pluralité religieuse et les façons de gérer la diversité.

Au Bengale, aux second et troisième siècles de notre ère, le Bouddhisme et le Jaïnisme se sont positionnés par rapport au Brahmanisme. Du VII^e s. au XII^e s., la culture populaire bengalie a été marquée par des courants philosophiques égalitaires, s'opposant à la hiérarchie du brahmanisme, tandis que l'empire Palas et celui Senas l'encourageaient. Un tournant s'est produit au XIII^e s., à la suite de l'invasion turque, apportant des traditions mythiques soufies. Les rois musulmans ont patronné les traditions vernaculaires bengalies, ce qui contraste avec la tradition littéraire qui était principalement en Sanskrit. Puis, aux XV^e-XVII^e s., le mouvement dévotionnel Bhakti, valorisant une égalité spirituelle, a atteint son apogée (Mukhopadhyay 2005 : 104-6).

La position stratégique de Kolkata, à l'est de la rivière Hooghly, lui a fait acquérir une signification particulière dans la période coloniale britannique. Dès l'établissement de l'*East India Company*, le gouvernement britannique y fit commerce. En 1772, les Anglais ont pris le contrôle de la ville qui est devenue la capitale des Indes britanniques jusqu'en 1911, plus ou moins en même temps que l'annulation de la partition²⁵, sur une base religieuse, de 1905 (Baber 2006 : 56). Au milieu du XVIII^e s., une croissance économique, tout particulièrement dans l'industrie du jute et du textile, s'est accompagnée d'une perte de contrôle des entrepreneurs et commerçants indiens au profit des Anglais (Subramaniaman 2001).

Au XIX^e s., Kolkata a été un pilier intellectuel de nationalismes indiens et de la lutte pour l'indépendance. Un petit nombre de Bengalis, une élite (*bhadralok*²⁶), en grande partie hindoue, éduquée à l'anglaise et voyageant à l'étranger, a eu une forte influence sur le développement social, éducationnel et religieux en Inde. R. Roy (1772-1833), I. Vidyasagar (1820-91) S. Vivekananda (1863-1902), A. Ghose (1872-1950), R. Tagore (1861-1941) sont

²⁵ C'est pour donner suite aux pressions d'influents hommes d'affaires hindous que la partition a été annulée.

²⁶ Terme bengali qui fait référence à l'élite éduquée (parlant anglais) et pouvant être traduit par : personnes de bonnes manières ou respectables.

parmi les plus connus. Parallèlement à cette renaissance intellectuelle, au niveau économique, le nouveau système de revenus a permis à l'élite hindoue d'augmenter son influence (Malik 2012 : 229). Entre la fin de la gouverne musulmane et la première partition du Bengale en 1905, les musulmans ont été peu visibles sur la scène sociale, économique et culturelle (Datta 2005 : 140).

Se positionnant par rapport aux Britanniques, l'agitation et la mobilisation publique, concentrée autour du mouvement *Swadeshi* (1903-8) et du mouvement de non-coopération, ont eu une grande influence parmi les hindous et les musulmans du Bengale. Parallèlement à ces mouvements « pacifiques », des clubs ou sociétés révolutionnaires (*akhras*²⁷), regroupant de jeunes éduqués, ont bourgeonné. Or, entre 1943-44, le Bengale a connu une grande famine durant laquelle entre trois et cinq millions de personnes sont décédées, affectant cependant moins violemment les classes supérieures (Datta 2005 : chapitre 6). Cette grave crise a été suivie de déplacements de population, de violences provoquées par l'indépendance (1947) et de la création du Bangladesh (1972).

Après l'indépendance, Kolkata est devenue une ville d'immigration. Depuis les années 70, des développements urbains pour la classe moyenne (*Salt Lake*²⁸) et le métro ont été construits (Datta 2005 : 192-4). Le Bengale-Occidental et Kolkata ont profité des réformes économiques amorcées par le gouvernement central (année 80-90). Il est l'un des états qui bénéficient le plus de la croissance économique indienne²⁹ (Sinha 2007 : 201), ce qui a contribué à la migration massive d'Indiens provenant d'autres régions et des milieux ruraux. Dans les années 2000, le secteur des technologies de l'information, comme dans plusieurs autres villes indiennes, s'est développé. Une jeunesse salariée, principalement éduquée en anglais et pouvant s'adonner au loisir de la consommation, a émergé. Comme ailleurs en Inde, cette nouvelle réalité cohabite avec la difficulté de plusieurs de subvenir à leurs besoins essentiels.

²⁷ En général, les sociétés révolutionnaires se sont caractérisées par des entraînements patriotiques, physiques et militaires ainsi que par des actions terroristes (Datta 2005 : chapitre 6).

²⁸ *Salt Lake* (Bidhannagar) est un quartier haut de gamme, planifié afin d'offrir plusieurs aménagements et installations à la classe moyenne supérieure, dont des centres commerciaux, un parc d'attractions, un hôpital privé réputé et un hôtel cinq étoiles.

²⁹ La croissance économique suivant les réformes des années 90 se concentra dans quelques états, marquant ainsi une inégalité régionale. Le Gujarat, le Maharashtra, le Rajasthan, le Bengale, le Tamil Nadu et le Karnataka ont connu une croissance annuelle beaucoup plus haute que la moyenne nationale (Sinha 2007 : 201). Au sujet de la libéralisation de l'économie, voir le chapitre trois, section un.

De 1977 à 2011, le *Communist Party of India (CPI-M)* est au pouvoir au Bengale. Il a entrepris des réformes dans l'industrie urbaine, dans le secteur rural, et a introduit des politiques visant à rendre l'éducation plus accessible aux pauvres (Scrase et Ganguly-Scarse 2011 :121). En 2011, le *All India Trimamool Congress*, parti de centre droit, avec sa chef Mamata Banerjee, a détrôné le parti communiste.

1.2.4 Profil des répondants

Un des objectifs principaux de cette maîtrise est d'explorer la compréhension qu'ont les répondants du *secularism* : la manière dont ils le représentent et les référents qui lui sont associés. Afin de situer les répondants dans un contexte social, cette section vise à faire un aperçu de leurs profils démographiques et de la notion de « classe moyenne » à laquelle ils peuvent être associés.

1.2.4.a Les répondants : professionnels et universitaires de Kolkata³⁰

Environ autant de femmes que d'hommes ont participé aux entretiens. Six des dix-sept informateurs (35 %) ont entre 40 et 50 ans. Cinq personnes ont moins de 40 ans et cinq autres ont plus de 50 ans. 65 % des répondants sont hindous (pratiquant ou non), 29 % de ceux-ci sont musulmans et une personne est chrétienne (6 %). La distinction de genre ainsi que l'allégeance religieuse représentent assez bien les catégories présentes dans la population indienne en général³¹. Il faut toutefois préciser que parmi les répondants, les catégories de religion étaient plus floues que ce que le recensement indique. À titre d'exemple, deux des répondants se sont considérés à la fois musulman ou hindou qu'athée : Musulman et hindou en raison de l'héritage familial, athée en tant que professeur (marxiste). Quelquefois, il m'a été précisé que la génération de 45 ans et moins n'était pas portée vers la pratique religieuse (*worship*) et avait ainsi une approche « détendue » par rapport à la religion. Autrement dit, à l'exception des pratiques faites avec leurs familles, ils ne pratiquaient pas. Quatre répondants ont affirmé être nés de famille hindoue, mais qu'à l'extérieur de certaines cérémonies familiales, ils ne pratiquaient pas l'Hindouisme. Les hindous rencontrés étaient

³⁰ Voir l'annexe 1 - Profil des répondants.

³¹ Selon le recensement de 2001, au Bengale-Occidental, 72.5 % sont hindous et 25.3 % sont musulmans. En Inde, 13.4 % de la population est musulmane, 80.5 % est hindoue (*Census of India* 2001).

principalement attachés à Kali Durga³² et à la vision réformée de l'Hindouisme proposé par Ramakrishna, Sarada Devi et Vivekananda.

La grande majorité des répondants sont des professeurs universitaires, donc des fonctionnaires de l'État. Leur statut socioéconomique ne représente *pas* l'ensemble de la population³³. À l'exception d'une personne, tous ont complété ou étaient en train de faire des études de deuxième cycle (12 ont des études de troisième cycle). Ils parlent tous anglais. Plus de la moitié des répondants ont suivi leur étude dans des écoles privées et ont voyagé en Inde ou à l'international. En comparaison avec la majorité de la population indienne, les répondants peuvent être associés à ce qui est nommé la classe moyenne. Les professeurs sont tous mariés avec enfants sauf un, célibataire et vivant seul. Outre les données démographiques présentées dans l'annexe un, la caste, la composition de la maisonnée et le quartier de résidences ne sont pas des informations qui ont été explicitement demandées aux répondants³⁴. Dans le cadre des rencontres, j'ai toutefois visité quatre habitations, soient trois appartements (de deux chambres) et une maison. La question de la caste, qui sera abordée en lien avec l'Islam, est un sujet quelque peu épineux ou « mal vu ». La connaissance des noms de famille permet de faire certaines distinctions. Cette démarche ne m'est toutefois pas apparue nécessaire étant donné que c'est l'accent sur l'appartenance à la classe moyenne³⁵, et non à la caste, qui a été le critère de sélection. Néanmoins, trois répondants ont affirmé provenir de castes supérieures (Ajeet, Devi, Naresh), tandis qu'un autre répondant (Pramad) a soutenu que ses parents se sont mariés sans tenir compte des distinctions de castes, ce qui a été fortement désapprouvé par sa famille.

1.2.4.b *Bhadraloker et la « nouvelle classe moyenne »*

Les répondants sont perçus comme faisant partie de la « classe moyenne » indienne, catégorie contestée, difficile à décrire et à circonscrire. La notion de classe moyenne fait

³² Kali, « la noire » est l'un des noms de la Déesse vierge, une divinité associée à l'Hindouisme (Biardeau 1995 : 292).

³³ La population vit à 71, 2 % dans le milieu rural dont 50 % se consacre à l'agriculture. (*Census of India 2001*)

³⁴ Au moment du terrain, la composition de la maisonnée, le lieu de résidence, le salaire et la caste ne m'ont pas semblé avoir d'incidence sur la représentation de la laïcité. Toutefois, dans un terrain plus prolongé et incluant une plus grande diversité de répondants, ces informations personnelles sont pertinentes dans la mesure où elles permettent de catégoriser et de situer les répondants.

³⁵ Outre que d'habiter à Kolkata, les répondants devaient être de la classe moyenne et avoir une certaine connaissance des débats publics. Les professeurs et les universitaires répondaient à ces critères.

référence à des catégories d'emploi, d'éducation, de mobilité sociale, ainsi qu'à certaines sensibilités et pratiques. En Inde, la notion de classe moyenne fait référence à une élite moderne et à la « nouvelle classe moyenne » qui a crû après la libéralisation de l'économie dans les années 80-90. Dans les études sur les origines et la montée, dans les années 90, d'un nationalisme hindou intolérant, C. Jaffrelot (1996) et B. Hansen (1999) ont noté que, contrairement à l'idée communément admise dans les médias, les investigateurs des violences interreligieuses sont des gens provenant de castes « supérieures », éduqués en anglais et professionnels, appartenant donc à cette nouvelle classe moyenne. Malgré la difficulté de délimiter l'appartenance à une classe, l'absence d'homogénéité et la multiplicité des pratiques, H. Donner et G. De Neve (2011 : 4-9) et T. Scrase et R. Ganguly-Scarse (2011 : 118) ont suggéré qu'au niveau des valeurs, l'élite moderne coloniale et postcoloniale prônait davantage une austérité matérielle que la « classe moyenne » associée aux années 80-90. Cette dernière serait plus favorable à la consommation³⁶.

Un autre élément de différenciation entre « la nouvelle » et « l'ancienne » classe moyenne se situe au niveau de sa diversité. A. Béteille (2012 : 45) a mentionné qu'en matière de caste, communauté, éducation, profession et revenu, la « middle class has grown not only in size but also in diversity ». La nouvelle classe moyenne est ainsi plus étendue et diversifiée que « l'ancienne ». En comparaison avec l'élite moderne, qui était principalement composée d'hindous de castes « supérieurs », urbains, ayant une éducation moderne à l'anglaise et qui étaient fonctionnaires, employés de l'État ou professionnels (avocat, médecin, etc.), la « nouvelle » classe moyenne se diversifie au niveau de sa composition, des trajectoires éducatives et professionnelles (Donner et De Neve 2011 : 1-2).

En Bengali, la notion de « classe moyenne » fait partiellement référence au terme *bhadralok*³⁷, même si ce terme semble davantage faire référence à la « vieille » élite éduquée, respectable et austère, qu'à la « nouvelle classe moyenne ». À partir des informations recueillies à l'été 2011 à Kolkata, une distinction entre les nouvelles générations ayant grandi avec l'essor

³⁶ Il a toutefois été explicité que « l'ancienne élite moderne » (ou la « vieille classe moyenne ») et la « nouvelle classe moyenne » ne sont pas des catégories s'opposant et que des aspects de la « nouveauté », ne pouvant être réduits au consumérisme, sont également présents dans la « vieille » forme et vice-versa. Des différences et des continuités entre les deux formes sont ainsi soulevées.

³⁷ Se traduit littéralement par « gens respectables » pouvant être plus ou moins indigents.

des centres commerciaux, dans les années 90, et celles qui sont plus âgées est visible. Malgré les différences individuelles et générationnelles, ainsi que la cohabitation de diverses valeurs chez une même personne, les plus jeunes (20-40 ans) semblaient davantage se représenter à travers les produits de consommation (magasin, *restaurant-minute*, café³⁸, mode occidentale, cinéma et roman états-unien, etc.) que les plus âgés.

Dans ce chapitre, le cadre théorique et méthodologique exposant la base de la recherche a été explicité. Avant de traiter de la position des répondants par rapport aux discours contemporains sur la laïcité indienne, dans le prochain chapitre, le concept indien d'ordre et de religion et les négociations de l'Assemblée Constituante sur la forme juridico-étatique du *secularism* indien seront exposés dans le prochain chapitre.

³⁸ Il est possible d'aller dans des cafés avec l'air conditionné qui offrent des boissons au coût minimum de cent roupies comparé aux quatre à six roupies d'un *chai* (thé) acheté à un kiosque dans la rue.

CHAPITRE II : DÉVELOPPEMENTS DE LA LAÏCITÉ INDIENNE : ENTRE TRADITIONS ET MODERNITÉS

Introduction

La pluralité d'une société se manifeste sur différents plans, entre autres, dans ses productions théoriques, visant à guider l'action humaine, et dans ses manières empiriques de résoudre les différends. Appartenant à un contexte précis et en lien avec d'autres éléments du social, les représentations de l'ordonnement « perméables au fluide historique », ne sont jamais complètement égales à elles-mêmes (Balandier 1984 : 230). Même si le pluralisme juridique ne se limite pas aux sociétés postcoloniales, l'instauration de l'État sur un territoire implique des dynamiques et métissages entre les diverses représentations de l'ordre et modalités de gestion de la diversité. Sans jamais être totalement, l'une ou l'autre, il se dessine un dialogue inévitable entre les représentations de l'ordre dites « traditionnelles » et celles dites « modernes ». Situées, les représentations juridiques, telle la laïcité, sont interreliées avec les autres éléments du social. En tant que conception de l'ordre social, la manière dont on conçoit la laïcité dépend, en partie, de comment la religion est conçue (Béteille 1994 : 561). L'étude des référents et conceptions de la laïcité nécessite ainsi une prise en considération des concepts de religion, de justice et d'ordre social, mais également un aperçu de l'appréhension historique de ces catégories du social.

Ce chapitre se concentre sur certains antécédents des représentations de la laïcité dans le contexte indien. Tout d'abord, il sera question (section 2.1) d'un aperçu de la notion d'Hindouisme et d'Islam en terre indienne, du concept de *dharma*³⁹ et de la gestion de la diversité normative. L'approche des Britanniques à l'égard de la diversité religieuse et certains positionnements de l'*intelligentsia* indienne seront, par la suite, abordés (section 2.2). Ouvrant sur l'Inde moderne et une certaine volonté de changer les conceptions de l'ordre et les relations sociales qui les maintiennent, certains positionnements de J. Nehru et de M. Gandhi sur le *secularism* et la gestion de la diversité suivront. La troisième section

³⁹ Le caractère non linéaire de l'histoire et la complexité du réseau de sens formé autour de la notion de *dharma* (ordre), oblige dans les quelques pages lui étant ici consacrées, de négliger la généalogie du terme et de simplifier quelquefois abusivement. Pour une revue plus complète de la notion de *dharma*, voir P. Olivelle (2009).

(section 2.3) traitera des négociations ayant abouti à la forme juridico-étatique actuelle du *secularism* et à ses conclusions en matière de droits et de traitements différenciés selon l'appartenance religieuse. Une attention particulière est accordée au droit des Indiens musulmans.

2.1 La religion, la diversité et l'ordre dans le contexte indien

2.1.1 L'Hindouisme : religions et système social

Selon les catégories offertes par le recensement, l'Hindouisme est l'identité religieuse de la majorité de la population : 80.5 % de la population est hindoue (*Census of India 2001*⁴⁰). La littérature érudite n'offre pas une définition uniforme de la notion d'Hindouisme ou d'hindou. L'Hindouisme, qui désigne, entre autres, le dernier stade de la religion védique succédant au Brahmanisme, commença à être utilisé vers le début du XIX^e s. Cette appellation définissait un ensemble varié et même d'apparence contradictoire de rites, pratiques et croyances (Boivin 2011 : 67). L'essence de l'Hindouisme, ou ce qui caractérise l'ensemble des communautés hindoues est le sujet de controverses⁴¹. Cherchant une unité dans la diversité, P. Hacker (2006 : 479) a mis l'accent sur les traditions érudites et a affirmé que l'Hindouisme inclut toutes religions ou religiosités de l'Inde qui reconnaissent par leurs pratiques ou leurs dires l'autorité du Véda⁴², discours et textes attribués à la plus vieille des périodes indo-aryennes.

Le terme « Hindouisme » (ou *Hindooism*) a été employé par les missionnaires et les administrateurs britanniques, puis par les élites indiennes (Muesse 2011 : xxiii). Aucune langue vernaculaire indienne ne possédait, avant la présence britannique, un concept impliquant une communauté uniforme et centralisée de croyants (Gopal 2000 : 143). Même si aucun terme indien n'équivaut parfaitement au concept de « religion », ce qui a été nommé « Hindouisme » peut, dans les traditions érudites indiennes, faire référence à *sanatana dharma*,

⁴⁰ Dans cette recherche, les informations proviennent du recensement de 2001 puisque les données du recensement de 2011 ne sont pas encore disponibles.

⁴¹ S. Rosen (2006 : 18) a fourni une liste des principes de la « famille des religions hindoues ».

⁴² Le Bouddhisme et le Jaïnisme ne reconnaissent pas l'autorité des Védas, mais sont, dans certaines lois civiles actuelles, inclus dans la notion d'Hindouisme.

ce qui peut être traduit maladroitement par « religion éternelle ». Nous y reviendrons. Plusieurs hindous se considèrent dévots à une déesse ou un dieu particuliers. L'attachement à une divinité n'exclut pas la vénération d'autres divinités ou saints propres *ou non* à « l'Hindouisme » (Hacker 2006 : 479). De différents points de vue, différentes vérités ou affirmations peuvent être valides ou une seule vérité peut prendre divers visages, adaptés aux contextes et aux hommes. Les religions hindoues ou l'Hindouisme reconnaissent différentes divinités ou les infinies manifestations d'un Dieu. M. Muesse (2011 : 4) a affirmé que l'Hindouisme contient des éléments de monothéisme, de polythéisme, d'animisme, de panthéisme et d'athéisme.

Ce que nous qualifions aujourd'hui par la notion d'Hindouisme englobe, dans la vie de tous les jours, une réalité empirique vaste et flexible. Sans dogme ni Église, incorporant des valeurs et mouvements contradictoires, un nombre incalculable de dieux, etc., l'Hindouisme est présenté comme une collection de religions, de sectes, de pratiques et de caractéristiques. La métaphore du palimpseste est souvent utilisée pour illustrer les traditions religieuses, philosophiques, juridiques et sociales indiennes; une interprétation, manière de voir, même d'apparence contradictoire se greffe aux autres, sans les remplacer ou les nullifier⁴³. Au cours des siècles, ce que nous appelons aujourd'hui l'Hindouisme a su intégrer des groupes, pratiques et dieux qui lui étaient d'abord étrangers *sans que cela remette en cause sa légitimité* (Derrett 1970 : 13; Herrenschildt 1977 : 123-4; Saberwal 2005a : 2). Ce processus d'intégration s'étalant dans le temps a permis aux sociétés indiennes d'inclure une grande diversité qui sous-entend une certaine reconnaissance de la pluralité irréductible et raisonnable.

2.1.1.a Le système de castes

Présentant une conception de l'ordre social, l'Hindouisme est associé aux systèmes de caste⁴⁴. I. Ahmad (1978 : 4) a mentionné quatre caractéristiques des castes : elles sont (1) endogames

⁴³ Largement diffusé, la parabole de l'éléphant et des quatre aveugles illustre, entre autres, cette réalité. En touchant le corps de l'animal, chaque aveugle tente de découvrir ce qui est devant eux. À partir des différentes parties du corps de l'animal chacun à une interprétation différente de ce qu'est l'éléphant.

⁴⁴ Le terme « caste » est d'origine récente et « proviendrait du portugais « casta », qui sert à désigner « ce qui est non mélangé » (Deliège 1993 : 25), ou ce qui est « pur » ou « chaste ». Le système de caste réfère à deux formes d'organisations sociales : les *Varna* (couleurs) et les *jati* (espèces), l'un érudit, l'autre empirique. Les

(2) associées à un métier ou à une spécialisation (3) hiérarchisées, puis (4) elles impliquent des restrictions religieuses sur les relations sociales et sur la commensalité (pureté/impureté). Les castes sont caractérisées par les différences qu'elles ont les unes par rapport aux autres, chacune ayant des caractéristiques, des devoirs, des règles de conduite et des fonctions qui lui sont associés et auxquels chacun doit se conformer afin de perpétuer l'ordre. Selon cette perspective, s'ajuster aux « règles » de son propre *jati*⁴⁵ permet à l'ensemble de fonctionner et d'atteindre ainsi « the highest expression of morality » (Tyler 1973 : 84-85). D. Mandelbaum (1970 : 27) a mentionné que chacun des *jati* n'a de sens que dans l'unité qui les englobe : les droits et les devoirs associés à chacun des *jati* sont généralement interreliés à ceux des autres, et donc à l'ensemble. Cette fameuse interdépendance systémique des *jati*, exemplifiée par le système *jajmani*⁴⁶, est actuellement accompagnée d'une active compétition pour avoir, entre autres, les nouveaux emplois (Deliege 2011 : 47).

À l'indépendance de l'Inde, l'État s'est engagé dans des réformes du système social. L'intouchabilité et la discrimination selon la caste sont devenues illégales. La Constitution propose ainsi une nouvelle façon de concevoir l'ordre. L'État indien mit en avant la non-discrimination et l'égalité morale des personnes comme droit fondamental, tout en reconnaissant de diverses manières le système de castes⁴⁷. Si le lien d'une caste avec un métier, la hiérarchisation et l'idée de pureté et d'impureté du système de castes sont bouleversés par la démocratisation et la modernisation de la société, la caste s'est adaptée aux conditions modernes et continue d'être opérante (Deliege 2011; Béteille 1993). Le mariage « sans mélange » au sein de la même caste demeure la norme dominante, et ceci même si d'autres éléments du statut socioéconomique sont également considérés. Malgré l'augmentation des mariages entre différentes castes, cette pratique demeure rare et

quatre *Varna* (Brahman, Kshatriya, Vaishyas, Sudras) restent au plan théorique et renforcent le système de caste. Ils ne sont, en aucun cas, un groupe d'interaction sociale comme la famille, les *jati*, etc.

⁴⁵ Voir la note 44.

⁴⁶ Les liens d'interdépendance, de coopération des *jati* au sein du village sont particulièrement perceptibles dans le système dit *Jajmani* ou *Jajman*. Dans ce système, chaque *jati* perpétue une occupation qu'elle fait profiter à certains autres, créant ainsi un réseau de prestations et de contre-prestations entre les *jati* se perpétuant à travers les générations (Dumont 1966 : 128). Ce système n'est toutefois pas présent dans tous les villages (Freeman 1977), et a été influencé par les nouvelles conjonctures historiques.

⁴⁷ À titre d'exemple, la Constitution de l'Inde reconnaît juridiquement les castes afin d'équilibrer les inégalités au moyen de la discrimination positive prenant la forme de quotas et de réservations régulant l'accès aux emplois gouvernementaux, à l'admission à l'université et aux sièges législatifs. En outre, dans les lois familiales hindoues, les quatre *Varna* (Brahman, Kshatriya, Vaishya et Shudra) sont mentionnés et reconnus comme des catégories sociales valides.

particulièrement présente chez les gens de castes « supérieures », éduqués en anglais, libéraux et citoyens (Shah 1998 : 11). Dans une certaine mesure, la vision du monde du système de caste persiste malgré les divers changements⁴⁸ et reste tout particulièrement pertinente dans les villages (Béteille 1993 : 447).

2.1.2 L'islam en terre indienne et les échanges intercommunautaires

13.4 % de la population indienne est musulmane, ce qui représente 138,188,240 personnes (*Census of India 2001*)⁴⁹. L'Inde a ainsi la troisième population musulmane la plus grande au monde, après l'Indonésie et le Pakistan. Les Indiens musulmans sont majoritairement sunnites d'école hanafite. Il y a aussi une minorité chiite ainsi qu'une bonne représentation des ordres mythiques (Qadria, Naqshbandia, Chishtia) (Malik 2012 : 111). La *millat*⁵⁰, partout mêlée aux populations locales, n'est pas uniforme sur les plans du statut socioéconomique, de la langue, des traditions, etc. (Gaborieau 2006 : 599). Divers marqueurs de différenciation subdivisent les communautés musulmanes. N'étant en rien homogène, il apparaît difficile de parler d'une communauté sociopolitique (Mondal 2003 : 4892-4893). La présence des musulmans en Inde s'explique par l'activité commerciale (de l'Arabie et des pays arabes), les conversions, la migration de Nizari ou des ismaéliens orientaux au Gujarat (XII^e s.), les invasions turques ou afghanes au XI^e s., et les invasions mogholes (Herrenschidt 1977 : 131-2). L'étiquette « hindou » et « musulman » laisse entendre que nous sommes en présence de deux réalités ou façons de concevoir le monde clairement distinctes ce qui, en Inde, n'est pas le cas⁵¹. À titre d'exemple, I. Ahmad (1976 : xxii) a mentionné, au sujet des musulmans, que leur « family norms in India correspond closely to those held among Hindus ». R. Inden et R. Nicholas (1977 : 100) ont constaté qu'au Bengale, à l'exception de la relation aux ancêtres, les conceptions de la parenté sont partagées par les hindous et les musulmans.

À partir des contacts entre hindous et musulmans, dans la vie de tous les jours, des mélanges et des échanges entre les différentes pratiques, arts, croyances religieuses ont pris place (Sen

⁴⁸ Notons que les règles de pollution (pureté-impureté) ont significativement réduit en nombre au cours du dernier siècle (Deliège 2011 : 49; Béteille 1994).

⁴⁹ Outre les musulmans, 80.5 % de la population indienne est hindoue, 2.3 % chrétien, 1.9 % sikh, 0.8 % bouddhiste et 0.4 % jaïn (*Census of India 2001*).

⁵⁰ Terminologie employée par les docteurs de la loi musulmane (Ouléma) pour faire référence à l'ensemble des adhérents à l'islam sur le territoire indien (Gaborieau 2006 : 599).

⁵¹ Pour des données empiriques sur la réalité des musulmans confirmant ce fait, voir I. Ahmad (1976 : 2003).

2011 : 483; Malik 2012; Maloney 1974 : 197). Déterminer l'allégeance religieuse de certains Indiens peut être ambigu⁵² (Battacharya 1978 : 277). Les appartenances religieuses sont quelquefois trop syncrétiques pour être associées à une seule religion (Heredia 2012 : 53). Des analogies se dessinent entre la vénération des *pirs* (saints) chez les musulmans et la vénération des *sadhus* et *gurus* pour les hindous (Maloney 1974 : 186). S. Rizvi (1978 : vol I et II) a également noté des interactions entre les traditions mythiques hindoues et le Soufisme, influencé au XVI^e s. par les traductions et l'accessibilité, en langue persane, des classiques sanskrits (dont le *Mahabharata*, *Ramayana* et le *Yoga-Vasistha*), puis se poursuivant au XIX^e s. Des parallèles peuvent être faits entre les pratiques de la mystique musulmane (*Tasawwuf*⁵³) et les renonçants « hindous » (*sadhu*, *yogi*) ainsi que le yoga et la *bhakti* (mouvement dévotionnel). Cependant, les mouvements de régénération religieuse ont remis en question ces traditions partagées (Malik 2012 : 134). Du point de vue de l'orthodoxie hindoue, les musulmans sont des *mleccha*, des étrangers, tandis que pour l'orthodoxie musulmane, les non-musulmans sont définis comme des *kafir*, c'est-à-dire des non-croyants ou des infidèles (Saberwal 2005b : 274). Conséquemment, la diversité des relations entre musulmans et hindous laisse place à des métissages et des lieux communs, mais également à des oppositions et des exclusions.

2.1.2.a Les castes chez les musulmans ?

Malgré un idéal d'égalité, les principes hiérarchiques de l'Hindouisme ont influencé l'organisation sociale des communautés musulmanes (Robb 2002 : 17). Sans pouvoir nier l'influence des structures sociales « hindoues » sur celles musulmanes, J. Malik (2012 : 157) a précisé que « Islam had already become stratified before it was brought to India ». Il continue en affirmant que « hierarchical concepts and class consciousness can be traced back to early Islamic times ». R. Battacharya (1978 : 270) a mentionné que les musulmans ruraux du Bengale-Occidental « share certain features of the caste system ». Malgré l'hésitation des chercheurs à affirmer que les musulmans possèdent des castes, la présence d'un système de

⁵² R. Battacharya (1978 : 277) à mentionné, à titre d'exemple, les *Patuas* ou *Patos* du Bengale-Occidental.

⁵³ Du point de vue des philosophes, le soufisme c'est-à-dire « la mystique musulmane désigne le mouvement (...) appelé en Islam *Tasawwuf* et que l'on pourrait définir comme une méthode systématique d'union intime, expérimentale, avec Dieu » (Anawati et Gardet 1961 : 13).

stratification sociale *comparable* ou *analogue* au système de caste chez des groupes non hindous est admise depuis longtemps (Ahmad 1978; Malik 2012).

Les Indiens musulmans ne considèrent pas avoir de caste. Mes observations à Kolkata (2011) ont appuyé ce fait. Bien que les répondants musulmans aient affirmé tenir compte du statut socioéconomique et des origines des parties dans les arrangements matrimoniaux, ils ont nié avoir des castes⁵⁴. Un écart apparaît ainsi entre, d'un côté, la valorisation des principes d'égalité et de fraternité de l'Islam et le déni d'avoir des castes, et de l'autre, la pratique sociale⁵⁵ (Battacharya 1978; Siddiqui 1978; Ahmad 1978). Il est difficile de considérer l'ensemble des Indiens musulmans selon un même système d'organisation. Toutefois, il est cependant admis que les Indiens musulmans possèdent des lignages endogames⁵⁶ et pratiquent, du moins traditionnellement, la même profession de père en fils (Maloney 1974 : 196, 237-239; Herrenschidt 1977 : 252; Ahmad 1978 : 5-6; Siddiqui 1978 : 257-8; Battacharya 1978 : 289; Mondal 2003 : 4893). Des chercheurs ont également noté que des Indiens musulmans observent des principes de pureté-pollution même si ceux-ci étaient moins élaborés que chez les hindous (Maloney 1974 : 222-3; Mandelbaum 1970 : 547; Herrenschidt 1977; Battacharya 1978; Siddiqui 1978 : 260-1). En ne se limitant pas à la dimension économique, les Indiens musulmans font également la distinction, tout comme les hindous, entre les groupes de « hauts » ou de « bas » statut social (Battacharya 1978). Toutefois, en règle générale, la commensalité se pratique entre presque tous les musulmans (Herrenschidt 1977 : 252-3).

2.1.3 Le *dharma* et la diversité normative

La notion de *dharma* est, à travers les siècles, considérée comme l'un des éléments les plus centraux de la culture indienne. Selon P. Olivelle (2004 : 421), les significations attribuées à ce terme ont transcendé les différences qu'elles soient religieuses, linguistiques ou régionales. Même si la notion de *dharma* est associée à l'Hindouisme, les conceptions du monde inhérent

⁵⁴ Les catégories présentées par les répondants correspondent à celles présentées par O. Herrenschidt (1977 : 132), J. Malik (2012 : 149) et C. Maloney (1974 : 237-239). Les *Syed* ou *Sayyids* et les *Shaikhs* sont réputés d'origine arabe. Puis il y a les *Pathans* et les *Mughals*, communautés ethniques, qui font partie des *Ashrafis*, d'origine non indienne, auxquels s'ajoutent la masse des convertis, les *Ajlaf*.

⁵⁵ La présence de critères de différenciation et d'inégalité existe malgré des idéaux d'égalité dépasse, comme l'a constaté avec justesse I. Ahmad (1978 : 14), le cadre de l'Inde, mais également de l'Islam.

⁵⁶ Les mariages exogames et hypergamiques sont souvent pratiqués (Maloney 1974 : 239).

à cette notion dépassent, dans la vie de tous les jours, le cadre de cette « religion ». À travers le temps, les référents du *dharma* ont été contestés, appropriés, redéfinis pour actuellement être associés à diverses significations et manifestations qui rendent le terme difficile à définir. De manière générale, *dharma* est à la fois moralité, éthique, spiritualité, religion, devoir, loi, justice, droiture et vertu. En hindi et en bengali, langues indo-aryennes, le terme « religion » se traduit maladroitement par *dharma* ou *dharmo*. P. Hacker (2006 : 481-2) a cependant précisé que nous ne pouvons pas assimiler la notion de *dharma* à celle de la religion, « both concepts overlap without coinciding ». Le *dharma*, conçu comme un « Indian idiom of politics » peut, de façon générale, être compris comme la quintessence de la vertu qui prend la forme de devoir moral (Guha 1997 : 34-35). L'association de la notion de *dharma* à celle de loi demande une conception large de ce terme afin d'inclure une variété d'obligations qui peuvent également appartenir au domaine de la religion, mais aussi à celui de la moralité (Davis 2007 : 243; Olivelle 2000 : 1). La notion de *dharma* peut faire référence à l'ordre des vivants et des Dieux, un ordre sociocosmique *qui* permet le « maintien de l'existence heureuse du tout » (Biardeau 1995 : 70). Cette notion peut aussi renvoyer à une *attitude personnelle* du soi (individuel et en tant que groupe) par rapport aux autres personnes, groupes, vivants, dieux, etc. Le *nitya dharma* ou *sanatana dharma* (loi ou religion éternelle) réfère à la relation de l'être avec « Dieu » et aux activités permettant de l'entretenir. Transcendant les sectes, c'est la Religion de tous ou même ce que toutes les religions, spiritualités, moralités partagent (Rosen 2006 : 35). Le *dharma* est également « a proper way of life », un ensemble de devoirs associé à un type de personne selon un certain contexte. En partie codifié et spécifié, à travers le temps, un genre de littérature délimitant le *dharma* émerge. Il est connu sous le nom de *Dharmasastra*⁵⁷.

P. Hacker (2006) a affirmé que le *dharma* peut être général ou spécifique. En tant qu'ordre ou moralité, le *dharma* englobe toutes les religions, pratiques, etc. Il existe ainsi des injonctions et des prohibitions applicables à tous, comme l'interdit de tuer, de voler, de manquer de respect envers un parent, etc. (*dharma* général ou universel). En outre, tous ont un *dharma*

⁵⁷ Le *Dharmasastra* se concentre principalement sur le Dharma des castes « supérieures ». Son premier contenu a été connu sous le nom de *Dharmasustras* (300 à 100 ans avant notre ère), puis viennent les lois de Manu (200 ans de notre ère). Les commentaires, vers, textes et mémoires (*smritis*) composant le *Dharmasastra* ont continué à être produits jusqu'au XVIII^e s. (Davis 2010 : 15).

spécifique ainsi que les devoirs et obligations lui étant associés. Toutefois, le contenu d'un *dharma* spécifique n'est pas universalisé ou applicable à toutes les personnes. Le *dharma*, défini par rapport aux contextes, alloue un traitement différent par rapport aux circonstances ou traits particuliers : la caste, le genre, l'âge, la religion, etc. (Hacker 2006 : 482). Il est ainsi convenu qu'une personne qui accepte les devoirs liés à son identité sociale vit en accord avec son *dharma*, conçu ici comme un code moral de conduite propre à une personne dans une situation particulière (Srinivas 1952 : 25). Dans le célèbre texte « Existe-t-il une manière indienne de penser? »⁵⁸, A. Ramanujan (1985) a répondu par l'affirmative et a cerné une dépendance ou une sensibilité aux contextes. En mettant de côté la notion de *dharma* générale ou universelle dans la philosophie indienne, selon A. Ramanujan (1985 : 64) la pensée indienne, tributaire du contexte, reconnaît que « chaque classe d'hommes possède ses propres lois, sa propre éthique, qui ne sont pas universalisables ». Cette prise en compte des différents cadres de références et d'une notion de moralité ou d'éthique contextuelle, incluse dans la notion de *dharma*, suggère que des normes spécifiques et potentiellement contradictoires peuvent former un ordre (Derrett 1970 : 2).

Aux origines était l'ordre. Chacun doit le préserver et le maintenir en respectant des principes généraux et en assumant son rôle et sa place par rapport au contexte dans lequel il s'inscrit, et ceci, en se conformant au modèle de conduite approprié. En focalisant, entre autres, sur le devoir de chacun, le *dharma* implique un *autocontrôle de son comportement* afin d'assurer l'ordre des choses (Menski 2003 : 91-5). Selon O. Herrenschildt (1989 : 254-5), le *dharma* « demande que chaque espèce persévère dans son être et s'y conforme » et perpétue son rôle et sa position à l'intérieur de l'ensemble. Selon M. Srinivas (1952 : 26), le *dharma* en représentant des conduites justes et morales par l'exercice de son devoir selon sa place dans la société « have contributed very greatly to the strengthening of the idea of hierarchy which is inherent in the caste system ». Toutefois, la notion de *dharma* réinterprétée n'implique pas nécessairement et explicitement une hiérarchisation des différentes pratiques, Dieux, etc. Ce point sera davantage approfondi dans le troisième chapitre.

⁵⁸ En 2011, l'essai d'A. Ramanujan a été enlevé du curriculum de l'Université de Delhi.

En tant qu'idéal type, P. Hacker (2006 : 486) et D. Davis (2010) ont mentionné que les ententes ou conceptions des castes « supérieures » représentaient le juste *dharma*, qui a été développé dans les écrits. Toutefois, le *dharma* a également un caractère empirique, il englobe les lois, les normes et les pratiques des différentes communautés (*acara*). Le *dharma*, représenté par les élites respectées des communautés, est ce qui est juste et bien selon cette communauté et ceci même si les normes d'une communauté diffèrent du *dharma* « idéal » des castes « supérieures ». Les coutumes ou les lois propres à un groupe ont ainsi une légitimité par rapport aux *dharma* idéaux des castes « supérieures » (Davis 2010 : chapitre 7; Menski 2003 : 84). Même s'il y a des hiérarchisations de comportement, il n'y a pas un seul modèle de comportement valide ou autorisé. Les coutumes et les différentes façons de faire et de voir ont une autorité.

2.2 Vers l'Inde indépendante : revoir l'ordre social

Dans plusieurs pays colonisés, la modernité a pris les traits d'une recherche de solution de rechange à la modernité coloniale. Les modernités des pays postcoloniaux sont marquées par un rapport de force et par un retour impossible vers un passé révolu. Le concept de « modernité alternative », présenté par K. Panikkar (2007) contient une hétérogénéité culturelle actualisée par des dialogues créatifs entre la pensée occidentale et les connaissances dites traditionnelles. La construction nationale et étatique du nationalisme indien implique des repositionnements et des continuités par rapport au colonialisme et aux traditions indiennes. Au XIX^e-XX^e s., où la presse écrite, le train et la poste se sont étendus, la modernité de l'Hindouisme, de l'Islam et de l'Inde, le rôle du citoyen et certains rapports idéaux entre religion et politique ont pris forme et ont marqué les débats sur la laïcité des années 90 (chapitre trois).

Dans son étude sur l'émergence et la signification changeante de la laïcité dans les débats politiques de l'indépendance, S. Tejani (2007), a noté que le *secularism*, partie intégrante du processus de construction nationale, a été conçu comme une manière de gérer la diversité afin que se dessine une unité des Indiens par rapport au colonialisme. Le terme (*secularism*) commença à être utilisé dans les discours politiques des années 1940, quand l'indépendance et

la partition commençait à se dessiner (Tejani 2007 : 5). Associées au concept de nation, les représentations de la laïcité s'opposaient aux conflits au nom de la religion (*communalism*⁵⁹) (Chandra 2004 : 6). Afin d'explorer les représentations et négociations contemporaines du *secularism* (chapitre trois), cette sous-section propose un bref aperçu des antécédents de la gestion de la diversité religieuse. Tout d'abord, il sera question des rapports de l'État colonial avec les communautés religieuses, puis de certaines représentations du *secularism* des nationalistes réformistes indiens du XIX-XX^e s.. Tout en abordant brièvement le positionnement de B. Ambedkar (1891-1956), cette sous-section se terminera avec certaines perspectives sur la nation, sur le rôle de l'État, et sur la place accordée à la religion, soutenues en parole et en geste par J. Nehru (1889-1954), premier des Premiers ministres, et par M. Gandhi (1869-1948).

2.2.1 La gestion de la diversité en Inde coloniale : un aperçu

Avant la présence britannique, l'Inde se composait de multiples royaumes, gouvernées par des hindous et des musulmans⁶⁰ (Desai 2005 : 201; Kaviraj 2005 : 273). Du XVI^e au XVIII^e s., le nord de l'Inde était gouverné par l'Empire moghol (musulman), qui eut davantage d'influence dans les villes. L'approche de l'Empire moghol envers les hindous varia. Certains dirigeants étaient plus orthodoxes (ex. : Aurangzeb), d'autres ont davantage opté pour le syncrétisme (ex. : Akbar, Jahangir, Dara Shukoh) (Bose et Jalal 2002 :40). Tout comme plusieurs dirigeants hindous, plusieurs dirigeants musulmans ont laissé de l'espace pour la gestion locale⁶¹ (Kaviraj 2005; Mahmood 1986 : 49-54; Menski 2003 : 153-5; Malik 2012 : 49). Il était alloué aux hindous gouvernés par les musulmans ou vice-versa, de suivre sous certaines conditions, leurs propres lois (Larson 2001 : 5). Selon S. Kaviraj (2005), l'organisation politique de l'Antiquité hindoue et de l'Empire moghol possédait des ressemblances fondamentales. L'accent mis sur l'autocontrôle est un thème central des lois hindoues

⁵⁹ Ce terme anglo-indien est utilisé pour décrire les conflits et tensions entre les communautés religieuses, particulièrement entre les communautés hindoues et musulmanes. Le terme est apparu sur la scène politique en 1935 et référait « to any corporate challenge to the nationalism of the state, but now extended to offensives from regional, linguistic and castes groupings » (Tejani 2007 :13).

⁶⁰ Au milieu du XIX^e s., les états princiers (au nombre de 565 en 1947) étaient sous le contrôle indirect britannique (Corbridge et Harriss 2000 : 4-5).

⁶¹ S. Kaviraj (2005) et W. Menski (2003) ont associé le système social hindou et musulman précolonial à une modalité de *contrôle interne*, une politique à petite échelle par rapport aux modalités de gestion de la population favorisées par les Britanniques. Ce dernier a mis en avant l'ingérence et le contrôle de la population par l'État à travers un gouvernement centralisé.

(Menski 2003 : xix) tout comme l'histoire politique musulmane souligne l'importance accordée à l'admonition morale (Mallik 2012 : 60), encourageant un certain contrôle personnel.

La période coloniale s'est caractérisée par un contrôle grandissant de l'État. Jusqu'au XVII^e s., les intérêts britanniques se sont concentrés sur le commerce et l'extraction de matière première (Verma 2012 : 24). Leur ingérence et leur habileté d'affecter l'organisation de la vie de tous les jours restaient limitées et variaient selon les endroits (Mitra et Fisher 2002 : 105; Giri 2005 : 4). C'est seulement à la fin du XVIII^e s.-début XIX^e s., que les interventions, et que la gestion de la population se sont intensifiées (Malik 2012 : 228). Les Anglais testaient leurs théories et leurs idées sur le développement en Inde, idées et pratiques qui n'étaient pas indépendantes de leurs représentations de l'Inde et de leurs intérêts (Guha 1997 : 31-32). Les traditions religieuses étaient, pour les Britanniques, abordées séparément, et certaines élites hindoues et musulmanes ont défendu la gloire de leurs traditions respectives (Saberwal 2005b : 279). Au XIX^e s., la périodisation britannique de l'histoire indienne se subdivisait en trois : la gouverne hindoue, musulmane et britannique. L'accent était mis sur une présumée dichotomie entre hindous et musulmans (Malik 2012 : 243; Heredia 2012 : 47). Selon cette perspective, les Britanniques se proposaient de libérer les hindous du joug musulman et de les réconcilier avec leur « alienated tradition » (Malik 2012 : 244, 273).

Les colonisateurs qui se sont représenté les musulmans et les hindous comme deux civilisations distinctes (Mahajan 2005 : 290) ont eu, malgré tout, une certaine « sensibilité » aux pratiques et aux normes locales. Ils ont été réticents à intervenir directement dans le domaine de la religion. Les lois familiales religieuses ont donc connu peu d'interférences (Derett 1968 :42; Menski 2003 : chapitre 4). À l'exception de certaines pratiques considérées « atroces » ou violant les normes de la civilité, les Britanniques ont laissé les domaines « personnels » à l'autorégulation⁶². Les changements devaient ainsi venir *de l'intérieur* des communautés (Jain 1990 : 509; Menski 2003 : 199-200). Toutefois, cela n'empêcha pas la

⁶² Les *Stati Regulation Act* (1820), *Age of Consent Act* (1860), *Prohibition of Female Infanticide Act* (1872) sont des exemples de législations faites durant la période coloniale. F. Agnès (2000 : 47-52) a affirmé que l'interférence britannique dans le domaine du « personnel » donnait l'impression de profiter aux femmes indiennes sans toutefois améliorer substantiellement leurs positions sociales. Cette situation s'explique, en partie, par le fait que durant la grande majorité de la période coloniale, selon le Droit, les femmes britanniques avaient le statut de mineur (Chandra 1998 : 4, 122).

cour, sur la base de l'équité, de la justice et de la bonne conscience, de réinterpréter et d'incorporer de nouveaux principes aux lois locales (Ahmad 2003 : 25). Au XVIII^e s., en collaborant avec les élites locales, les Anglais ont codifié des lois selon l'appartenance religieuse, générant ainsi des lois anglo-musulmanes et anglo-hindoues. Ces Lois Personnelles (ci-après LP) qui s'inspiraient des pratiques de gestion « indigène » ont uniformisé, distingué, et fixé les coutumes locales (Agnès 2000 : 46-52; Derrett 1968 : 316; Jeffrey 2003 : 101; Larson 2001 : 5; Malik 2012 : 245; Sangari 2003 : 199; Smith 2005 : 161; Williams 2006 : 14). Les orientalistes et les dirigeants britanniques ont eu une approche qui valorisa la tradition écrite et la position des élites instruites, considérées comme représentant l'ensemble de la population. Ils ont ainsi favorisé une brahmanisation et une islamisation de la société (Derrett 1968 : 225; Guha 1997; Menski 2003 : 74; Sangari 2003 : 200). Les Britanniques ont introduit de nouvelles méthodes et procédures juridiques (Menski 2003 : 157). Puis au XIX^e s., les lois ont été « en force » (applicable) pour tous les habitants du territoire (Mitra et Fisher 2002 : 107).

Les administrateurs britanniques qui se représentaient le sous-continent indien comme étant un ensemble de nations, ont décrit les Indiens au moyen d'une variété de systèmes classificatoires. La population n'a toutefois pas systématiquement été répertoriée avant la mise en place de recensements par les Britanniques. En 1872, le *Census of India*, a mis en place des catégories sociales permettant d'ordonner la population, afin de tendre vers un gouvernement représentatif au moyen, entre autres, d'élections séparées et de sièges réservés pour hindous et musulmans (Tejani 2007 : 244). En 1909, à la demande de musulmans, les élections séparées et les réservations de sièges gouvernementaux étaient introduites au plan national⁶³ (les réformes de Morley Minto ou *Indian Councils Act*). Ces mesures étaient conçues comme l'une des meilleures méthodes permettant une juste représentation des intérêts des minorités⁶⁴ (Tejani 2007 : 244; Heredia 2012 : 20). Toutefois, les catégories de castes et de religions ne visaient pas à rendre compte des différentes formes religieuses, des métissages et des particularités.

⁶³ En 1890, en tant que mesure temporaire restreinte au Punjab, les élections séparées ont été introduites (Heredia 2012 : 46).

⁶⁴ Le terme « minorité » incluait les minorités religieuses, certaines castes, les Anglo-Indiens, les marchands et les propriétaires (Jaffrelot 2011 : 411).

Cette gestion britannique de la diversité est associée à une volonté de créer un écart entre les communautés (le fameux « *divide and rule* »), soit de gagner le soutien des groupes pris séparément (Chandra et coll. 1989 : 290-1), soit de traiter les intérêts des hindous et des musulmans de façons distinctes. A. Béteille (2012 : 46) a noté que « the British had encouraged the use of caste and community in the formation of political group, as a way of keeping the national unity under control ». Z. Baber (2006 : 49) a mentionné que l'institutionnalisation de communautés spécifiques est liée à un impératif de l'administration coloniale de légitimer sa gouverne d'une population vaste et diversifiée, et d'un territoire étendu. L'allégeance religieuse dorénavant chiffrable dut se conformer au cadre offert. Il apparaît ainsi difficile d'être à la fois musulman et hindou. Selon le recensement, l'Islam et l'Hindouisme apparaissaient donc comme deux sphères distinctes et plus homogènes qu'elles ne le sont en réalité (Corbridge et Harriss 2000 : 8). Somme toute, le XIX^e s. — avec, entre autres, le recensement, les élections séparées et la réservation de sièges selon l'appartenance à un groupe — a été marqué par une consolidation et une distinction des identités sur une base religieuse (Saberwal 2005a : 2).

2.2.2 Développement des nationalismes indiens au XIX^e-XX^es

2.2.2.a Les élites

L'expression « renaissance indienne » fait référence à une période de fermentation intellectuelle et politique, de la fin du XIX^e au début du XX^e s., qui englobe différents projets et conceptions de la nation indienne. Au XVIII-XIX^e s., « a new consciousness of the equality of all human beings and a belief in universal human dignity seemed to find expression » (Malik 2012 : 202). L'éducation « à l'anglaise » a participé à l'interprétation des idiomes et concepts indiens à la lumière des courants utilitaristes et évangécalistes et de la notion de développement, valorisée au XIX^e s. (Guha 1997 : 31-34). Dans les villes, certains Indiens éduqués se sont positionnés par rapport aux Britanniques, mais également par rapport à leurs traditions : une conscience nationale émergeait (Saberwal 2005a : 5-6).

S. Kaviraj (2005 : 278) a soutenu que trois positions des élites indiennes se sont développées par rapport à l'intervention de la gouverne britannique sur les pratiques « indigènes » dites « barbares ». (1) Certains, dont R. Roy (1772-1833) (*Brahmo Samaj*), supportaient l'abolition de pratiques atroces au moyen du pouvoir colonial, valorisant ainsi une conception directive

de l'État. (2) D'autres réformateurs hindous, dont B. Chattopadhyay (1838-1894), voulaient éradiquer certaines pratiques, mais ont insisté sur le fait que ces changements devaient se faire à partir *de l'intérieur*. (3) Une position plus conservatrice a pris position à la fois contre le rôle d'intervention de l'État et contre les critiques des « pratiques barbares ». Valorisant des réformes de l'intérieur (sans imposition) ou l'intervention plus directe de l'État, les réformateurs nationalistes ont mis l'accent sur le droit et le devoir de changer la société afin que l'égalité morale des individus soit reconnue (Verma 2012 : 28).

Au XIX^e s., le passé mythique hindou, associé à un nationalisme plus inclusif qu'exclusif, a été mis en avant (Tyabjil 1994 : 1800). R. Guha (1997 : 35-6) a mentionné que la notion de *dharma* a été, par les élites de l'indépendance du XIX^e et XX^e s., employée pour faire référence à la nation, tous en étant représentée comme un « ancien Hindu wisdom ». Le *dharma*, tout comme le *secularism*, était vu comme un élément essentiel permettant de concevoir l'unité dans la multiplicité. Ils reliaient ainsi religion et devoir patriotique. Le mouvement *Swadeshi* de 1903 à 1908, « made Dharma into a unifying (*aikya*) and harmonizing (*samanjasya*) principles of politics (...) » (Guha 1997 : 36). Il s'est ainsi développé un imaginaire national basé sur une conception d'une Inde tolérante résultant d'une forme de pluralisme épistémologique. Dans ses élaborations sur la tolérance, cette dernière a été conçue comme une tradition hindoue/indienne. Au Bengale, R. Tagore (1861-1941) a affirmé, dans *Toward Universal Man* (traduit en anglais en 1961), que l'expérience indienne de la diversité culturelle a favorisé la tolérance envers l'autre. R. Roy (1772-1833) qui emploie des idées chrétiennes tout en faisant référence à l'« âge d'or » hindou (Malik 2012 : 259-60), a soutenu que la tolérance propre à la tradition hindoue doit être unie à la défense des droits de la personne (Rouner 1995 : 181). Toujours au Bengale, Sri Ramakhrisna (1836-1886) puis S. Vivekananda (1863-1902) enseignaient l'unité des religions ou le fait que toutes les religions mènent vers Dieu. Ils ont ainsi proposé une reconstruction de l'Hindouisme vedantique qui vise à unir les religions et les sectes sous l'Hindouisme. L'idéologie des *Varna*, soutien théorique du système de castes, était, selon cette vision, le produit de personnes libres voulant s'associer (Basu 2002 : 127). Le désir de réformer la société devait ainsi se réconcilier avec la tradition et la préservation de valeurs spirituelles.

Au XIX^e s., l'Hindouisme qui n'avait pas d'institution en développa⁶⁵. Parallèlement aux mouvements de réformes humanistes, avec la figure clé de S. Saraswati (1824-1883) (*Arya Samaj*) au Punjab, un nationalisme hindou exclusif point (Tyabji 1994 : 1800). Sa position avait une posture réformiste et moderne, tout en affirmant la suprématie de l'Hindouisme. Pour le mouvement de réforme hindou inclusif (*Ramakrishna Mission*) ou celui exclusif (*Arya Samaj*), selon V. Verma (2012 : 30), l'objectif n'était pas d'abolir les distinctions de castes, mais plutôt de promouvoir la vision des castes « supérieures ». Les discours, mettant en avant la responsabilité individuelle et *l'application de la raison humaine* aux affaires religieuses, étaient moins concernés par l'inégalité de caste et de genre que par l'unité des hindous. Certains indianistes (ou orientalistes), réformateurs et nationalistes hindous de notoriétés, ont affirmé que l'Inde / l'Hindouisme avait dégénéré, en comparaison avec un passé plus ou moins idéalisé. Les réformes étaient conçues comme une manière de régénérer et de revitaliser l'Hindouisme et les civilisations indiennes. Les orientalistes et certains réformateurs (Dayananda, S. Vivekananda, etc.) associaient le déclin de la civilisation indienne à la gouverne musulmane (Chatterjee 1986; Boivin 2011 : 66). Tandis que pour d'autres, l'Hindouisme s'était détourné de ses valeurs de bases, de son essence.

Dans les milieux musulmans, les réformes ont été influencées par le Wahhabisme. Deux mouvements ont caractérisé les Wahhabismes indiens : l'un fondamentaliste, l'autre moderniste (Boivin 2011 : 67-8). L'école de Deoband s'associe au premier, tandis qu'A. Khan⁶⁶ (1817-1898) fondateur du Collège Aligarh, A. Ali (1849-1928) et le poète M. Iqbal (1877-1938) représentent la position moderniste (Boivin 2011 : 68-69; Baber 2006 : 53). En fait, les musulmans plus « orthodoxes » étaient contre la partition⁶⁷ sur une base religieuse et S. Khan a souligné les nombreuses différences au sein de la population indienne (Baber 2006 : 54). Les musulmans, pour diverses raisons, étaient plus réticents à l'éducation moderne que les hindous. Au Bengale, c'est uniquement dans les années 1880 qu'un changement à cet égard s'est constaté (Saberwal 2005b : 282). Somme toute, chez les hindous et les musulmans, différentes conceptions de l'Inde et de sa modernité se sont développées.

⁶⁵ *L'Arya Samaj, l'Hindu Sabha, Ramakrishna School and Mat, etc.*

⁶⁶ S. Khan, démontrant la compatibilité de l'Islam avec l'éducation occidentale, a affirmé que l'intellect ou la raison sont les moyens afin d'atteindre les principes moraux et la connaissance (Malik 2012 : 299).

⁶⁷ Il est intéressant de noter que la partition de l'Inde et du Pakistan (1947) était principalement prônée par les communautés musulmanes qui étaient minoritaires dans une région, dont, par exemple, l'Andhra Pradesh.

Vers la fin du XIX^e s., l'intelligentsia a changé d'attitude envers les Britanniques. Elle a assumé qu'il y avait des liens entre l'intolérance interreligieuse et la gouverne britannique (Tyabjil 1994 : 1801). Des associations voulant influencer l'opinion britannique ont surgi. En 1885, le Congrès National Indien, club de discussion entre *gentlemen* parlant anglais, a été instauré. Le Congrès, divisé en ce qui a trait aux réformes, a accordé une grande importance au droit universel de la personne tout en considérant que les réformes des pratiques sociales sont l'issue de chaque communauté (réforme de l'intérieur) (Verma 2012 : 41). Les membres du Congrès sont concernés par le développement social et économique de l'Inde, mais sont profondément divisés sur la pertinence ou non de la caste dans un contexte moderne (Verma 2012 : 28). Vers la même période, un courant plus orthodoxe sous la direction de B. Tilak (1856-1920) est apparu au sein du Congrès (Boivin 2011 : 70-1). Même si le Congrès est resté un parti modéré, il était traversé par deux conceptions de la nation. L'une était de perspective universaliste, sans référence à un groupe religieux ou culturel particulier. L'autre, dans une posture moderne, reconnaissait la prépondérance de l'Hindouisme (Jaffrelot 2011; Tejani 2007), et ceci sans nécessairement associer l'Inde à un État-Nation hindou (Mahajan 2005 : 289).

Entre 1928 et 1931, selon S. Tejani (2007), l'opinion politique admettait que le nationalisme était associé à l'unité de la majorité hindoue. Dès le premier quart du XX^e s., M. Gandhi a organisé des campagnes de résistance passive, participant ainsi à l'organisation de la population. C'est grâce aux campagnes du *khalifat* (1920-22) et de non-coopération que plus de voix ont été données à des formes de nationalismes incluant différentes communautés. « Le Congrès devint une véritable force politique capable d'organiser de grandes mobilisations antibritanniques » (Boivin 2011 : 72). Les femmes et le peuple ont ainsi été davantage représentés par les mouvements nationalistes (Heredia 2012 : 63).

Les nationalistes hindous extrémistes se faisaient représenter par, entre autres, deux organisations : l'*Hindu Mahasabha*, issue du Congrès, puis indépendante dans les années 30, et le *Rashtriya Swatmsevaka Sangh* (RSS), l'association des volontaires nationalistes, fondée en 1925. Le RSS, parmi tant d'autres, prit part aux violences faites lors de la partition et un membre de l'*Hindu Mahasabha*, N. Godse (1910-1949), a assassiné, en 1948, M. Gandhi. La

position de M. Gandhi valorisant la non-violence (*ahimsa*) le contrôle personnel et l'auto-régulation (*swaraj*) représentait pour V. Savarkar (1883-1966), le père idéologique de l'*hindutva* (hindouïté), l'émasculatation de la communauté hindoue (Corbridge et Harriss 2000 : 18). Selon cette vision nationaliste hindoue, *Bharat* (l'Inde) est un pays hindou qui doit se protéger contre les envahisseurs. Les nationalistes hindous radicaux et les traditionalistes s'opposaient à la fois à la vision de M. Gandhi et à celle de J. Nehru (Jaffrelot 2011 : 5).

Certains musulmans, dont A. Azad, étaient favorables à une Inde où musulmans et hindous forment une seule nation. Des alliances et de la coopération entre Indiens n'étaient pas uniquement nécessaires, afin de lutter contre les Britanniques, elles étaient aussi conçues comme justes. D'autres musulmans, se percevant minoritaires, se voyaient désavantagés en Inde. Ils ont donc favorisé une nation musulmane. Cette position a été, en dernières instances, adoptée par le moderniste M. Jinnah (1878-1948), représentant de la ligue musulmane, et qui a rendu possible la création du Pakistan (Tejani 2007).

2.2.2.b Les *dalit*⁶⁸

Dans la seconde moitié du XIX^e s., l'éducation s'était répandue, permettant ainsi à de plus en plus de personnes n'appartenant pas aux castes « supérieures » d'être éduquées (Verma 2012, 26). Parallèlement au positionnement des élites indiennes provenant principalement des castes « supérieures » et éduquées en anglais, au XIX^e-XX^e s., certains idéologues *dalit* ont proposé une conception de la justice incorporant l'égalité, la non-discrimination et le respect de soi (Verma 2012 : 33-4). J. Phule⁶⁹ (1827-1890), puis B. Ambedkar font, entre autres, partie de ces penseurs qui, malgré leurs divergences, « all expressed a commitment to rational argument aimed at procuring the general agreement of individuals though reason and persuasion rather than by force » (Verma 2012 :24). Avec une approche « sans imposition », les penseurs *dalit*, en s'adressant à leurs gens, ont radicalement critiqué la discrimination sociale associée à l'Hindouisme. Les discours des *dalit*, contrairement à celui des nationalistes hindous, s'opposaient radicalement à la hiérarchie du système de castes. Les penseurs *dalit* ont proposé une réécriture de l'histoire, incorporant l'expérience des *dalit*, ainsi

⁶⁸ Les *dalit* (opprimés) sont ceux qui étaient traditionnellement considérés à l'extérieur du système de caste. Ils ont également été nommés « intouchables », *bahujan*, ou selon M. Gandhi, *harijan* ou fils de Dieu.

⁶⁹ J. Phule, qui a valorisé la rationalité et l'égalité a voulu remplacer le castéisme par la fraternité universelle (*jagbhandu*) et l'humanisme (*manushi*) (Heredia 2012 : 72).

qu'un activisme mettant l'accent sur leur représentation politique et sur leur participation (Verma 2012).

Durant la période coloniale, J. Phule a créé une nouvelle perspective du passé en affirmant que les *dalit* étaient égaux aux autres membres de la société, avant qu'ils soient, sous le pouvoir d'autres groupes, discriminés (Verma 2012 : 35-7). Au XX^e, en faisant appel à la solidarité selon l'allégeance à un groupe, différentes basses castes ont demandé, dans un langage séculier, des représentations politiques et des réservations dans les institutions (Rudolph et Rudolph 2008 : 27). Ces mouvements, incorporant des personnes n'appartenant pas aux castes « supérieures », ont émergé dans le sud et l'ouest (Jaffrelot 2000b : 762). B. Ambedkar a rejeté les principes de distinction selon la caste et il a tenté d'unir les non-brahmanes, les *dalit* et les paysans, tout en reconnaissant leurs différences. Il s'est opposé à la discrimination dans la sphère publique et privée, mais également à l'imposition d'une conception de l'opportunité égale qui ne serait pas à l'avantage des basses castes (Verma 2012 : 37-38). Considérant que la démocratie implique une *attitude de respect* envers les autres citoyens, selon B. Ambedkar, il est nécessaire de réaliser que la société peut être plus oppressive pour l'individu que le gouvernement. Selon lui, les injustices basées sur la caste, prévalentes sur les autres injustices provenaient de la discrimination institutionnalisée et perpétuée à travers l'histoire. La réorganisation de relations sociales non dominantes devait se faire par la représentation des *dalit* dans les institutions (Jaffrelot 2000a; Verma 2012 : 38-40). Dans les années 30, B. Ambedkar a envisagé différentes options afin de remédier aux injustices vécues par les *dalit*. Il a affirmé, contrairement à M. Gandhi, que les *dalit* ne doivent pas simplement être inclus dans le corps de l'Hindouisme par des réformes de l'intérieur. Afin qu'ils aient une opportunité égale, certains droits différenciés doivent leur être accordés (Verma 2012 : 51-3; Jenkins 2010 : 219).

2.2.3 M. Gandhi et J. Nehru : dialogues sur l'État et sur la religion

J. Nehru et M. Gandhi ont participé à l'invention d'une nouvelle éthique devant guider le vivre ensemble au sein d'un État-nation (Khilnani 2005 : 93). Les oppositions entre J. Nehru et M. Gandhi ont souvent été exagérées. À différents degrés, M. Gandhi (1869-1948), ayant rendu possible l'indépendance, et J. Nehru (1889-1964), le premier des Premiers ministres,

ont valorisé le respect, la non-discrimination, l'unité des Indiens et ont tenté de trouver un équilibre entre traditions indiennes et modernités (Sangari 2002 : 22). M. Gandhi, qui s'inspirait des traditions religieuses, mettait l'accent sur la moralité et le devoir de respect des uns vis-à-vis des autres. Cette approche implique le dialogue et la recherche de terrains d'entente. J. Nehru était plus optimiste envers le progrès, l'esprit scientifique et la capacité des lois à promouvoir des changements sociaux. Il valorisait l'utilisation de l'État afin de promouvoir des réformes sociales (Nehru 2007 : 20). La notion de tolérance qui, chez certains réformateurs, est présentée comme une caractéristique de la culture indienne devint, à l'aurore de l'indépendance, un élément utilisé pour unir les divers Indiens. La tolérance spirituelle basée sur le fait que toutes les religions ont, comme le prétendent M. Gandhi et la tradition *bhakti*⁷⁰, les mêmes bases métaphysiques est accompagnée d'une tolérance sociale qui permet une coexistence de la diversité. M. Gandhi a soutenu que l'unité dans la diversité est un élément central des traditions culturelles indiennes (Pantham 1995; Rouner 1995). La tolérance était conçue, pour M. Gandhi, comme une partie intégrante de l'Hindouisme, mais également de l'Islam (Sangari 2002 : 9).

L'Inde est représentée par M. Gandhi comme une nation multireligieuse et multilinguistique, caractérisée par *une fraternité* entre les différentes personnes, une unité de l'humanité dans la diversité de ses formes et une multiplicité d'accès vers « la vérité ». M. Gandhi interchangeait les mots « religion », « éthique », « morale », « spiritualité » et « *dharma* ». Par ces termes, il faisait référence à la religion, à la vérité ou à la « vraie religion » qui englobe ou transcende toutes les religions (Sangari 2002 : 6). En 1946, M. Gandhi a affirmé : « there are many religions, but Religion is only one. You should follow that one Religion » (Chandra 2004 : 10). M. Gandhi mettait ainsi l'accent sur ce qui est commun à toutes les religions, soit l'aspect moral. Dans cette perspective, la « vraie religion » ou la religiosité authentique unit les différentes personnes et les rend solidaires (Chandhoke 1999 : 44). M. Gandhi a ainsi mentionné que « humanism is the true religion » (Nauriya 2012). Cette « vraie religion », qui est constituée de principes éthiques universels et raisonnables, implique une certaine critique des diverses traditions religieuses (Nauriya 2012).

⁷⁰ Le mouvement dévotionnel *bhakti* qui naquit au X^e s. dans le sud de l'Inde et qui se développa dans le nord et le centre, du XIII^e au XVIII^e s., se caractérise par l'amour pour un dieu personnel et l'égalité spirituelle de chacun (Verma 2012 : 31).

Distinguant les religions particulières de la Religion, M. Gandhi a donc admis le droit d'exister en public à toutes religions qu'il reconnaît comme égales (Jaffrelot 2011 : 4), mais il a aussi mis l'accent sur le fait que la religion est personnelle et qu'elle fait référence à la relation non médiée des personnes à Dieu (Sangari 2002 : 5). M. Gandhi demandait non seulement la paix, mais également « a change of heart » (Sangari 2002 : 13). L'action politique doit se conformer à de hauts principes moraux, la vraie religion (Chandra 2004 : 3). Quand religion et politique sont unies, M. Gandhi affirmait que l'unité de l'humanité et de la vie sont respectées (Pantham 1995 : 103-4). Dans la clarification de *swaraj*, concept développé par M. Gandhi, A. Parel (1995 : 69) a soutenu que tout en étant par rapport à l'individu un autogouvernement de soi (responsabilité), la *swaraj* peut être définie comme « an experience, and that as such it permits one to open oneself to others ». Dans cette perspective, l'autonomie du soi moral liée au bien-être des autres, à la tolérance et à la non-violence⁷¹ (*ahimsa*) doit transparaître dans les conduites politiques⁷². Outre l'action politique des citoyens, selon T. Pantham (1995 : 110) et B. Chandra (2004 : 9), le programme de M. Gandhi incluait, dans un premier temps, une politisation de la spiritualité : la *moksha* (libération) doit être poursuivie à travers l'action politique visant le bien-être d'autrui. Dans un deuxième temps, la politique devait être spiritualisée, par la *satya* (vérité) et selon l'éthique *ahimsa* (non-violence).

Un appel à la religion et à la religiosité comme base de la coexistence dans un nouvel État apparaît pour J. Nehru trop ambigu ou insuffisant (Chandhoke 1999 : 45). J. Nehru, appréhendait la croissance d'éléments religieux dans la politique et une certaine approche de M. Gandhi qu'il associait à un renouveau religieux (Nehru 2007 : 276, 278-9). Selon lui, la « tolérance religieuse » ne suffit pas à ériger les fondations d'une communauté politique. Si M. Gandhi a mis l'accent sur la responsabilité et le devoir, pour J. Nehru la nation doit

⁷¹ Selon T. Pantham (1995 : 105-106) et R. Heresia (2005 : 323), l'*ahimsa* et la tolérance, prônées par Gandhi, ont des similarités avec les doctrines jaïnes d'*anekantavada* (les multiples caractères de la réalité) et de *syadvada* (prédication relative).

⁷² Les discours nationalistes contiennent des gammes d'idées présentes dans d'autres discours et partagent une généalogie qui incorpore différentes traditions (Verma 2012 : 23). À titre d'exemple, d'après une analyse de la réinterprétation du *Ramayana* dans la culture populaire bengalie du XIV^e s., A. Mukhopadhyaya (2005) a exploré les enjeux éthiques et de responsabilités individuelles dans les compréhensions courantes. Trois normes éthiques sont constatables : (1) la valorisation d'interactions non violentes (2) subvenir à ses besoins sans blesser les autres (3) être individuellement responsable de ses propres actions (Mukhopadhyay 2005 : 112-3). Dans cette perspective, le pouvoir de transformation de l'individu qui rejoint, entre autres, la pensée de R. Tagore et M. Gandhi puiserait ainsi des sources datant du moyen âge bengali.

transcender les différentes appartenances en mettant au premier plan une égalité de droit individuel (Nehru 2007 : 42, 219). Le *secularism* sous-entend l'idée d'une égalité sociale et politique des individus (Nehru 2007 : 66) qui est conçue comme respectant l'égalité d'opportunités de chacun (Nehru 2007 : 392). Tardivement, J. Nehru a accordé davantage de poids à certaines valeurs de la « tradition culturelle indienne », dont la conception d'une unité dans la diversité, d'une tolérance et d'une acceptation de l'autre proprement indienne (Pantham 1995 : 112). D'une façon similaire, W. Menski (2003) a mentionné que J. Nehru, malgré sa position de réformiste moderne, ne rejetait pas entièrement la pensée de M. Gandhi, avec qui il entretenait amitié et dialogues.

Toutes les sociétés traditionnelles ont, selon M. Gandhi, une idée de restriction interne, de « gouvernement de soi » (*swaraj*) tandis que la modernisation tombe souvent dans la trappe de la matérialité et des attractions techniques et politiques, considérées comme indéfendables moralement (Kaviraj 2005 : 283). Réticent au capitalisme, M. Gandhi misait sur l'organisation politique et économique locale. Il croyait que l'égalité était favorisée par un système décentralisé pris en charge par le *panchayat* de village et incluait « la participation populaire au processus décisionnel, de manière à trouver des solutions locales aux problèmes de la vie quotidienne (...) » (Kamdar 2008 : 195). Idéalement, la démocratie de petite échelle, valorisée par M. Gandhi, favorise le dialogue entre les différents agents partageant les principes communs à toutes les religions. Une société basée sur « la vraie religion » — ce que toutes les religions partagent, la moralité, l'éthique et le contrôle personnel — restreint, selon M. Gandhi, la nécessité d'intervention de l'État dans la vie des gens. L'intervention de l'État est ainsi conçue comme proportionnelle à l'incapacité d'exercer de l'autocontrainte, de créer un sens de devoir et de responsabilité personnelle (Kaviraj 2005). M. Gandhi a ainsi remis en question la nécessité de l'État moderne et a proposé une vision minimale de l'État où les individus valorisent la « vraie religion », s'autocontrôlent et respectent leurs devoirs, assurant ainsi l'ordre. Cette vision du « gouvernement de soi » ou de l'autocontrôle est associée par W. Menski (2003) à un retour symbolique à un « âge d'or » hindou ou à une culture indienne largement associée à l'Hindouisme. R. Guha (1997 : 62) a mentionné que M. Gandhi favorisait « nationalist imagination dreaming up the nation-state of the future as a *Hindu Samrajya* or a *Ramrajya*, and so on ». Le message de M. Gandhi s'adressait néanmoins à tous, en se détachant de l'Inde et de l'Hindouisme pour proposer les bases universelles d'un

vivre ensemble (Heredia 2005 : 323).

Par opposition, J. Nehru concevait l'émancipation comme étant facilitée par les sciences, l'État moderne et la démocratie parlementaire. Moderniste et libérale, pour J. Nehru, la modernisation est une condition universelle et désirable (Kaviraj 2005 : 289). L'Inde est, selon cette perspective, composée d'individus librement associés, où l'ethnie et la religion doivent être expulsées de la vie politique, tandis que le castéisme et le *communalism*⁷³ sont à éliminer (Nehru 2007 : 66; Jaffrelot 2011 : 6). Contrairement à M. Gandhi, J. Nehru a fondamentalement attaqué la légitimité normative et le pouvoir institutionnel du système de caste, valorisant ainsi un changement, à partir de l'extérieur des normes en vigueur dans la société. Selon la vision de J. Nehru, le gouvernement doit maintenir une séparation claire entre la sphère publique et privée et fournir aux citoyens une manière de concevoir la sphère privée en d'autres termes que ceux religieux (Corbridge et Harriss 2000 : 30). Si, sur le rôle de l'État et sur la place de la religion en politique, les visions de M. Gandhi et J. Nehru divergent, leurs positions, sur plusieurs points, ne s'opposent pas : tous deux font appel à l'unité et à la justice sociale. Tous deux ont valorisé une structure politique où tous ont droit d'être, peu important leurs différences. J. Nehru, comme M. Gandhi, a eu foi en un État n'impliquant pas l'élimination de la religion, mais pouvant la questionner à la lumière d'une raison empreinte de moralité, ce qui est en soi présent dans les traditions indiennes (Khilnani 2005 : 91-6; Nauriya 2012; Sen 2007). L'État, pour J. Nehru, a pour tâche de redistribuer et de participer à la réduction des inégalités sociales et économiques extrêmes. L'État est ainsi conçu comme un vaste instrument bureaucratique de transformation sociale radicale. J. Nehru s'est tout d'abord porté en faveur des discriminations positives temporaires conçues comme un devoir et une responsabilité de la majorité envers les minorités religieuses (Tejani 2007 : 250). Après l'indépendance de l'Inde, il a retiré son soutien en affirmant que les barrières empêchant les minorités religieuses d'intégrer la société devraient être retirées, mais pas au moyen de réservation de siège (Tejani 2007 : 259; Nehru 2007 : 354-355).

M. Gandhi était opposé, ou du moins avait une certaine réserve, quant à la vision modernisée et directive de l'État, telle que l proposait J. Nehru (Corbridge et Harriss 2000 : 17). M.

⁷³ Voir la note 59.

Gandhi a affirmé que le « achievement of social justice as the common lot must proceed from a character reformation of each individual, from the heart and mind of each Indian outward into society as a whole » (Austin 2000 : 31). M. Gandhi a invoqué une formule des droits émanant des devoirs en affirmant que l'unité hindou-musulmane provient de « educating the people in a sense of common citizenship of the state, where every single man enjoys perfect equality of rights which flow from duty performed » (Sangari 2002 :32). Dans la mesure où c'est le devoir personnel de chacun de limiter la souffrance des autres, M. Gandhi a voulu, par la force de l'amour et de la transformation personnelle, inclure les *dalit* et toutes autres minorités. En tant qu'individuellement responsable, il a demandé un changement dans l'attitude personnelle afin de réparer les injustices qui, à travers les siècles, ont été faites. Cette position diffère de celle de B. Ambedkar, qui proposait également un concept de justice corrective, mais soutenait que la responsabilité envers les *dalit* était collective et demandait des droits différenciés octroyés par l'État (Verma 2012 : 55-6).

La vision de l'État de J. Nehru a moins gagné la population qui « did not trust models of top-down government », tandis qu'une grande partie des Indiens partageait l'idée d'un État minimal géré à un niveau local qui a été suggérée par M. Gandhi (Menski 2003 : 193). L'histoire nous a cependant appris que la « Nehru's vision of advancing through technological innovation prevailed over Gandhi's vision of a nation based on the village community sustained by its traditional crafts » (Bétéille 2012 :46). Sur la question du rôle de l'État et de la place de la religion en politique, les visions de M. Gandhi et J. Nehru soulevées dans cette section divergent. Toutefois, leurs positions convergent en faisant appel à des principes universels, à l'unité des Indiens et à la justice sociale. Tous deux valorisaient une configuration politique où tous ont droit d'être, peu importe leurs différences.

2.3. L'Inde indépendante : négociations et définitions juridico-étatiques du *secularism*

En se scindant sur une base religieuse, dans la nuit du 14-5 août 1947, le Pakistan et l'Inde sont devenus indépendants. La création des nouveaux États a été marquée par des déplacements importants de population entre les deux nouveaux pays. En dépit de ce

désordre social, il y a aussi eu des manifestations visant à rétablir la paix et à faire la promotion de l'entente interreligieuse (Sangari 2002 : 14). J. Nehru (1889-1964) s'est vu attribuer la fonction de Premier ministre de l'Inde, au sein de l'*Indian National Congrès*, devenu un parti politique en 1948. Unifier l'État-nation et proposer les bases d'un développement socioéconomique étaient parmi les premiers objectifs des dirigeants. La volonté de moderniser et d'assurer des réformes socioéconomiques impliquait que l'État intervienne, entre autres, dans les affaires religieuses (Padhy 2004 : 5027). Ayant des origines lointaines et diverses qui ont traversé la modernité indienne, le *secularism* représentait une manière de concevoir la justice sociale et d'unifier la population. Du point de vue de l'État, le *secularism* a pris la forme de droits. Les débats sur les droits accordés aux minorités religieuses à l'Assemblée Constituante, la forme constitutionnelle du *secularism* indien ainsi que les réformes des LP hindoues seront traités dans cette sous-section. En explorant les négociations et la forme juridique du *secularism*, cette démarche porte un regard sur les droits différenciés selon l'appartenance religieuse et sur l'influence de l'appartenance religieuse sur la citoyenneté indienne.

2.3.1 L'Assemblée Constituante : le *secularism* et la différenciation des minorités⁷⁴

L'Assemblée Constituante⁷⁵ (1946-9) s'est conclue par la ratification de la Constitution. Les membres de l'assemblée n'ont pas été choisis par suffrage universel, mais en lien avec les résultats de la dernière élection provinciale. Le Congrès eut ainsi une large majorité. Il possédait une aile plus conservatrice⁷⁶ représentée par S. Patel (1875-1950) et P. Tandon (1882-1962), mais également une aile plus progressive représentée, entre autres, par J. Nehru. Malgré une certaine volonté de représenter les « minorités » (musulmans, sikhs, personnes de « basses » castes, etc.) (Mahajan 2005 : 291), l'assemblée représentait une élite⁷⁷ (Tejani 2007 : 241-3).

⁷⁴ Le terme « minorité » est employé dans cette recherche dans la mesure où ce terme désignait, à l'Assemblée Constituante, différents groupes (minorités religieuses, linguistiques et « depressed classes ») réclamant une large variété de droits différenciés.

⁷⁵ Certains textes et négociations ont servi de point de départ, dont le *Gouvernement of India Act* (1935), le *Cripps Offer* (1942), les négociations à Simla (1945), le *Cabinet Mission plan* (Chaube 1973).

⁷⁶ Le segment conservateur se distingue des nationalistes hindous radicaux dans la mesure où il ne valorise pas une Inde hindoue. S. Patel a clairement explicité son désaccord au concept de deux nations (un État hindou et un État musulman) (Mahajan 2005 : 289; Sangari 2002 : 13).

⁷⁷ Selon S. Tejani (2007 : 243), parmi les 20 membres les plus influents, B. Ambedkar était le seul *dalit* et un peu moins de la moitié des membres influents de l'assemblée étaient des brahmanes.

Le concept de *secularism* était communément accepté par les membres de l'Assemblée Constituante, mais ce que constitue et représente le *secularism* impliquait des programmes contradictoires (Jahagiradar 2001 : 53). Le sens et les politiques attribués à ce terme étaient au centre des négociations. Les débats de l'Assemblée Constituante sur la laïcité étaient intrinsèquement liés aux notions de démocratie, de droits individuels, d'égalité et d'unité nationale (Bajpai 2002). C'est au cours des négociations de cette assemblée que le *secularism* indien a acquis un visage juridique. S. Jha (2002) a suggéré que trois vues sur la laïcité sont présentes : (1) une théorie de respect égal de toutes les religions, accompagnée d'une liberté religieuse pour tous. (2) Une séparation claire entre l'État et la religion (3) et une absence d'intérêt pour une théorisation de la séparation de l'État et de la religion. D'une manière plus explicite, à l'Assemblée Constituante, l'octroi de droit pour les minorités cohabitait avec la formulation du *secularism* (Chandhoke 2002 : 215).

L'opposition à l'électorat séparé et à la réservation de sièges pour les communautés musulmanes, mesures présentes sous l'Empire britannique, reposait sur deux arguments. D'une part, ces mesures représentaient un risque pour l'unité nationale et, d'autre part, elles allaient à l'encontre des droits individuels (Tejani 2007; Ansari 1999; Verma 2012). Le rapport du sous-comité traitant des minorités, préparé en août 1947, a recommandé que pour les musulmans et les castes répertoriées⁷⁸ (*Scheduled Castes*), formant à eux seuls près de la moitié de la population, l'électorat séparé soit aboli et que des réservations en proportion avec la population soient accordées pour une période de dix ans (Tejani 2007 : 246; Mahajan 1999 : 67-8; Ansari 1999 : 117; Verma 2012). Les recommandations du sous-comité ont été considérées par l'Assemblée Constituante, en août 1947, alors que la partition se concrétisait. Plusieurs se sont opposés aux principes des réservations. Il a été évoqué par des hindous et des musulmans que des réservations accordées aux minorités religieuses transformeraient la majorité hindoue en une majorité politique et fixerait les musulmans en une minorité politique permanente (Mahajan 1999 : 66; Tejani 2007 : 258-9). L'assertion que les droits des musulmans favorisaient le sécessionnisme et mineraient ainsi l'unité nationale a été réitérée par, entre autres, S. Patel et a gagné l'opinion de l'assemblée (Tejani 2007 : 259; Heredia

⁷⁸ Les *Scheduled Castes*, tout comme les *Scheduled Tribes*, sont reconnus par la Constitution comme étant historiquement désavantagés. Selon le *Census of India* (2001), les *Scheduled Castes* composent 16,2 % de la population.

2012 : 221). La question de l'unité nationale dans une population diversifiée et segmentée était considérée comme impliquant une certaine limitation des droits des minorités religieuses. Les membres de l'assemblée ont toutefois accommodé les demandes des castes et des tribus désavantagées.

S. Tejani (2007) et V. Verma (2008) ont affirmé qu'avant la partition le concept de *secularism*, associé à l'unité nationale, impliquait la protection des minorités. Entre les débats initiaux et ceux qui sont conclusifs, la garantie des droits des minorités religieuses s'est atténuée en les distinguant des minorités « de castes », ce que S. Tejani (2007 : chapitre 6) a nommé un « process of de-linking » et N. Chandhoke (1999 : chapitre 1) un « u-turn ». Ce virage s'est concrétisé à la suite de la séparation du sous-continent sur une base religieuse. La religion était dorénavant vue comme une source de division de la nation et un résultat de l'usage colonial de la religion avec la politique (Bajpal 2002 : 182). Dès lors, les réservations aux minorités religieuses n'étaient plus incluses dans la notion de *secularism* (Tejani 2007). En décembre 1948, le sous-comité sur les minorités, dont J. Nehru, R. Prasad, K. Munshi et B. Ambedkar faisaient partie, a soutenu qu'il était plus approprié, dans le contexte de l'Inde indépendante, d'exclure les réservations de sièges pour les musulmans, chrétiens ou sikhs ou pour n'importe quelles autres communautés religieuses. Les *scheduled caste (dalit)* auraient néanmoins droit à des réservations pour une période de dix ans afin, entre autres, de favoriser leur intégration à la nouvelle nation (Tejani 2007 : 1949; Verma 2012 : 79).

Pour J. Nehru tout comme pour les segments les plus conservateurs de l'assemblée, représentés par S. Patel et K. Munshi, l'abolition des réservations pour les musulmans favorisait une citoyenneté universelle et une nation unifiées (Tejani 2007 : 259). L'intelligentsia progressive convergait avec les hindous nationalistes et les hindous traditionalistes du Congrès dans la mesure où une plus grande importance a été accordée à l'unité nationale et à l'intégration qu'à la diversité religio-culturelle (Jaffrelot 2011 : 5). En 1949, les musulmans dans l'assemblée étaient divisés sur la question de la réservation. Certains d'entre eux, incluant T. Husain, ont retiré leur soutien aux réservations. En mai de la même année, l'article 296, considérant les réservations pour les minorités religieuses inscrites dans l'ébauche de la Constitution en 1948, a été retiré (Jaffrelot 2011 : 9; Tejani 2007 : 262).

L'argument de B. Ambedkar afin de soutenir des réservations pour les *Scheduled Castes (SC)* n'était pas le même que l'argument justifiant les réservations pour les musulmans. Un des arguments principaux pour un droit différencié pour les *SC* reposait sur un concept de justice distributive. Des droits différenciés étaient acceptés sur une base temporaire, afin de permettre l'acquisition du pouvoir politique et l'avancement social et économique (Verma 2012 : 62-4). Par opposition, les différences culturelles et la protection vis-à-vis de la majorité servaient de base de justification pour obtenir un droit différencié pour les musulmans (Chandoke 2002 : 211). Au nom de l'intégration nationale, on a accordé des réservations aux castes répertoriées et, sur le même principe, on a refusé ces mêmes réservations aux communautés musulmanes. Le refus des réservations de sièges pour les minorités religieuses et la discrimination positive accordée aux *Scheduled Castes & Tribes (SCT)* renvoient, selon C. Jaffrelot (2011 : chapitre 1), à une combinaison de deux modèles politiques européens : le modèle anglo-saxon du multiculturalisme, qui met l'accent sur la nécessité de garantir la protection des groupes désavantagés est accompagné du modèle français, favorisant l'assimilation des minorités au nom de l'unité nationale. Sans faire référence à l'Occident, dans la même ligne d'idée, pour W. Menski (2003 : 213) les lois indiennes modernes ont été en constante tension entre un désir d'uniformité et de reconnaissance de la diversité, entre un centre fort et les pouvoirs régionaux.

Les connotations du *secularism* dans les débats de l'assemblée sont également marquées par l'usage de « indigenous cultural and historical idioms » qui s'est traduit, entre autres, par la tolérance et la générosité de la majorité envers les minorités (Bajpal 2002 : 185). Le Congrès comprenait à la fois des progressistes, des traditionalistes hindous et des nationalistes hindous ayant différentes conceptions. Pour les deux derniers, la laïcité et la construction nationale étaient associées à la reconnaissance de l'héritage culturo-religieux de la majorité, soient des hindous. Cette reconnaissance de la prédominance de l'Hindouisme pouvait, entre autres, se concrétiser sous les traits d'un Code civil uniforme (ci-après CCU) et d'un système démocratique où l'on reconnaît à chaque individu un vote. Le CCU était également valorisé par un segment progressif, valorisant les droits individuels au détriment du droit différencié selon le groupe et ceci afin d'assurer une égalité entre les citoyens. Selon cette dernière perspective, le CCU permettait que l'égalité de genre ne soit pas subordonnée aux droits de groupe (Tejani 2007 : 252).

2.3.2 La forme constitutionnelle du *secularism* indien : entre égalités de droit et d'opportunités des individus et des groupes

La Constitution de l'Inde incorpore différents principes fondamentaux de la laïcité, toutefois c'est seulement en 1976-7 (42^e amendement) qu'elle a été déclarée une « Sovereign Socialist Secular Democratic Republic ». Dans la même période, elle a également été amendée afin d'inclure des devoirs fondamentaux, dont la promotion de l'harmonie et la fraternité malgré les différences, ainsi que la valorisation et la préservation de « heritage of our composite culture » (article 51 A).

La Constitution, promue en 1950, déclare les principes d'un programme d'action politique et socioéconomique. Elle apparaît comme un « champ de force qui essaie de stabiliser toute une gamme de considérations souvent contradictoires » (Khilnani 2005 : 12). La Constitution souligne à la fois des principes de non-discrimination selon la caste, la religion, la croyance, le genre, la race, etc. (égalité de droit) et la volonté de redresser des inégalités vécues par les individus et les communautés (égalité d'opportunités). Outre la reconnaissance de droits individuels fondamentaux, la Constitution reconnaît les groupes comme des bénéficiaires de la redistribution des ressources. À l'indépendance, l'État dut harmoniser ces deux valeurs normatives, soient la non-discrimination selon la caste, la croyance, le genre, ainsi que la reconnaissance des groupes marqués par des inégalités et ainsi reconnus comme sujet de justice sociale (Verma 2012 : 9). Ces deux conceptions de l'égalité de droit et d'opportunités, et cette reconnaissance de deux sujets de droit, l'individu et le groupe, peuvent être conçues comme étant en tension ou dénotant une ouverture à l'interprétation constitutionnelle. Pour M. Weiner (1983 : 42) ces deux conceptions de l'égalité sont opposées et en conflit. Pour M. Galanter (1984), les droits individuels et de groupes ne sont pas des idéaux qui s'excluent mutuellement. Ils sont plutôt différents engagements envers l'égalité. Pour A. Béteille (1993 : 436), en reconnaissant différents droits et possibilités d'intervention, l'État ne s'avère pas seulement innovateur, il vise à promouvoir un changement social et l'égalité d'opportunités.

La troisième partie de la Constitution énumère les droits fondamentaux. Plus précisément, les articles 14 à 16 enchâssent les principes d'égalité et de non-discrimination. L'article 17 abolit l'intouchabilité et l'article 18 abolit toute forme de titre. Les principes d'égalité sociale et de non-discrimination étaient des principes centraux devant guider le développement de

l'Inde. Avec des principes d'égalité de considération, on reconnaît, à l'individu, une égalité devant la loi (article 14) et l'égalité de droit peu importe le genre, la religion, les caractéristiques individuelles, etc. (article 15). Les articles 14 et 16 étendent la notion d'égalité en permettant le redressement de certaines discriminations. En dépit des amendements 15 (4) et 16 (4) incluant les classes socialement et économiquement « arriérées » (OBC⁷⁹), les principes fondamentaux sont ceux de l'individu. C'est le citoyen⁸⁰ qui a le droit à une opportunité égale, et non le membre d'un groupe (Verma 2012 : 69-72).

L'article 16 reconnaît que certains individus en raison de circonstances particulières et contingentes sont discriminés, ce qui va à l'encontre du principe d'opportunité égale. Les principes de non-discrimination et d'opportunité égale peuvent ainsi tenir compte de l'influence de l'appartenance à un groupe sur l'individu. Les droits pour les *Scheduled Castes & Tribes (SCT)*⁸¹ sont développés dans la seizième partie de la Constitution. En reconnaissant que certains groupes d'individus sont exclus du développement, la mise en avant de l'égalité d'opportunités est accompagnée de la reconnaissance de certains droits différenciés par le groupe. Axé sur le développement, le but était de permettre aux personnes appartenant à des groupes désavantagés de participer comme les autres à la société. L'égalité d'opportunités est donc un des principes et objectifs.

La quatrième partie de la Constitution, concernant la distribution des ressources, inclut une notion d'égalité dans la sphère socioéconomique. Toutefois, la Constitution met davantage l'accent sur l'égalité du pouvoir politique, sans clarifier la redistribution économique. À l'indépendance, il y eut une opposition radicale à un programme de redistribution drastique des biens et propriétés (Hasan 2008). Les remèdes à l'inégalité se sont concentrés sur la hiérarchie de castes et non sur la hiérarchie économique.

⁷⁹ Les *OBC* sont des personnes (non *dalit*) pouvant recevoir des traitements spéciaux en raison de leur arriération sociale et économique (Verma 2012 : 12). La législature peut ainsi sélectionner des classes spéciales pouvant recevoir des traitements spéciaux.

⁸⁰ À l'indépendance, la citoyenneté indienne a été octroyée à tous ceux qui habitaient sur le territoire indien (*jus soli*). Actuellement, l'Inde reconnaît la citoyenneté à un enfant ayant un parent indien (*jus sanguinis*).

⁸¹ Selon le *Census of India* (2001), 16,2 % de la population est *Scheduled Castes*, tandis que 8,2 % de la population est *Scheduled Tribes*.

2.3.2.a Les droits des différents groupes⁸²

Les traitements préférentiels qui ont été attribués ne sont pas les mêmes pour différents groupes. À la suite de l'indépendance, les castes et tribus répertoriées (*Scheduled Castes and Tribes, SCT*) se sont vues attribuer des droits politiques et économiques qui ont pris la forme de réservation de postes dans les paliers du gouvernement, dans les écoles, etc. (article 10, clauses 3). Les membres des tribus répertoriées — listées par le gouvernement selon leurs conditions économiques et leurs particularités culturelles et géographiques — peuvent, contrairement aux castes répertoriées, être de n'importe quelle religion tout en maintenant leur désignation (Jenkins 2010 : 220). Même si une partie des chrétiens et des musulmans peuvent être définis comme socialement, politiquement et économiquement marginalisés ou « arriérés », ils étaient, en 1955, exclus des droits de groupes associés aux castes répertoriées (Tejani 2007 : 255-6). Les minorités religieuses, culturelles et linguistiques se sont vues reconnaître des droits culturels (Mahajan et Sheth 1999 :3; Ansari 1999 :116). Les droits culturels spéciaux accordés aux communautés religieuses sont le droit d'observer et de préserver leurs langues, leurs cultures, leurs pratiques religieuses (article 29), de gérer leurs institutions (article 26) et de pouvoir dispenser une éducation religieuse dans des institutions pouvant recevoir un financement étatique (article 26, 29 et 30).

Malgré les divergences sur le rôle de l'État vis-à-vis du Code civil⁸³ (chapitre trois), les LP ont été retenues. Les lois dites personnelles concernent le mariage, l'adoption, la pension alimentaire, l'héritage et le divorce. Attribués selon l'appartenance religieuse, les droits et les devoirs d'une personne sont différents selon le corpus de LP qu'il soit hindou, musulman, chrétien ou parsi⁸⁴. Tout individu, sans exception, possède ainsi une identité religio-culturelle associée aux LP, administrée par un même système juridique (Mansfield 2005 : 184). Ainsi, ces lois impliquent différents droits, procédures et obligations pour les citoyens. Les autres

⁸² L'unification et l'élargissement des réservations, qui s'est déployé dans les années 90, seront traités dans la première section du chapitre trois.

⁸³ Au plan constitutionnel, l'article 44 des Principes directifs exprime l'objectif d'un Code civil uniforme. Il proclame : « The State shall endeavor to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India » (Inde. Ministry of Law and Justice, 1^{er} décembre 2007). Les Principes directifs sont subordonnés aux droits fondamentaux inscrits dans la Constitution (Mitra et Fisher 2002 :110). Les articles 12 à 35 stipulent que les groupes religieux sont garants de la préservation de leur culture religieuse et de leur langue. Si les Lois Personnelles sont associées aux articles 12 à 35, elles ont une primauté sur les Principes directifs dont fait partie l'article 44.

⁸⁴ Les lois matrimoniales font exception, dans la mesure où les personnes peuvent choisir entre leurs Lois Personnelles ou opter pour le *Special Marriage Act* n'ayant pas de dénomination religieuse.

domaines des lois civiles, ainsi que les lois criminelles, ne tiennent pas compte des allégeances religieuses. Il est important de noter que, malgré le principe d'égalité de droit entre les individus, la présence des LP marque une différenciation des lois civiles selon la religion, mais également selon le genre. Conséquemment, à titre d'exemple, une femme hindoue n'aura pas les mêmes droits qu'un homme hindou ou qu'une femme musulmane. Toutefois, les pratiques « personnelles » respectent souvent les normes sociales en vigueur et peuvent marquer un écart avec les LP.

2.3.3 Lois Personnelles : contours généraux et réformes

À l'indépendance, l'Inde a hérité d'un système juridique hybride anglo-indien qui avait plusieurs caractéristiques de la *Common law* (Menski 2003 : 212). Les LP hindoues, musulmanes, parsies et chrétiennes, codifiées ou coutumières, sont conservées et appliquées comme faisant partie des lois civiles indiennes. Une personne sera automatiquement gouvernée par les LP attribuées à ses parents (primauté du père). En théorie, une personne se convertissant à une autre religion que celle de ses parents a le même statut que celui attribué à un musulman⁸⁵, à un hindou⁸⁶, à un parsi et à un chrétien de naissance. L'absence entière de croyance ou de pratiques religieuses n'est pas un motif permettant de ne pas être gouverné par ces LP. Ainsi, à l'exception de la conversion qui permet de se voir attribuer un nouvel ensemble de lois et de certaines exceptions dans des domaines spécifiques⁸⁷, il n'y a pas moyen de se soustraire de ces lois. Les LP sont administrées par les cours étatiques, à la lumière, théoriquement du moins, des principes inscrits dans la Constitution. Le tribunal doit également appliquer les LP non codifiées (coutumières) propres à certaines sectes, castes, et ceci en accord avec les actes des gouvernements centraux et régionaux (Mahmood 2002 : 1-

⁸⁵ Il n'y a pas de définition juridique de « l'Islam » ou du « musulman », mais certaines pratiques propres aux musulmans ont été reportées. Afin de déterminer si une personne est musulmane ou non, la cour doit se référer aux croyances et pratiques essentielles à l'Islam selon les théologiens. En somme, appartient à l'Islam celui qui croit en un seul Dieu et à son prophète Mohamed et qui reconnaît le saint Coran comme vérité (Mahmood 2002 : 32-4).

⁸⁶ Le terme hindou inclut, juridiquement parlant, les jaïns, sikhs et bouddhistes, sans distinction dans plusieurs domaines des Lois Personnelles. Toutefois, R. Heredia (2012 : 65) nous a rappelé que le Jaïnisme, le Bouddhisme et le Sikhisme sont des traditions religieuses à part entière, ayant leurs propres livres et rejetant les Vedas et les castes. En outre, sont également hindous, selon les LP, ceux qui ne sont pas musulmans, chrétiens, juifs et parsis.

⁸⁷ Le *Special Marriage Act* (1954) permet le mariage au-delà des appartenances religieuses ou entre personne de deux appartenances religieuses différentes. Il est toutefois important de noter que sous cette législation, l'héritage et la propriété d'un couple où il y a un musulman sont régulés par *Indian Sucession Act* (1925) tandis que, depuis l'amendement de 1976, si les deux conjoints sont hindous, incluant les sikhs, les jaïns, et les bouddhistes, ils seront gouvernés par les Lois Personnelles hindoues (Mahmood 2002 : 20-21).

21). Les cours étatiques ont ainsi comme rôle la définition des frontières précises des LP. Les lois et principes reconnus par l'État indien sont, dans la vie de tous les jours, mis en œuvre, interprétés et ainsi en constante redéfinition.

Malgré les oppositions et la présence d'un discours valorisant une réforme à partir de l'intérieur de la communauté, au milieu des années 50, les LP hindoues ont été révisées par l'État (Parashar 1992). Après de longues négociations, de grandes réformes et codifications des lois hindoues, représentant un compromis entre conservateurs et réformistes, l'*Hindu Code Bill* (1955-6) a été créé⁸⁸ (Menski 2003 : chapitre 6). Ces réformes visant à modifier l'ordre social se sont uniquement attardées aux « fois nationales » (Hindouisme, Bouddhisme, Jaïnisme, Sikhisme) et ne se sont pas étendues aux autres LP. Par l'inclusion des religions « indigènes », les réformes des années 50 « dé-hinduinisent » les lois (Menski 2003 : 209). Dans une autre optique, elle « hinduinisa » les sikhs, les jaïns et les bouddhistes. Certains sikhs ont protesté violemment contre leur inclusion dans la notion d'Hindouisme (Menski 2003 : 293). En ce qui concerne la *Shariat* (lois coutumières musulmanes), le gouvernement a soutenu qu'il convenait d'attendre des réformes provenant de l'intérieur de la communauté musulmane (Smith 2005 : 171).

Avant l'indépendance, les lois musulmanes ont été codifiées sous la forme de la *Shariat Act* (1937) et du *Dissolution of Muslim Marriages Act* (1939). Ces législations étaient progressives par rapport aux lois coutumières hindoues et représentaient un exemple juridique pour les autres communautés (Gangoli 2003 : 368-9). À la suite des réformes des lois musulmanes (1937-9), certains musulmans qui suivaient précédemment des lois hindoues, dans des domaines comme la succession, ont dû être régis par les lois musulmanes (Mansfield 2005 : 187). À l'exception du *Muslims Women (Right on Divorce)* de 1986, qui sera davantage traité dans l'annexe trois, l'État indien n'est pas intervenu, depuis l'indépendance, dans les LP musulmanes. Ce « deux poids deux mesures », ou cette approche différenciée des réformes des lois musulmanes et hindoues, a créé des tensions chez les hindous comme chez les musulmans. Toutefois, D. Conrad (2005) a constaté des points communs entre l'*Hindu Code*

⁸⁸ L'*Hindu Code Bill* se divise en quatre parties : l'*Hindu Marriage Act* (1955), l'*Hindu Minority and Guardianship Act* (1956), l'*Hindu Adoption and Maintenance Act* (1956) et l'*Hindu Succession Act* (1955). Une résolution favorable aux réformes des lois hindoues a été, avant l'indépendance, proposée et se concrétisera en 1955-6.

Bill et les réformes des lois musulmanes (1937-9). Les réformes représentent une consolidation ou une homogénéisation des lois pour chaque communauté, promouvant ainsi la diminution des variantes juridiques locales, tout en étant guidées par une vision progressiste ou libérale des traditions religieuses.

L'Hindu Code Bill marque une série de grandes réformes affectant divers aspects des LP hindoues : le mariage entre différents *jati* a été permis, la polygynie et le mariage des mineurs ont été proscrits. En outre, sans que les lois correspondent directement à la pratique sociale, elles ont favorisé un meilleur statut juridique pour les femmes, tout particulièrement en ce qui a trait à l'héritage (Bates 2005; Smith 2005 : 167-168; Pal 2001 : 28). F. Agnes (2000 : 206) a néanmoins affirmé que les réformes des lois hindoues visaient davantage une homogénéisation ou une unification des communautés hindoues, culturellement diverses, qu'une expansion du droit des femmes. Malgré les critiques, les réformes des lois hindoues ont octroyé davantage de droits formels aux femmes « hindoues » qu'elles ne l'avaient fait précédemment, et ceci, sans reconnaître, dans tous les domaines « personnelles », une égalité formelle de droit entre hommes et femmes (Bates 2005).

Parallèlement aux réformes entraînant la création de *L'Hindu Code Bill*, en 1955, le *Special Marriage Act* a été revu afin d'offrir une forme « spéciale » de mariage « irrespective of the faith either party may profess » (Pal 2001 : 28). Autrement dit, le *Special marriage act* a permis, par un choix volontaire et individuel, d'échapper aux LP, rendant ainsi possible le mariage de deux individus appartenant à deux communautés religieuses distinctes. Selon la version de 1955, en comparaison avec celle de 1872, deux personnes, mariées selon cet acte, continuent d'être gouvernées par leurs LP sur les dimensions qui ne concernent pas le mariage. Cette modification de 1955 permet de ne pas attaquer explicitement l'identité religieuse des personnes.

Conclusion

Ce chapitre a dressé un large portrait de la « généalogie » du *secularism* en Inde, des négociations et des formes qui le caractérisent. Tout d'abord, il a été possible de constater

que la notion de *dharma* suppose certains comportements et attitudes par rapport à l'autre, et possède un contenu spécifique, propre à une certaine catégorie de personnes, et un contenu général, applicable à tous. La notion de *dharma*, contrairement à la Constitution, met l'accent sur le devoir qu'un agent a par rapport aux autres, et ceci même si ce devoir peut inclure, parallèlement, certains droits. Après avoir exploré la notion de *dharma*, d'Hindouisme et d'Islam en terre indienne, un aperçu de la gestion coloniale de la diversité a été présenté. Les Britanniques, tout en uniformisant les lois, sont intervenus de manière relativement limitée dans les pratiques personnelles. Même si la rhétorique coloniale a favorisé des réformes « de l'intérieur », au XIX^e s. de nouvelles manières de concevoir les choses et de gérer la population ont été introduites, dont le recensement et des mesures de représentations.

Éduqués « à l'anglaise », certains Indiens se sont positionnés vis-à-vis de la gouverne britannique et des traditions indiennes. Ils ont en quelque sorte « modernisé » l'Hindouisme, qui a ainsi été associé à une tolérance sociale. Pour diverses raisons et intérêts, les élites *dalit*, les nationalistes hindous, les orthodoxes hindous et les réformateurs « séculiers » ont valorisé une interprétation idyllique du passé de l'Inde, ou plus spécifiquement, des traditions hindoues. Parallèlement, il a été possible de constater le développement et la reconfiguration d'un humanisme indien ayant différentes conceptions des réformes (de l'intérieur et de l'extérieur) et accordant plus ou moins de place à l'Hindouisme. À travers les figures de M. Gandhi, de J. Nehru et de B. Ambedkar, qui ont proposé des conceptions modernes du vivre ensemble, l'importance de l'individu et différentes conceptions du rôle de l'État et de l'agent ont été valorisées. Alors que M. Gandhi a mis en avant une approche limitée de l'État (sans imposition) et voyait dans l'individu respectant l'éthique (le devoir) le lieu de la transformation sociale (réforme de l'intérieur), J. Nehru et B. Ambedkar ont mis l'accent sur les droits et l'intervention de l'État afin de promouvoir des changements dans la société.

Ce chapitre s'est terminé en exposant certains débats de l'Assemblée Constituante ainsi que la forme constitutionnelle de la laïcité indienne. Le *secularism* indien est conçu comme une partie intégrante de la consolidation de la nation et de la politique de développement du pays (Tyabji 1994 : 1789). En valorisant des principes d'opportunité égale individuelle et de respect de la diversité, l'État reconnaît les droits fondamentaux des individus tout en accordant des droits aux communautés religieuses, linguistiques et tribales. Il a toutefois été

possible de constater que les musulmans ne sont pas bénéficiaires, à l'échelle nationale, de discrimination positive. En ce qui a trait aux LP, droits différenciés selon l'allégeance religieuse, celles musulmanes n'ont pas subi de réformes majeures telles que celles qui ont reconfiguré les lois hindoues (1955-6). Faisant suite aux débats sur la forme du *secularism* indien, incluant le rôle de l'État et du citoyen, ainsi que la place accordée aux droits différenciés selon l'appartenance à un groupe, le chapitre suivant fera un bond dans la période contemporaine. Il exposera le contexte sociohistorique et les enjeux liés aux droits pour les Indiens musulmans. Les débats et représentations du *secularism* sous-entendent certains référents culturels, mais également certaines conceptions de l'ordre social se traduisant par un accent sur un certain type d'égalité, sur le rôle de l'État et des agents sociaux. Ces éléments seront explorés à travers les débats publics et intellectuels ainsi qu'avec les positions de dix-sept répondants de la classe moyenne supérieure de Kolkata. Les positions des participants à cette recherche ont mis l'accent sur les droits et devoirs individuels, sans nécessairement favoriser une imposition par le gouvernement de ces droits.

CHAPITRE III : DÉFINIR LE *SECULARISM* INDIEN PAR DES ORIGINES, DES DEVOIRS ET DES DROITS

Introduction

Plus de trente ans après l'indépendance, stimulés par la conjoncture des années 80-90, la situation politicoéconomique et l'idéal nehruvien d'un « socialist welfare state » ont pris un tournant. Durant cette période où divers groupes ont tenté d'élargir leurs pouvoirs et ont questionné l'État, les débats sur la laïcité indienne ont ressurgi (Jayal 2001 : 26). La « crise » du *secularism* peut être mise en lien avec un ensemble de changements sociaux, de demandes de reconnaissance et de pouvoir plus ou moins séculier, faits envers l'État⁸⁹. La première partie de ce chapitre traite du contexte historique des années 80-90 qui était marqué par différentes contestations à l'intérieur comme à l'extérieur des institutions étatiques, par la montée du nationalisme hindou radical⁹⁰ (droite hindoue), par la libéralisation de l'économie, par les débats sur les Lois Personnelles (ci-après LP) musulmanes et par l'expansion des politiques de discrimination positive.

Par la suite, les débats intellectuels et publics seront mis en parallèle avec les propos de dix-sept répondants de la classe moyenne de Kolkata. Il sera ainsi possible de cerner certaines représentations juridiques du *secularism*. Les droits, les devoirs ainsi que les rapports potentiels de la laïcité avec un droit différencié pour les musulmans feront l'objet de l'analyse. La deuxième partie du chapitre traitera de la dialectique entre particularisme et universalisme dans les représentations du *secularism*. À partir du discours des répondants, les rapports du *secularism* avec la religion, la raison, la tolérance et la conduite éthique seront abordés dans cette sous-section.

Le *secularism* propose un idéal encadrant la conduite des agents sociaux qui se traduit par des droits et des devoirs liant ces agents. L'égalité étant un concept incontournable des théories de justice contemporaine (Ahmad 2003 : 28; Nadeau 2007; Sen 1992; Verma 2012 : 6), dans la

⁸⁹ Plusieurs types de revendications seront négligés dont celles des mouvements féministes et ceci malgré leur pertinence par rapport aux débats sur les LP.

⁹⁰ Parmi d'autres, avec différents degrés d'implications, le *Bharatiya Janata Party* (BJP), le *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) et le *Vishwa Hindu Parisad* (VHP) font partie de la droite hindoue.

troisième section de ce chapitre, les devoirs et les droits seront traités par rapport à cette notion. Les répondants ont présenté trois conceptions de l'égalité qualifiant le *secularism* : l'égalité de considération (respect), de droit et d'opportunités. Il sera possible de constater que parallèlement à des principes d'égal respect incluant des devoirs et des droits, à partir des discours des répondants, l'égalité d'opportunités a été notamment articulée par rapport à des droits individuels, rejetant ainsi les droits différenciés par le groupe. Puis, la potentielle compatibilité de la laïcité indienne avec des droits différenciés selon l'appartenance religieuse (Islam) sera explorée. Cette sous-section traitera de la conduite que le gouvernement devrait adopter vis-à-vis des réformes des LP musulmanes, de la forme idéale des lois civiles ainsi que de potentielles discriminations positives incluant les Indiens musulmans.

3.1 La conjoncture des années 80-90 : une mise en contexte

3.1.1 État, régions, revendications et violences

Jusqu'aux années 1970, l'État était représenté comme étant engagé dans la poursuite de la consolidation et du développement national. Ensuite, plusieurs mouvements sociaux se sont développés et ont critiqué les tendances centralisatrices de l'État ainsi que les politiques sociales inadéquates et mal implantées (Jayal 2001 : 225). Malgré l'image d'un pays engagé pour la justice sociale, la période couverte par les trois premiers plans quinquennaux (*Five Years Plan*) n'a pas donné, pour la population, les résultats projetés. Le projet de l'Inde indépendante créa des attentes qui dépassaient les capacités de l'État (Khilnani 2005 : 4). Dans les années 80, l'État apparaît corrompu, inefficace, incapable d'améliorer substantiellement la condition de la majorité de la population⁹¹, créant ainsi tensions et revendications sociales (Subramaniam 2008 : 192).

Outre la situation du Kashmir jamais résolue et celle des états de l'extrême nord-est qui « (...) have witnessed insurgency, inter-tribal and intra-tribal conflicts » (Bhambhri 1994 : 66), au Bengale, puis en Andhra Pradesh et au Bihar, des associations révolutionnaires ont regroupé les paysans, les pauvres et les sans terre au sein du mouvement Naxalite, défiant le

⁹¹ À titre d'exemple, S. Bose et A. Jalal (2002 : 237) ont mentionné qu'« India has an elaborate infrastructure for higher education but has invested little in primary education ».

gouvernement et réclamant justice (Mehra 2000). Au sein du Congrès, après le décès de J. Nehru (Premier ministre de 1947-1964) et celui de son successeur, L. Shastri (Premier ministre de 1964-6), la fille de Nehru, Indira Gandhi (Premier ministre de 1966-77, 1980-4), a proposé en 1969 un programme populiste (Bose et Jalal 2002 : 212). Puis, en 1975-7, l'état d'urgence⁹² a été imposé pour, entre autres, augmenter le pouvoir central sur les régions. Les dissidents (nationalistes hindous, naxalites, etc.) ont été emprisonnés. Cet « autoritarisme » a été suivi d'une perte du parti du Congrès aux élections de 1977 qui a profité au *Janata Party*. R. Guha (2007 : 543) a noté qu'à l'élection de 1980, contrairement aux précédentes, le discours du Congrès n'était pas basé sur les concepts de démocratie, de socialisme, d'abolition de la pauvreté, de *secularism* et de non-alignement. De retour au pouvoir en 1980, I. Gandhi a changé son programme populiste en introduisant des éléments fondés sur un communautarisme majoritaire déployé contre les dissidences régionales (Bose et Jalal 2002 : 224-5; Guha 2007 : chapitre 24). Des actions politiques ont ainsi été prises pour renforcer la conception de « hinduism-as-nationalism » (Tyabji 1994 : 1799).

En 1973, au nord-ouest, les sikhs ont radicalisé leurs positions et ont demandé la reconnaissance de leur nation assortie d'une certaine autonomie. Dans les années 80, un véritable terrorisme visant les hindous du Punjab s'est développé. Le temple d'or d'Amritsar, lieu de culte sacré du Sikisme, a ouvertement été utilisé par le « clergé » pour des fins politiques (Bhambhri 1994 : 61). À la demande de la Première ministre en 1984, l'armée indienne avec l'opération *Blue Star*, a donné l'assaut au temple. Le 31 octobre de la même année, I. Gandhi a été assassinée par ses gardes du corps (sikhs). Des émeutes antisikhs, ouvertement orchestrées par des membres du Congrès et par le pouvoir exécutif, ont suivi (Vaugier-Chatterjee 2006).

R. Gandhi (Premier ministre de 1985-9) a succédé à sa mère I. Gandhi. Son mandat a été entaché par un scandale de corruption. Il a ouvert la porte de la mosquée d'Ayodhya⁹³ aux

⁹² L'état d'urgence s'est caractérisé par une forte censure de la presse, l'arrestation et la détention des opposants politiques, la mise « hors la loi » de certaines organisations comme le *RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh)* et le *Jamaat-i Islami*, un vigoureux « nettoyage » des ghettos, ainsi que la stérilisation forcée de nombreuses femmes du milieu urbain du nord de l'Inde (Spencer 2007 : 112).

⁹³ Voir l'annexe 2 - Conflits communaux à Ayodhya (1992).

hindous extrémistes puis, pour faire suite au cas Shah Bano⁹⁴, R. Gandhi a adopté un projet de loi controversé sur le divorce des femmes musulmanes (*MWA*, 1986). Ces éléments qui faisaient suite à l'état d'urgence ont favorisé l'effritement de la légitimité du Congrès. L'augmentation de politiques majoritaristes, dans un contexte où divers groupes régionaux défiaient l'autorité centrale, a préparé le terrain à un nationalisme hindou radical, soutenu par le *Bharatiya Janata Party* (BJP), le *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) et le *Vishwa Hindu Parisad* (VHP) (Bose et Jalal 2002 : 227).

Les années 90 se sont caractérisées par une « mutation » du système politique indien. Le Congrès s'est affaibli et a manifesté une instabilité parlementaire. Puis, en formant des coalitions au niveau national, les partis régionaux ont davantage été représentés (Jaffrelot 2006 : 82-3). Dans les années 90, le village, en tant qu'unité politique, a été renforcé. Davantage de pouvoir a été accordé au *Panchayati raj* ce qui a, entre autres, favorisé la participation politique populaire et l'expression des aspirations locales (Guilmoto 2011 :29; Ninan 2007). Parallèlement, comme suite à la mise en place de quotas pour les *Scheduled Caste and Tribe*⁹⁵, en 1980-90, une élite « subalterne » s'est développée, entraînant ainsi un changement dans la politique indienne (Deliège 2011 : 56-7). Jusqu'aux années 70, dans l'« hindi belt », les castes « supérieures » dominaient le Congrès. En 1989, le succès du *Janata Dal*, un parti sensible aux conditions socioéconomiques des « basses castes », puis le *BSP* (*Bahujan Samaj Party*), un parti de basses castes, ont marqué un tournant dans la « vernacularisation » de la politique (Jaffrelot et Kumar 2009 :8). L'ascension des basses castes s'est accompagnée de revendications et de demandes pour l'accès au développement socioéconomique et aux politiques de discrimination positive. Les basses castes et classes étaient davantage représentées et commençaient à voter en groupe pour les avantages de leurs gens (Verma 2012 : 79-83; Jaffrelot 2011 : xvi-xvii).

Les forces d'opposition au Congrès se sont consolidées sous un majoritarisme hindou antimusulman nommé *hindutva* (hindouité)⁹⁶. Dans les années 90, le *BJP* a sympathisé avec

⁹⁴ Voir l'annexe 3 - Le cas Shah Bano (1985-6).

⁹⁵ Selon le recensement de 2001, les *Scheduled Castes* représentent 16.23 % de la population et les *Scheduled Tribes* près de 8.2 % (*Census of India* : 2001).

⁹⁶ L'idéologie *hindutva* est partagée par un ensemble de groupes organisés : un « réseau » d'organisations, nommé *Sangh Parivar*.

cette culture hindoue réinventée sous une forme intolérante. La polémique de la mosquée d'Ayodhya⁹⁷ a été rouverte et supportée par le *BJP*. Les partis politiques ont fait appel aux identités de castes et de religions. Il est admis que l'État a fait de fréquentes concessions à des forces religieuses afin d'avoir des gains électoraux (Baber 2006 : 60). L'injection de la religion dans la politique d'une manière qualitativement différente de la démarche de M. Gandhi a permis d'acquérir des votes à travers une consolidation *communale*⁹⁸ et castéiste (les fameux *vote bank*) (Tyabji 1994 : 1799). Parallèlement, depuis les années 90 jusqu'à nos jours, le gouvernement a été accusé, faits à l'appui, de clientélisme et de corruption.

Dans les villes du nord, les années 80-90 se sont caractérisées par une augmentation des violences interreligieuses visant principalement les musulmans⁹⁹. Les liens entre la mobilisation ethnoreligieuse et la montée au pouvoir du *BJP* ont été documentés (Jaffrelot 2011; Ludden 2005; Gaborieau 2006). C'est en affirmant sa volonté de construire un temple hindou à l'emplacement d'une mosquée à Ayodhya que le *BJP* a gagné les élections en Uttar Pradesh (Jahagirdar 2001 : 65). Puis, en 2002, en réponse à des violences systématiquement organisées envers les Indiens musulmans, le chef de l'état du Gujarat a été réélu¹⁰⁰. Toutefois, après les violences de 1992 (Ayodhya), le *BJP* a alterné entre une mobilisation ethnoreligieuse et une politique plus modérée et populiste (Jaffrelot 2006). La rhétorique des élections nationales de 1996 et des années suivantes n'était pas directement liée à l'*hindutva*.

Dans les années 80-90, une identité hindoue associée à des violences interreligieuses, mise en avant par le *BJP* et le *Sangh Parivar*, a été largement politisée et médiatisée (Ninan 2007; Ludden 2005; Jaffrelot 2011). Parallèlement à ce nationalisme hindou qui a eu davantage d'influence dans les villes de l'« hindi belt », l'*hindutva* compte des partisans dans diverses sphères gouvernementales : le domaine exécutif, juridique et éducatif. Gangoli (2003 : 372-4) constate que les débats législatifs entre 1976 et 1995 ont révélé une « hindouisation » de l'imagerie sociale et de la façon d'appréhender le monde qui s'accompagnait de critiques des perceptions et pratiques « musulmanes ». En ce qui a trait aux suites juridiques des violences

⁹⁷ Voir l'annexe 2 - Conflits communaux à Ayodhya (1992).

⁹⁸ Voir la note 59.

⁹⁹ Voir l'annexe 4 - Conflits communaux en Inde : émeutes et victimes.

¹⁰⁰ Voir l'annexe 5 - Les violences au Gujarat (2002).

au Gujarat de 2002, C. Jaffrelot (2012 : 77) a mentionné que les promoteurs de l'*hindutva* ont un poids considérable sur l'appareil de l'État, ce qui explique la « failure of the rule of law ». Au *Mumbai High Court*, trois juges ont affirmé que les références à l'*hindutva* dans les campagnes électorales ne doivent pas être proscrites (Jahagirdar 2001 : 67). Dans certains manuels scolaires, tout particulièrement depuis 1998, l'Inde est associée à l'Hindouisme et les références à l'Islam, en terre indienne, sont omises ou bien l'Islam y est représenté négativement (Panikkar 2007 : chapitre 15).

3.1.2 Les réformes économiques et ses bénéficiaires

L'Inde est récemment apparue sur la scène internationale comme un pays émergeant avec un dynamisme économique dont le taux de croissance est enviable (moyenne de 8 % entre 2003 et 2011) et principalement basé sur le secteur des services (Jaffrelot 2005 : 23). Jusqu'aux années 80, l'économie indienne se basait sur le modèle du « système néhruvien » qui visait une recherche d'indépendance économique, de développement et de cohabitation du secteur privé et du secteur public. L'instrument principal de la planification et de l'intervention étatique dans l'économie était la *Licence Raj*, selon laquelle toute augmentation ou diversification de la production d'une entreprise nécessitait une autorisation administrative.

Le gouvernement de R. Gandhi, en 1984, a critiqué les médiocres performances du secteur privé et assoupli la *Licence Raj*. Il a entamé la libéralisation de l'économie en donnant une priorité aux technologies informatiques et à la télécommunication (Kaushik 1997 : 76). En 1991, l'Inde a été submergée par les dettes et a dû affronter une crise de la balance des paiements (Blom Hansen 2001 : 291). La détérioration de la réserve des banques a légitimé un programme de stabilisation et de restructuration de l'économie. Les réformes économiques impliquaient une ouverture sur l'extérieur ainsi qu'une augmentation de la liberté du marché domestique de diverses formes de contrôles gouvernementaux (Singh 1997 : 179). Cette ouverture du marché, entamée par R. Gandhi et renforcée en 1991 par le gouvernement du Congrès, s'est poursuivie par le *BJP* durant ses mandats (1998-1999 et 1999-2004).

Le retrait de mesures protectionnistes¹⁰¹, dont le démantèlement de la *Licence Raj*, a permis la création de « nouveaux riches » (Jaffrelot 2005), nommés la nouvelle classe moyenne¹⁰². Plusieurs jeunes Indiens éduqués, parlant anglais, ont eu accès à un nouveau rythme de vie, mais malgré les attentes, les réformes n'ont pas créé suffisamment d'emplois non qualifiés, nécessaires à la majorité de la population. Les technologies de l'information et les services ont été valorisés au détriment de l'industrie manufacturière et de l'agriculture (Étienne 2006 : 142). Selon une étude empirique sur les expériences et les perceptions de la libération de l'économie chez la classe moyenne basse de Kolkata, R. Ganguly-Scarse et T. Scarse (2009 : 33) ont noté que « less than 15 per cent of households reported experiencing any substantial improvement in their economic circumstances, and 17 per cent clearly opined that benefits accrued to the wealthy ». À la suite de la libéralisation de l'économie, l'écart entre la classe moyenne inférieure et supérieure (Verma 2012 : 2), ainsi qu'entre les états a augmenté (Ganguly-Scarse et Scarse 2009 :13).

Vers la fin des années 80 et surtout dans les années 90, les centres commerciaux, les cafés et les places de consommation ont proliféré dans les villes (McGuire 2011). La télévision par câble, l'Internet, les journaux, l'usage de la vidéo se sont répandus dans les villes, mais également dans les villages (Nigam 2006 :124; Ninan 2007). Les chaînes de télévision se sont multipliées et ont proposé un ensemble de nouveaux programmes parsemés de publicités présentant de nouveaux produits de consommation (Scarse et Scarse-Ganguly 2011 :13). La télévision¹⁰³ a ainsi participé à la création d'une image de l'Inde offrant de nouvelles promesses et opportunités, qui ne se sont pas avérées accessibles à tous. Ces nouveaux médias, peu régulés ou censurés, ont également été utilisés afin de faire valoir des causes particulières, dont la haine antimusulmane, ainsi que les allégeances et les intérêts de castes (Ninan 2007; Hasan 1998; Ludden 2005).

¹⁰¹ L'État continue, malgré tout, d'intervenir et de jouer un rôle essentiel dans l'économie (Jaffrelot 2005 : 39).

¹⁰² Il est difficile de dire combien de personnes sont incluses dans cette fameuse nouvelle classe moyenne, majoritairement urbaine et associée à une l'expansion de la consommation (Guilmoto 2011 : 38).

¹⁰³ Du point de vue des informateurs (bengali de basse classe moyenne) de T. Scarse et R. Ganguly Scarse (2011 : 132), il apparaît que les nouveaux programmes télévisés auraient renforcé les conceptions « traditionnelles » de genre, mettant en valeur l'obéissance des femmes et la division des rôles, au lieu de les défier.

3.1.3 Les débats sur le *secularism* des années 90 et les Lois Personnelles musulmanes

Depuis l'indépendance, l'idée du *secularism* a perdu de son lustre parmi l'*intelligentsia* (Bétéille 1994 : 559). À l'indépendance, malgré la polysémie du terme, un consensus reposait sur la nécessité de sa présence. Il n'y a pas eu de débats publics sur la laïcité avant les années 60, où elle a commencé à être fortement débattue¹⁰⁴ (Jahagirdar 2001 : 53). Dans les années 90, les débats publics ont remis en cause la différenciation des lois civiles et leur capacité à faire justice. Sporadiquement depuis l'indépendance, l'État a proposé de mettre en avant un Code civil uniforme¹⁰⁵ (ci-après CCU), mais a finalement conservé les LP (Parashar 1992 : 167). L'État reconnaît ainsi une certaine autonomie aux groupes religieux en ce qui concerne les réformes ou l'abolition des lois familiales (Mahajan 2005 :297; Menski 2003). En ce qui a trait aux lois civiles, le fait que l'État indien est intervenu envers celles des communautés hindoues (année 50) et que l'intervention vis-à-vis des lois concernant les communautés musulmanes était limitée (*MWA* 1986) a fait croître le sentiment que les minorités (lire les musulmans) ont été choyées (Mahajan 2005 : 298).

Les discours des années 90 sur les LP ont souligné que les lois musulmanes ont des conséquences négatives sur le droit des femmes, comparées aux lois hindoues. Les débats ont mis l'accent sur les effets des LP sur les droits des femmes musulmanes à travers la question du triple *talaq*¹⁰⁶, de la polygynie et de la pension alimentaire¹⁰⁷ (Vatuk 2005; Hasan et Menon 2005). Selon cette perspective, qui est *largement nuancée par les études empiriques* (1) les lois musulmanes sont statiques (2) il y a une adéquation entre la loi, la théologie et les pratiques sociales qui désavantagerait les femmes musulmanes et (3) la réalité des femmes musulmanes est perçue comme défavorable comparée à celle des hindoues (Ahmad 2003).

En 1986, le gouvernement modifia les LP musulmanes en introduisant le *MWA* (*Muslim women Act*). Malgré les controverses qui ont entouré son adoption, plusieurs auteurs

¹⁰⁴ À ce sujet, voir les articles de D. Smith (2011) et de M. Galanter (2011).

¹⁰⁵ Outre la période de l'indépendance où le sujet a été traité (chapitre 2), entre 1972 et 1984, l'État a essayé d'introduire l'adoption d'un projet portant sur l'uniformisation des Lois Personnelles (Parashar 1992 : 167).

¹⁰⁶ Les Lois Personnelles musulmanes reconnaissent, *au moins*, 3 types de divorce : le *talaq ul bidaat* (triple *talaq*), le *khul* et le *fask* (Solanki 2011 :131). La forme de divorce la moins approuvée religieusement est le triple *talaq* : il consiste à la déclaration du divorce irrévocable par le mari. Pour ce fait, le mari mentionne trois fois consécutives qu'il divorce sa femme (Vatuk 2005 : 32-3).

¹⁰⁷ Voir l'annexe 3 - Le cas Shah Bano (1985-6).

s'entendent pour dire que cette loi est favorable aux musulmanes (Agnes 1997; Gangoli 2003; Solanki 2011). Les études ont donc conclu que le statisme des lois et l'adéquation entre théorie et pratique sont de fausses assertions. En ce qui a trait au statisme des lois, signalons que dans les systèmes de *Common Law*, les tribunaux étatiques interprètent la Constitution et ont une autonomie non négligeable dans l'interprétation du concept de la laïcité (Padhy 2004 : 5027). Ainsi, la Constitution expose les buts de l'État, mais n'en détermine pas les connotations et contours précis.

En outre, il s'avère que dans le domaine personnel, *les partis concernés ont recours, d'une manière limitée, au droit étatique* (Pearl et Menski 1998 : 45; Shah 1998 : 27). Les pratiques sont donc largement modelées par le « local », c'est-à-dire les normes et pratiques à l'intérieur d'un village, d'un groupe linguistique, d'une région. Des écarts entre les lois, le texte et la réalité et le droit « en action » sont observés (Dasgupta 2003 : 52; Jeffrey 2003 : 101; Hussain 2003 : 283). Il apparaît y avoir, malgré la différenciation de droit, diverses ressemblances du droit « vécu » par les musulmans et les hindous. Les recherches portant sur l'actualisation des LP ont mentionné que l'un des problèmes fondamentaux pour les femmes, musulmanes ou hindoues, n'est pas les lois étatiques, mais la norme ou la « structure sociale »¹⁰⁸ limitant leurs accès à la justice et à l'égalité de genre (Basu 2001; Vatak 2005).

Les débats sur le *secularism*, liés au concept de justice sociale, offrent des informations sur les conceptions de l'ordre (représentations juridiques) et sur les justes modalités de gestion de la diversité dans une société donnée. Dans le cas de l'Inde, une conception de la justice valorisant une égalité de droit individuel (CCU), qui prend la forme d'un droit identique appliqué le plus uniformément possible, cohabite avec la reconnaissance de droit différencié selon l'appartenance religieuse (LP, discrimination positive). Tout comme à l'indépendance, ces deux formes de pluralisme juridique et de conceptions de l'égalité sont remises en question dans leurs capacités à faire justice. Constatant la présence de positions similaires, en ce qui a trait aux arguments entourant les droits différenciés, la rupture ou le « tournant » entre la conjoncture des années 80-90 et la période de l'indépendance apparaît, pour R. Bajpal (2011 : 3) et R. Bhargava (2011 : 5) exagéré.

¹⁰⁸ Les normes et les pratiques admises dans une société.

3.1.4 Le rapport Sachar et la condition des musulmans¹⁰⁹

En moyenne, les musulmans ont moins profité des développements économiques, administratifs et politiques que leurs concitoyens hindous. J. Malik (2012 : 116, 427) a affirmé que, dès la fin du XIX^e s., on peut parler d'un « recul » socioéconomique des musulmans. Toutefois, durant l'ère nehruvien, une certaine amélioration a été constatable. Dans la période contemporaine, M. Mistry (2005 : 408) a mentionné que l'économie indienne a fait d'énormes progrès, mais que les musulmans n'ont pas, pour différentes raisons, tiré profit de ces développements. Dans les plans quinquennaux (*Five Years Plan*), l'État indien souhaite documenter et intervenir afin d'améliorer les conditions des musulmans. En 2006, une commission présidée par le juge R. Sachar a produit un « report on the social, economic et educational status of the muslims community of India » (*Inde. Prime Minister's High Level Committe, Cabinet Secretariat* 2006 : iii). En tenant compte de la grande variation des conditions de vie des musulmans, le bilan de cette enquête a mis en évidence le « deficits and deprevation » des Indiens musulmans, « in pratically all dimensions of the developpement » (*Inde. Prime Minister's High Level Committe, Cabinet Secretariat* 2006 :237). Le rapport a souligné que les musulmans sont, sur les divers aspects du développement social et économique, plus désavantagés que les *SC & T* (*Scheduled Castes and Tribes*). Les Indiens musulmans subissent différentes formes de marginalisation et de discrimination, visibles au niveau de la scolarisation, de l'accès aux diverses infrastructures, du niveau de vie et de leur sous-représentation parmi les cadres et la fonction publique. (Hasan 2009 : 162-172; *Inde. Prime Minister's High Level Committe, Cabinet Secretariat* 2006).

3.1.5 Le rapport Mandal et l'élargissement des politiques de discrimination positive

À partir des années 80-90, les droits de groupes sont devenus un sujet de controverses majeures. En 1979, le *Janata Party* a instauré une commission sur les « classes arriérées » présidées par B. Mandal. En 1989, V. Singh avec le *Janata Dal* priorisait l'implémentation du « rapport Mandal », favorisant, entre autres, l'élargissement et l'augmentation des politiques de discrimination positive. Le *Janata Dal* a ainsi été accusé d'être « castéistes » (Galanter

¹⁰⁹ Avant le rapport Sachar, I. Gandhi avait nommé le *Gopal Singh Commission* afin d'investir le « problème » des musulmans. Puis, concernant toujours les conditions socioéconomiques des musulmans, R. Gandhi a formulé un programme en 20 points. Selon S. Mondal (2003 : 4894) les élites musulmanes n'ont pas accordé d'attention à ces opportunités et n'ont pas fait de demandes aux gouvernements.

1984 : 170) et de diviser « la communauté hindoue ». Les mesures prises à la suite de la Commission Mandal ont amorcé une nouvelle phase des traitements préférentiels en Inde. Les réservations, qui prennent la forme d'une représentation en politique et des quotas dans l'embauche (gouvernementaux) et l'éducation, octroyée aux *SC & T*, ont été poursuivies et étendues aux classes « arriérés » (*Others Backward class, OBC*)¹¹⁰ (Bajpai 2011 : 230). Ces réservations, qui ne s'appuient pas toujours sur le mérite, s'appliquent dans les institutions publiques et ne se retrouvent pas, dans les institutions privées et les universités, implémentées. (Jaffrelot 2011 : xvi-xvii). Ce confinement au secteur public est problématique dans la mesure où, depuis la libéralisation de l'économie, les postes et opportunités du secteur public ont décliné à l'avantage du secteur privé (Chaudhuri 2004 : 1989).

L'identificateur principal des bénéficiaires des mesures de discrimination positive est, depuis l'indépendance, relié à la caste et à l'Hindouisme. Les réservations des *SC*, représentant les *dalit*, c'est-à-dire les « hors castes », visaient à long terme à les inclure dans « l'Hindouisme » (Verma 2012). À la suite de la classification des *ST*, depuis l'indépendance, V. Xaxa (2008 : 81) a constaté une volonté d'inclure ou d'associer les tribus à la notion d'Hindouisme. En ce qui a trait aux *OBC*, la catégorie réfère à des personnes (non *dalit*) pouvant recevoir des traitements dus à leur arriération sociale et économique (Verma 2012 : 12). L. Jenkins (2010) a mentionné que la catégorie d'*OBC*, basée sur des indicateurs sociaux, économiques et éducationnels de sous-développement, exemplifie la reconnaissance de multiples axes de discrimination. Les critères d'identification, qui ne sont pas mentionnés par la Constitution, sont toutefois contestés et sujets à des modifications (Heredia 2012 : 37). Cette catégorie d'*OBC* inclut donc une catégorie de personnes étendue et hétérogène aux frontières floues et élastiques (Béteille 1992 : 2-3).

La définition constitutionnelle des *OBC* réfère à la classe, mais, au niveau du gouvernement central, après le rapport Mandal, la caste a en pratique été utilisée afin d'identifier les

¹¹⁰ Après l'indépendance, deux commissions ont développé les critères sociaux et économiques permettant de définir les *OBC* : *Backwards Classes Comissions* de 1955 (dirigé par K. Kalekar) et de 1980 (dirigée par B. Mandal). Selon le Rapport Mandal, 52 % de la population nationale est incluse dans les *OBC*, et 27 % des quotas d'embauche leur sont reconnus. Il est intéressant de noter que les quotas, accordés à des groupes désignés par le gouvernement « backward » au plan économique, social et éducatif, étaient, avant ce rapport, institutionnalisés dans la plupart des états indiens (Galanter 1984 : chapitre 6).

communautés désavantagées qui pourraient bénéficier de réservations (Verma 2012 : 98; Chaudhuri 2004 : 1989-1991; Heredia 2012 : 177). Nuançant cette position, L. Jenkins (2010 : 228-0) a mentionné qu'en 2008 la Cour Suprême a augmenté les quotas des groupes admissibles dans les universités, une décision donnant moins d'attention à la caste et favorisant un système de sélection considérant divers indicateurs socioéconomiques. En 1993, une commission nationale a été mise sur pied afin d'identifier les groupes admissibles aux réservations dans la catégorie *OBC*. Actuellement, malgré les nombreux marqueurs de différenciation, la notion *Other Backward Classes* se base, entre autres, sur l'appartenance à une caste. Les personnes riches (« creamy layer¹¹¹ »), à l'intérieur d'une « classe arriérées » sont toutefois exclues (Bajpai 2011). L'identification des « creamy layer » est néanmoins au centre des controverses¹¹².

Le rapport de la Commission Mandal reconnaît la « backwarness » d'une certaine portion de la population musulmane. La Commission cible 90 % de la population nationale pouvant être reconnue sous la catégorie *OBC* (Mondal 2003 : 4894). Toutefois, au plan national, les gens appartenant aux minorités religieuses¹¹³ et les pauvres de caste « supérieures » sont largement exclus des bénéfices (Bajpai 2011; Alam 2010). En 1992, une politique gouvernementale a introduit, au niveau local, des réservations pour les femmes (33 %) (Verma 2012 : 79). En 2005-6, il a été proposé que les quotas des *OBC* s'étendent au secteur privé et à l'éducation supérieure, tandis que depuis 2006-7, l'introduction de quotas pour des musulmans a été une question soulevée par divers groupes¹¹⁴ (Bajpai 2011 : 278-85; Verma 2012 : 8). Le Congrès a également favorisé l'extension des quotas d'embauche aux castes « supérieures » désavantagées (Bajpai 2011 : 273). R. Bajpai (2011) a suggéré que, dans le futur, la discrimination positive se consolidera et s'étendra.

¹¹¹ À l'intérieur d'un groupe admissible aux mesures de discrimination positive, le « creamy layer » réfère aux personnes étant trop riches et éduquées pour être bénéficiaires.

¹¹² Sur la question de l'identification des « creamy layer » voir l'article de P. Chaudhury (2004).

¹¹³ À titre d'exemple de mesures de discrimination positive en faveur des musulmans présentes au niveau régional, nous pouvons noter l'Uttar Pradesh. Dans les 58 groupes enregistrés comme « backward class » selon ce gouvernement régional, 21 sont musulmans (Nigam 2006 : 97).

¹¹⁴ En 1978, une conférence de musulmans à Lucknow a proposé de faire la demande de réservation aux Parlements et dans les emplois gouvernementaux (Nigam 2006 : 95).

Maintenant que les éléments du contexte, permettant de situer les débats et perceptions sur le *secularism* indien, ont été abordés, il est possible de mettre en relation les représentations du *secularism* des répondants avec les débats publics et intellectuels.

3.2. Se représenter le *secularism* : universalité et particularisme

J. Fabian (1983) a contesté la représentation de « l'autre » en soulignant les usages du temps associés au sujet d'étude anthropologique et dans la construction de la connaissance. Dans les discours sur le *secularism*, les référents de lieu, souvent interreliés à des référents de temps, peuvent se subdiviser en trois catégories n'étant pas mutuellement exclusives. Une personne peut ainsi exprimer des perceptions concomitantes de la laïcité. D'un certain point de vue, le *secularism* représente un concept « indigène », des traditions et une modernité indiennes ou hindoues. Mais, le *secularism* est aussi associé à l'Occident et à sa modernité, perçu positivement à partir de ses capacités émancipatrices (droit individuel et développement) et négativement, en raison d'un rapport de domination et d'uniformisation. Toutefois, le *secularism* peut aussi être dépourvu de localisation de temps et de lieux. Il apparaît ainsi universel et intemporel, applicable à tous et en tout temps. Ces trois référents, soient endogène, exogène et universel, seront examinés dans cette sous-section. Dans un contexte où l'identité hindoue a une position dominante et que, parallèlement, les musulmans ont été la cible de violences¹¹⁵, un intérêt particulier sera accordé dans l'analyse du discours aux liens entre le *secularism* et l'Hindouisme. La version exogène recevra moins d'attention dans la mesure où elle n'était pas centrale aux discours des répondants.

3.2.1 Entre traditions et réformes

Il a été publiquement soutenu que l'Hindouisme a traditionnellement su tolérer et accommoder différentes personnes. Il y a donc un concept « indigène » de *secularism* : *sarva sharma samabhava*, traduit maladroitement par « toutes les religions sont vraies » ou « égal respect des religions » (Bhargava 2007 : 145; Pantham 1997 : 524). Selon cette perspective, « the tolerance and respect for differences that informed the Constitution of Independent

¹¹⁵ Depuis l'indépendance, il y eut des attentats terroristes qui auraient été perpétrés par des groupes musulmans ou bien qui ont été coordonnés par des groupes provenant du Pakistan.

India is here considered to be an expression of the plural and accommodative nature of Hinduisme (...)» (Mahajan 2005 : 292). Dans les années 90, cette association entre l'Hindouisme et la tolérance a été accompagnée, dans la rhétorique de nationalistes hindous, d'une définition des musulmans comme des envahisseurs violents et irrespectueux¹¹⁶. D'un point de vue intellectuel, T. Madan (2011) et A. Nandy (2011) ont soutenu que ce *secularism*-tolérance indien ou hindou est apte à assurer la cohabitation pacifique. Plusieurs autres intellectuels reconnaissent la présence d'un *secularism*-tolérance indien ou hindou, mais ont déclaré que ce *secularism*-tolérance ne permet pas de maintenir l'harmonie communautaire (Sen 2011; Bhargava 2000; Pantham 1997; Chatterjee 2011).

Il a été affirmé sur la scène publique et intellectuelle que le caractère accommodant de l'Hindouisme était présent dès le début de l'Hindouisme (Tejani 2007 : 9). Tant pour les nationalistes hindous que pour certains intellectuels, tels T. Madan (2011) et A. Nandy (2011), cette laïcité indienne a, dans la période contemporaine, détériorée par rapport à un « âge d'or » de l'Hindouisme et de l'Inde. Pour T. Madan (2011 : 308), l'adoption d'un *secularism* occidental, découlant du règne britannique et associé au progrès et à la modernité, aurait entraîné une érosion de la culture indienne, plus apte à entretenir une coexistence pacifique entre les communautés religieuses que le *secularism* « occidental », empreint d'un rapport de domination. Autrement dit, la détérioration de la laïcité indienne et la valorisation de celle qui est occidentale seraient l'une des causes des violences interreligieuses. Pour les nationalistes hindous, l'Antiquité indienne (la période védique), conçue comme le summum de l'Hindouisme, se caractérise par un système social flexible où les castes n'existaient pas. Dans cette perspective, l'Hindouisme est associé à une tolérance qui permet la cohabitation pacifique des différents Indiens, conçus comme des égaux (Jaffrelot 2011 : 57).

Les nationalistes hindous — dont les dirigeants sont éduqués à l'occidentale et proviennent de castes « supérieures » — ont une rhétorique fortement influencée par l'Occident. Ils ont un double discours. Ils ont combiné une interprétation idyllique du passé de l'Inde, lire de l'Hindouisme, avec la valorisation de l'égalité et des droits individuels. Selon leur concept de la nation, tous ceux ayant une religion originaire du territoire indien sont reconnus comme

¹¹⁶ Voir la section 1 du chapitre 3 et l'annexe 2, 4 et 5.

hindous, réinterprétant ainsi l'Hindouisme et offrant un regard réformateur. Leurs discours unifiant les hindous ont célébré la gloire passée où la présence et la gouverne musulmane marquent une dégénérescence. La fierté des anciens textes (Véda) et de la civilisation « hindoue » est accompagnée d'une intolérance envers ceux qui, selon cette lecture de l'histoire, sont présentés comme intolérants, soient les musulmans. Ce nationalisme hindou¹¹⁷ a proposé une rhétorique incluant modernité et tradition. Les nationalistes hindous n'ont pas rejeté le *secularism*, mais ont tenté de le redéfinir par la tolérance des autres religions, traditions et croyances, tout en affirmant la suprématie de l'Hindouisme (majoritarisme hindou) (Subramaniam 2008 : 186). Parallèlement, ils ont valorisé le droit individuel, la démocratie.

Les résultats de la recherche empirique réalisée à Kolkata à l'été 2011 exposent certains décalages et ressemblances entre les débats intellectuels et publics et les positions des participants. Certains points marquants sont ici traités. Pour les répondants, la laïcité a deux origines : l'une endogène et l'autre exogène. Ils ont insisté sur le fait que le terme *secularism* n'a pas été inventé en Inde, mais qu'un concept de laïcité, associé à la tolérance, l'acceptation ou la capacité d'incorporer la différence, y était déjà présent et que cette notion peut être retrouvée dans les traditions indiennes/hindoues. Une des distinctions mentionnées par les répondants entre l'une et l'autre forme de *secularism*, c'est que le *secularism* « indien », contrairement à celui « occidental », laisse davantage de place à la religion ou à l'expression de la religion sur la scène publique (Pramad, Prabal, Dilip¹¹⁸). En outre, pour Pramad et Dilip, une certaine uniformisation est associée avec le *secularism* « exogène », contrairement à celui qui est « endogène ». Pour Dilip, cette laïcité indienne est apparentée à l'importance des dieux féminins et de la mère en Inde et au Bengale, tandis que le *secularism* des « Occidentaux » se caractérise par les religions abrahamiques et par l'importance du père. Parmi les plus âgés, un seul participant de la recherche (Dilip), un professeur de philosophie, a clairement associé le *secularism* à un « âge d'or » de l'Hindouisme où le système de caste

¹¹⁷ Privilégier l'Hindouisme, en tant qu'héritage indigène, est également valorisé par les hindous orthodoxes, traditionnels ou conservateurs. Ces derniers ne doivent pas être confondus avec les nationalistes hindous dans la mesure où les traditionalistes ne sont pas favorables aux changements, contrairement à la posture moderniste des nationalistes hindous (Jaffrelot 2011).

¹¹⁸ Les noms des informateurs mentionnés dans cette recherche sont des pseudonymes. Dans la présentation des propos des répondants, je précise seulement l'allégeance religieuse quand il s'agit de l'Islam et du Christianisme. Ainsi, s'il n'y a aucune mention, c'est que le répondant est hindou.

n'existait pas et où tous, même les athées, pouvaient être non seulement tolérés, mais aussi valorisés et aimés dans leurs différences. À l'exception de ce répondant, dans l'ensemble des entrevues, les références à un « âge d'or » ont été mentionnées sans grande conviction.

Tout comme les discours publics et intellectuels, les répondants hindous ont souligné le caractère humaniste et égalitaire de l'Hindouisme. Leurs interprétations de l'Hindouisme traitaient peu de la hiérarchie sociale qui lui est traditionnellement associée. Le fait que les différences, même si elles étaient acceptées ou tolérées, étaient hiérarchisées a été en grande majorité négligé. Quatre répondants ont explicitement soutenu que l'Hindouisme est fondamentalement égalitaire : toutes « les manières de penser » sont égales et doivent avoir une considération égale. Quatre répondants (23 %) ont fait des références directes à Ramakrishna, soit à l'Hindouisme réformé qui soutient qu'il y a différentes manières d'arriver à Dieu, à l'ultime vérité. Plus de la moitié des répondants ont fait référence à M. Gandhi, R. Tagore et R. Roy, les deux premiers davantage que le dernier.

De manière récurrente, les discours des participants ont souligné le fait que l'Hindouisme est plus tolérant qu'une religion monothéiste, dans la mesure où la diversité des dieux est acceptée. Ainsi, il a été soulevé qu'une seule vérité s'exprime dans plusieurs manières de vivre. L'Hindouisme, conçu comme acceptant une pluralité de Dieux et de manières de vivre, peut ainsi intégrer toutes les autres religions comme voie valide vers la « vérité ». Dans les entrevues, les termes « indien » et « hindou » ont souvent été interchangeables¹¹⁹. Pour deux informatrices musulmanes (Moumita et Priya), cette intégration dans l'Hindouisme est problématique. Elles ont affirmé que l'Islam possède sa spécificité et qu'il n'est pas un chemin quelconque vers Dieu.

Les représentations du *secularism* des répondants, qui sont hindous en raison de leur naissance dans une famille hindoue et celles des hindous pratiquants, convergent dans la mesure où ils ont considéré que le *secularism* est le propre des traditions hindoues/indiennes. Santosh, âgé d'une quarantaine d'années, a précisé que « généralement les hindous sont un

¹¹⁹ Dans son analyse du *secularism* indien entre 1890-1950, S. Tejani (2007 : chapitre 2) a mentionné que les mouvements *swadeshi*, boycottage des institutions coloniales au Maharashtra entre 1905-1911, confondaient les appellations « hindou » avec « indien ». Cette ambivalence est également présente dans les discours des nationalistes hindous des années 80-90.

peu plus tolérants... Par la tradition, ils sont un peu plus tolérants¹²⁰ ». Ce répondant a affirmé que dans le système de castes tout le monde a sa place. Pour sa part Naresh, professeur de Droit également âgé d'une quarantaine d'années, a parlé de la culture de « l'unité dans la diversité », la capacité des religions indiennes, de pouvoir « absorber et tolérer les autres ». Pramad, professeur d'histoire de 52 ans, a mentionné que l'Hindouisme, n'est pas vraiment une religion, mais plutôt *dharma*, car elle incorpore différentes pratiques et façons de concevoir et de faire les choses. Les religions en Inde sont perçues comme n'ayant pas de frontières définies, ce qui leur permet d'incorporer ou d'intégrer divers éléments, divers Dieux et vérités (Sabir, Pramad, Rajendra, Ajeet, Naresh, etc.). Ajeet, professeur de sciences politiques retraité, précise que l'Hindouisme est une « religion humaniste »... que « toutes les religions s'embrassent sous le grand arbre de l'Hindouisme ». Il a ainsi considéré que l'Hindouisme est une culture composite (une synthèse de différentes croyances, religions, cultures, pratiques) et non une religion. Cette vision de l'Hindouisme, qui tend à l'associer à un ensemble de pratiques et religions, mais pas à une seule religion, est également employée dans les tribunaux (Parashar 1992 : 104).

C'est souvent du point de vue des traditions religieuses (de l'Hindouisme, du Bouddhisme ou de l'Islam) que le *secularism* a été présenté par les répondants. Bani, professeure (chrétienne) de science politique ayant une grande connaissance des débats intellectuels sur le *secularism* indien, a fait exception dans la mesure où elle a fait référence à l'Inde et jamais à l'Hindouisme. Parmi les musulmans, tous m'ont mentionné, même avec une certaine insistance, que rien dans l'Islam ne s'opposait au *secularism*. Ils ont souligné la compatibilité entre l'Islam et la laïcité. Pour Moumita (étudiante de 23 ans), Priya (étudiante de 23 ans) et Nabeeha (étudiante de 27 ans), l'égalitarisme de l'Islam n'est pas uniquement favorable au *secularism* : il lui est nécessaire. En contrepartie, l'Hindouisme est regardé du point de vue de sa hiérarchisation sociale et aussi, pour Priya et Moumita, de ses superstitions.

Environ un tiers des répondants ont mentionné que la « tradition de tolérance/d'acceptation » est également un propre à l'Islam, et que les élites hindoues et

¹²⁰ Considérant que toutes les entrevues n'ont pas été enregistrées, que mes notes de terrains sont en français, et que les propos particulièrement pertinents ont souvent été mentionnés une fois l'enregistrement terminé, tous les dires des répondants ont été traduits, par moi-même, en français.

musulmanes ont une manière de gouverner comparable. Parallèlement, environ le même nombre de répondants ont signalé que l'Islam est (ou a été) moins tolérant à la diversité que l'Hindouisme, et que les musulmans sont moins modernes. Dans les entrevues, mais également dans les discussions informelles, il a été affirmé que certains dirigeants musulmans étaient tolérants, mais qu'en général ils brimaient les hindous et détruisaient leurs temples. Cette représentation des « différends » entre l'Islam et la laïcité, qui laisse entendre que le *secularism* indien sous-entend une prépondérance de l'Hindouisme, dans la mesure où il est plus conforme aux valeurs qu'implique le *secularism*¹²¹ que l'Islam, est difficilement démontrable. Certains des répondants ont valorisé un *secularism* où l'Hindouisme moderne doit davantage être reconnu, dans la mesure où il a été conçu comme « plus compatible » avec le *secularism*. Toutefois, aucune position ne justifiait ou n'encourageait, d'une manière quelconque, l'intolérance du nationalisme hindou particulièrement visible dans les années 90¹²².

I. Ahmad (2003 : 15-6, 24-5, 28) a noté deux tendances théoriques par rapport à la *Shariat*. L'une met l'accent sur les principes éthiques et spirituels de l'Islam, dont l'égalitarisme. Dans cette perspective, les lois doivent être orientées par les lignes de conduite éthique de l'Islam et s'ajuster aux conditions contemporaines de l'existence (posture réformiste). L'autre tendance théorique met l'accent sur la régulation pragmatique de la société en s'appuyant sur les lois divines. Il apparaît ainsi nécessaire de se conformer aux modes de vie et aux institutions de l'Islam, même si l'égalité est en second plan. Selon cette dernière vision, la loi doit subir des modifications limitées, au risque d'altérer sa nature divine. Ces deux visions trouvent, respectivement, des parallèles avec une tendance moderniste et traditionaliste, mais également avec une orientation mythique ou spirituelle, qui met l'accent sur le senti, et l'une plus formelle (théologojuridique), qui met l'accent sur les lois (Driss 2010). L'interprétation de l'histoire et du rapport du *secularism* avec l'Hindouisme et l'Islam varie dans les discours des répondants. Toutefois, tous les répondants ont mentionné les traditions religieuses en adoptant une posture réformiste, tout en se positionnant radicalement en désaccord avec l'intolérance et la violence au nom de la religion.

¹²¹ Ces positions sont valorisées par D. Smith (1965) et les nationalistes hindous.

¹²² Voir l'annexe 2, 3, 4 et 5.

3.2.2 Le *secularism* et sa pratique s'opposent aux *communalism*¹²³

La notion de *secularism* est équivoque ou ambiguë dans la mesure où elle n'est jamais accomplie : c'est un processus qui implique une lutte pour sa plus grande réalisation (Bétéille 1994 : 559). Contrairement à A. Nandy (2011) et T. Madan (2011), qui ont fait des liens entre le *secularism* et les violences communales, pour les répondants le *secularism* est associé à un idéal de justice sociale. Sans être pleinement atteinte, les répondants ont soulevé la présence du *secularism* en Inde, dans la sphère universitaire (Lily, Moumita (musulmane), Nabeeha (musulmane), Priya (musulmane)), au Bengale (Nabeeha, Dilip), et dans les villages (Bani (chrétienne), Naresh, Pramad, Rajendra). Parallèlement, aucun hindou, mais tous les musulmans en raison de leur appartenance religieuse se sont sentis, à un moment ou un autre, discriminés. Ils ont fait face à des stéréotypes : ils se sont vus refuser d'aller à la maison de leurs collègues, se sont fait exclure, etc. Priya, Nabeeha et Moumita, toutes trois musulmanes, ont toutefois précisé que plus le niveau d'éducation est haut, moins elles ont été confrontées aux préjugés. Ainsi, elles ont plus souffert d'être musulmanes à la petite école qu'à l'université.

À maintes reprises dans les conversations informelles, il a été mentionné que nous étions actuellement dans une période noire, de dégénérescence des mœurs et de l'éthique, nommée l'ère de Kali¹²⁴. La corruption, le *communalism* et les conflits communaux, faits au nom de la religion et du *secularism*, sont conçus comme des comportements guidés par les gains sociaux, économiques et politiques, empreints d'une moralité discutable, d'ignorance ou d'indigence. Dans leur conceptualisation du *secularism*, les répondants ont mis l'accent sur son association à la paix et l'ordre ainsi qu'aux devoirs et droits qu'il implique. Tout comme les historiographies libérales et marxistes, opposées au *communalism*, le *secularism* représente pour les répondants, la « coexistence pacifique », « l'harmonie », « la paix », « le développement socioéconomique », le « respect des droits fondamentaux », « le respect de la différence », et c'est ce qui permet à différentes personnes de former un tout.

¹²³ Voir la note 59.

¹²⁴ Voir la note 32.

3.2.3 Un devoir raisonnable découlant de principes universels

3.2.3.a *Le respect des personnes et des religions est un impératif moral et raisonnable*

L'importance accordée aux droits n'a pas, dans les discours des répondants, subjugué le principe de devoir. Si tous les répondants ont mentionné l'importance de respecter l'égalité de droit des personnes, dix d'entre eux font explicitement référence à la notion de responsabilité, de devoir ou de *dharma*. Tous ont mentionné comment une personne respectant les principes du *secularism* doit se comporter ou ajuster son comportement. Le *secularism* prend ainsi les traits d'un mode de vie, d'une pratique des agents sociaux. Comme l'a expliqué Prabal, professeur de philosophie retraité, le *secularism* implique devoir et droit, principes « inséparables » représentant chacun un des côtés de la médaille. Santosh, professeur dans la quarantaine, a mentionné qu'on doit accorder davantage d'importance au devoir dans la mesure où la personne doit contrôler ses actions afin de se conformer au *secularism*. Les droits prennent davantage la forme d'une reconnaissance, d'un « don » plus ou moins revendiqué.

Plus de la moitié des répondants ont affirmé que le *secularism* est une rationalité élémentaire, un « gros bon sens », un impératif ou une base pour la cohabitation. Pour représenter les rapports de responsabilité qui unissent les différentes personnes, six répondants ont fait référence aux affiliations familiales, ce qui rappelle les propos de M. Gandhi, ainsi que les devoirs fondamentaux enchâssés dans la Constitution. Pour Sabir, professeur de sciences politiques, la laïcité représente à l'échelle sociétale ce qui est présent dans la famille. Pour Santosh, Nabeeha (musulmane), Moumita (musulmane), Priya (musulmane) et Devi, le *secularism* découle du principe que nous sommes tous sœurs et frères. Il y a ainsi « une fraternité qui nous lie les uns aux autres », qui nous pousse à chercher un terrain d'entente. La notion de devoir se situe dans les relations interpersonnelles et prend les traits d'un impératif moral, lié à la notion de respect des personnes avec différents idéaux, pratiques et croyances. Être particulièrement tolérant envers une personne âgée, ne pas parler de sujets controversés, ne pas égorger un porc publiquement et être ouvert aux dialogues sont des exemples qui ont été mentionnés par les répondants afin d'illustrer le devoir de respect raisonnable. Le *secularism*, qui actualisé représente l'ordre social, a été conçu comme une éthique de vie, quelque chose que l'individu a « dans l'esprit et le cœur », la conduite juste de

l'être moral et rationnel. Les répondants ont mis l'accent sur les valeurs que le concept de laïcité sous-entend. Celle-ci a ainsi été présentée comme étant une *base éthique* du domaine public, mais également comme une pratique, une attitude de l'agent (citoyen, gouvernement), un mode de vie.

Sabir, professeur de sciences politiques, a mentionné que le *secularism* est associé au respect, que ce n'« est pas une grande théorie; il faut juste être de bons voisins. (...) De toute façon, si tu as à vivre, tu auras toujours à vivre avec les autres ». Pramad, professeur d'histoire de 52 ans, a affirmé que c'est la « nature des choses » d'être différent, et qu'il vaut mieux s'en accommoder. La notion de *secularism* sous-entend pour, entre autres, Santosh, Rajendra, Lily et Shaher (musulmane) qu'il ne faut pas « déranger » les autres. Il apparaît nécessaire de trouver un accommodement, un terrain d'entente dans la mesure où les conflits interreligieux ne profitent à personne. En raison des conflits, des dirigeants vauriens (*raskal leaders*) sont au pouvoir (Prabal) et des amis, des membres de la famille et des voisins sont blessés ou tués, l'atmosphère est tendue, des propriétés sont détruites. Être sensible à ne pas blesser ou offenser les autres est une « règle normale de la cohabitation » (Prabal). « Si tu veux être respecté, tu as besoin de respecter » (Dilip). Selon la capacité d'abnégation de chacun, il a été précisé que le respect a toutefois des limites. Pour Moumita (musulmane), Priya (musulmane) et Santosh, un retour des choses est également une rationalité élémentaire. Ils ont stipulé qu'il est plus facile de respecter ceux qui nous respectent, d'aider ceux qui sont sympathiques, peu importe leurs allégeances religieuses.

3.2.3.b *Éthique universelle et religions*

La loi, le *nomos*, établie par la société, vise à orienter l'action, à faire de l'ordre. Parallèlement, le sacré s'oppose au chaos (Ferrarotti 1986 : 84). Dans une analyse de la défétichisation du « mythe de la sécularisation » dans l'œuvre de P. Berger, F. Ferrarotti (1986) a souligné un des éléments centraux partagés par le *secularism* et la religion, soit leur convergence vers l'ordonnement de la société. Un retour est fait sur cette fausse opposition entre d'un côté loi et *secularism*, et de l'autre, la religion, dans la mesure où la religion, l'aspect spirituel ou éthique du *secularism*, a été l'un des référents majeurs des entrevues. Pour les répondants, le

secularism fait référence à l'éthique, peu importe les divergences sur d'autres aspects¹²⁵. Selon cette perspective, la laïcité, la religion, la spiritualité, la religiosité ont tous en commun d'impliquer des *valeurs de base conduisant l'agent*, même si celles-ci peuvent se développer à l'extérieur de la religion. Autrement dit, plusieurs répondants partagent l'idée selon laquelle les diverses religions favorisent la moralité, implicite à la laïcité, sans toutefois être la seule voie.

C. Taylor (2011 : 8) a déclaré que le *secularism* est l'éthique fondamentale de toutes les religions. Dans le contexte indien, R. Bhargava (1995 : 341) s'est interrogé sur la possibilité d'un « spiritualised humanist *secularism* », incorporant les éléments éthiques et spiritualistes communs à toutes les religions. Ces positions coïncident avec celles de « l'inventeur » du terme *secularism* G. Holyoake (1851 en Angleterre), qui a défini le *secularism* comme étant une éthique de vie ni hostile à la religion ou irrégulière ni liée à une religion particulière (Tejani 2007 : 10). Les représentations du *secularism* indien, dans la mesure où elles impliquent que toutes les religions aient les mêmes principes — mais qu'aucune religion particulière, dans la sphère politique, ne doit être favorisée — sont compatibles avec cette conception humaniste et universelle.

La laïcité sous-entend une forme quelconque de séparation entre religion(s) et État. Dans les rapports entre religion et *secularism*, tous les répondants ont mentionné que la religion est quelque chose qui est, en partie du moins, personnel/privé et que sa présence dans le public implique certaines limitations. Les répondants ont été très explicites sur la nécessité d'une telle séparation. Toutefois, cela n'équivaut pas à l'exclusion de tout ce qui est religieux et spirituel avec la politique. Outre le « religieux culturel » (art et langue), trois définitions de la religion ont été soulevées : (1) les religions particulières (Islam, Christianisme, etc.) et leurs différentes pratiques et croyances (2) la religion incluant les principes moraux de toutes les religions et (3) le rapport ou cheminement d'un individu avec ou vers Dieu. Ces conceptualisations de la religion ont des parallèles non négligeables avec la vision de M. Gandhi de la religion. Ainsi, les deux dernières définitions, l'éthique commune à toutes les

¹²⁵ Les positionnements sur les formes d'accommodation de la diversité et l'intervention de l'État souhaitée sont traités dans la section 3.3 et 3.4.

religions et la valorisation d'une relation personnelle à Dieu/la « vérité », ont, pour les répondants, une place légitime dans la politique et doivent même être valorisées.

Réfléchissant sur le sens de la laïcité indienne, R. Jahagirdar (2001 : 71) a précisé que l'égalité de respect de toutes les religions peut également signifier une attitude de respect égal envers les valeurs religieuses. S. Padhy (2004 : 5027-8) a remarqué que le *secularism*, conçu comme une égalité de respect, « is not the opposite of religious devoutness ». Si pour les répondants le *secularism* est associé à l'Inde et à l'Hindouisme, il fait également référence à un idéal, un *principe universel* présent dans toutes les religions. Dans la mesure où les religions convergent en un point, le *secularism* met l'accent sur la relation d'un individu avec Dieu ainsi que les valeurs et principes d'amour qui sont présents dans chacune d'elle : c'est ce qui lie l'humanité et/ou la nation, et ce qui permet à la diversité de former un tout, une unité.

Assez ambiguë, la relation personnelle, privée et publique se comprend davantage par l'investigation de la notion de « personnel ». La religion, comprise comme un cheminement vers Dieu à travers une religion particulière, est personnelle. C'est la personne qui entretient une relation avec Dieu, qui pratique, qui a un sentiment religieux et qui en tirera des bénéfices. La nature personnelle de la relation à Dieu fait ainsi référence au rapport de la personne avec la religiosité, quelque chose qui le concerne personnellement, quelque chose qu'on a « à l'intérieur », dans le cœur et dans la tête. Rajendra, professeur de démographie né hindou, a affirmé que la religion, « ça peut laver l'esprit (*soul*) ». « C'est une merveilleuse façon pour être vraiment dans la vie » (Rajendra). La religiosité, comme un rapport de l'individu à Dieu a davantage été présenté comme favorable au *secularism* que le contraire. La religion conçue comme la moralité a une place essentielle dans le domaine public. Incluant pratiquants et non-pratiquants, Bani (chrétienne), Lily, Pramad et Sabir ont mentionné que c'est plutôt son évacuation de la sphère publique qui est problématique.

Le *secularism* est de différentes manières compatibles avec les religions / la Religion. Pour Rajendra, qui n'est pas pratiquant, « il faut encourager les gens à être plus religieux, dans leurs coeurs... et à mettre en pratique les principes... afin qu'ils aient des valeurs... » et ceci dans la mesure où « l'intolérance, ce n'est pas religieux » (Rajendra), et que « la vraie religion

n'implique aucune violence » (Jayashri). Shaher, professeure musulmane d'urdu, a affirmé que « s'il y a du respect pour la religion, les sentiments communaux ne se développeront pas ». La religion c'est le respect de valeurs. Une certaine spiritualité se traduit par une certaine compassion, a affirmé Dilip, professeur de philosophie. Sans que le gouvernement favorise des pratiques religieuses particulières, la « vraie » pratique religieuse, faite avec le cœur, montre qu'il n'y a pas de frontières entre moi et l'autre (Santosh). Pour Naresh, Santosh, Rajendra, trois professeurs dans la quarantaine, les principes communs à toutes les religions qui sont représentés comme étant le *secularism*, font partie de la « vraie » religion, cette recherche de Dieu qui est en fait la vérité. La Religion est définie comme une « spiritualité », une « chose ouverte » qui possède des « voies d'accès multiple à la vérité » (Dilip, professeur de philosophie). Il y a plusieurs manières d'atteindre la vérité et le *secularism*, c'est d'avoir compris que la religion est une chose ouverte, qui peut prendre plusieurs formes. Dans cette perspective, le *secularism* implique non seulement une éthique, mais il est également une partie prenante d'un cheminement spirituel et personnel.

Dans les représentations de la laïcité, une distinction claire se dessine entre religions particulières et éthique ou « vraie » religion, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à toutes les religions. Comme R. Bhargava (2011 : 489-90), les répondants ont mentionné que les religions sont attachées à des superstitions, de la bigoterie et des dogmes. La position qui domine les discours des répondants manifeste que les superstitions, la bigoterie et les dogmes doivent, d'une part, être séparés des valeurs communes, d'autre part, restreints par l'éducation. Les superstitions et la bigoterie ne sont pas représentées comme faisant partie intégrante des religions : elles sont considérées comme le résultat d'un manque d'éducation générale ou religieuse. L'égalité de respect et l'amour se situent sur les valeurs communes à toutes les religions, celles qui transparaissent de toutes démarches spirituelles sincères. Dans cette perspective, l'égalité de respect est un respect pour ce qui est commun, semblable et universel.

L'égalité de respect des valeurs communes à toutes les religions n'implique pas une égalité de respect de tout le contenu de chaque religion, mais une oscillation entre une indifférence, une reconnaissance et un déni de certains aspects. Concordant avec les positions des répondants, A. Nauriya (1989 : 405) a spécifié que le respect est seulement confiné aux éléments

humanistes ou universels de chaque religion. Dans cette perspective, l'État ou la personne doit adopter une *approche critique* envers certains aspects des différentes traditions religieuses et se propose comme un agent actif de réformes sociales. L'État et le citoyen doivent ainsi favoriser une contestation politique, sociale, juridique et intellectuelle de certains aspects des religions particulières. Considérant ce rôle progressiste que l'État et le citoyen doivent jouer, distinguant les aspects humanistes de ceux qui ne le sont pas, une certaine universalisation des droits et des concepts sont valorisés (Nauriya 1989 : 406).

S. Padhy (2004 : 5028) a mentionné que de soutenir que l'essence de toutes religions est commune et que c'est seulement les pratiques qui sont différentes, crée de l'uniformité et non une reconnaissance de la diversité. Cette « unité dans la diversité » qui était, entre autres, valorisée par J. Nehru, « favours majority interests and not protect minority rights » (Padhy 2004 : 5028). S. Padhy (2004 : 5027-8) et A. Nauriya (1989 : 405) ont déclaré que le *secularism* peut ainsi être pensé comme une concession des hindous envers les autres communautés religieuses, une tolérance de la majorité envers la minorité. Pour certains répondants, reconnaître certains aspects universels ne signifie pas que la diversité n'est pas respectée ou bien que les droits et devoirs de chacun soient identiques. Des principes d'égal respect peuvent prendre différentes formes, tout dépend des personnes et du contexte. Comme nous constaterons en ce qui a trait à l'attitude de l'État vis-à-vis des réformes des lois civiles, des principes d'égale considération impliquent, pour la moitié des informateurs, de reconnaître une certaine souveraineté aux groupes. Chacun est inclus dans le forum de discussion et ne se voit pas imposer des réformes contre volonté. Dans cette perspective, le *secularism* n'implique pas nécessairement « une concession » de la majorité à la minorité, ayant tous deux une certaine souveraineté.

3.3 Le droit individuel de développement socioéconomique et les droits culturels : l'égalité d'opportunités

3.3.1 Un droit individuel de développement socioéconomique

Le concept d'égalité présent dans les représentations du *secularism* des répondants porte sur un ensemble de droits ainsi que sur un devoir de respect. Certains répondants ont mis l'accent sur le devoir, certains autres sur le droit. La grande majorité a inclus dans leurs représentations du *secularism*, à la fois des droits et des devoirs individuels. D'après les participants à la recherche, des liens se dessinent entre l'égalité de respect d'un côté et l'égalité d'opportunités qu'implique un droit de développement socioéconomique de l'autre. Une égalité de respect des personnes et des valeurs communes à toutes les religions demande le respect des droits fondamentaux de l'individu. Razzaq (avocat musulman), en mentionnant que « Les droits fondamentaux sont religieux » (...) « Le *secularism*, c'est ainsi de les respecter », a explicité l'association entre devoirs de respect des valeurs communes à toutes les religions et les droits fondamentaux qui a traversé les entrevues. Si les droits fondamentaux sont respectés, l'individu aura donc une égalité d'opportunités et pourra se développer sur le plan socioéconomique, s'il en fait l'effort. Pour Pramad « les initiatives doivent venir des gens, le gouvernement ne peut pas tout faire ». La question du mérite, de la nécessité d'un effort de développement, a été mentionnée par plusieurs répondants et par tous les musulmans.

Dans les discours des répondants, outre les droits fondamentaux (liberté d'expression, de croyance, etc.) devant être reconnus aux citoyens par l'État, les droits individuels de développement socioéconomique étaient un élément central. Les discours des répondants ont mis beaucoup l'accent sur ce droit de développement économique, ce qui se rapproche de « l'idéal nehruvien ». D'un côté, il était entendu qu'un État séculier favorise le développement de chacun, peu importe leur appartenance religieuse. De l'autre côté, il était conçu que le développement socioéconomique permet de rendre l'État plus séculier. Shaher (musulmane) a précisé que « le *secularism*, ce n'est pas seulement de vivre en harmonie, c'est aussi que tous puissent se développer, leur donner une chance... à tous... et là on serait vraiment séculier ». Nabeeha, une candidate musulmane à la maîtrise, a affirmé que la laïcité « c'est de favoriser le

développement de chacun, peu importe leur appartenance religieuse ». Ces propos de deux répondantes musulmanes sont compatibles avec les points de vue développés par les répondants. Le droit de développement socioéconomique de chacun permet, selon ce raisonnement, de tendre vers une égalité d'opportunités, qui limitera à son tour les conflits communaux, tout en dénotant un respect égal de chacun.

Pour la majorité des répondants, le *secularism* est difficilement réalisable si les gens sont dépourvus sur le plan socioéconomique. Afin que de bonnes relations soient possibles entre les diverses communautés, ce qui constitue l'aboutissement du *secularism*, les gens doivent pouvoir manger, avoir un toit sur la tête, une éducation, etc. Sans quoi, il a été mentionné que les nécessités de la vie priment sur l'éthique. Selon ce discours de développement, la priorité est de rehausser le niveau de vie de la population puisque l'ordre dans la société en découle. Le *secularism*, favorisant l'ordre social, est difficilement atteignable si chacun veut faire primer ses intérêts sur ceux des autres. Il semble ainsi qu'une condition socioéconomique acceptable orientera davantage les agents vers le comportement juste. Dans cette perspective, l'éthique et un juste rapport entre les personnes sont davantage accessibles à ceux « éduqués », au sens large du terme¹²⁶, qu'à ceux qui se battent pour simplement vivre. La laïcité implique ainsi que l'État favorise non seulement le développement économique, mais également l'éducation sociale contribuant à la bonne entente et au respect. Shaher, professeure musulmane, a ainsi mentionné que « l'éducation, ça ouvre l'esprit des gens ». « Ça leur permet de connaître leur devoir et leurs droits de citoyens ». Santosh a soutenu que « le niveau d'éducation doit augmenter ». Il a demandé : « comment peux-tu être ouvert, si l'on te parle toujours de ta religion comme de la meilleure ? » Il a été mentionné que l'ignorance permettait au gouvernement d'agir *au nom* de la religion et du *secularism*, préconisant ainsi des politiques qui ne sont pas à l'avantage de la population. Ainsi, pour les répondants, le *secularism* se manifeste davantage dans un milieu éduqué et ayant une bonne situation socioéconomique.

Dans la redistribution des richesses, l'État doit tenter de niveler les inégalités, en accordant des avantages aux plus défavorisés peu important leurs appartenances religieuses. Ainsi,

¹²⁶ Il était question d'une éducation sociale ou populaire, d'avoir des connaissances et des valeurs, ce qui s'oppose à l'ignorance. Il a été précisé que cela n'implique pas nécessairement un diplôme ou un cheminement dans le système d'éducation étatique.

comme il sera possible, dans la partie suivante, de constater que les répondants ont qualifié l'État de juste si, dans la distribution des richesses, il ne différencie pas les individus et les groupes selon la religion et la caste. Prabal a mentionné que l'octroi de ressources ou avantages doit être fait selon le développement socioéconomique de l'individu, et non selon l'appartenance religieuse. « C'est un élément fondamental : même bénéfice, même privilège ». Razzaq (musulman), Santosh et Shaher (musulmane) ont affirmé qu'il faut aider les pauvres en tant que pauvres, pas en tant que musulmans. Rajendra a précisé qu'un même droit pour tout le monde n'exclura pas les segments vulnérables à l'intérieur d'une communauté. Les droits doivent ainsi être accordés à l'ensemble des personnes sans tenir compte de l'allégeance religieuse. Il a aussi été mentionné à maintes reprises que des droits différenciés pour les musulmans seraient à leurs désavantages et que cela favoriserait l'usage de l'allégeance religieuse en politique (« vote bank »).

3.3.2 L'amour de la diversité et les droits culturels

Le devoir de respect ne concerne pas uniquement les valeurs présentes dans toutes les religions, mais également les diverses voies d'accès vers la « vérité ». À l'exception de Jayashri, qui a mentionné qu'elle accepte la diversité plutôt que de l'aimer, tous les répondants ont stipulé « like » ou « love » la diversité. Donc, pour l'ensemble des répondants, la diversité doit être acceptée, protégée ou encouragée. Tous les répondants se sont avérés en faveur de manifestations, fêtes, processions, chants, etc. publics dans la mesure où cela se fait dans la civilité, avec respect. Prabal, professeur de philosophie retraité, a ainsi mentionné que « tu dois essayer de respecter les minorités pour ne pas détruire leurs cultures et leurs identités ». Ce devoir de respect, voire d'amour de la diversité, demande de reconnaître aux personnes des droits culturels tels que ceux reconnus dans la Constitution. Presque tous les répondants ont affirmé que les différences culturelles doivent être protégées et que les communautés ont le droit de développer des institutions d'enseignement et ainsi diffuser leur culture *dans la mesure où ils respectent les droits fondamentaux des individus*. Dans plusieurs cas, les traditions religieuses en tant que manifestations culturelles ou formes d'art sont distancées du concept de religion. En tant qu'art et représentations culturelles, *Durga Puja*¹²⁷

¹²⁷ Fête hindoue en l'honneur de la déesse Durga, pratiquée au Bengale-Occidental. *Durga*, « celle dont on approche difficilement », est l'un des noms de la Déesse vierge (Biardeau 1995, 291) Voir également la note 32.

et l'*Eid*¹²⁸ sont considérés comme des cérémonies, festivals et festivités qui dépassent le cadre d'une pratique religieuse particulière. Des musulmans participent à *Durga Puja* et des hindous à l'*Eid*, sans que cela soit problématique.

3.4 Le *secularism* et les droits différenciés selon l'appartenance religieuse

À travers une analyse du discours sur le rôle de l'État, sur la place des LP et sur de potentielles formes de discriminations positives visant les musulmans, cette sous-section met en parallèle les différentes conceptions dominant la scène publique et intellectuelle dans les années 80-90, tout en présentant celles qui ont été articulées à Kolkata à l'été 2011¹²⁹. Dans les entrevues, j'ai interrogé le rapport du *secularism* avec des lois différenciées selon l'appartenance religieuse, soient les LP et de potentielles discriminations positives. Certains répondants se sont positionnés contre une association du *secularism* à des lois étatiques. Dilip, Pramad, Prabal et Sabir ont déclaré que leurs conceptions du *secularism* (indien) n'ont pas de forme juridique étatique, mais que la laïcité se situe davantage dans l'attitude de l'agent. Les trois derniers ont toutefois pris position, tandis que Dilip a habilement esquivé toute association des lois étatiques avec la laïcité. D'autres ont soulevé que les lois étatiques ne sont pas toujours aptes à promouvoir des changements sociaux. Huit personnes ont affirmé que « le problème » ne résidait pas dans les réformes ou les formes des lois en mentionnant que la Constitution est longue et belle, mais qu'elle ne se reflète pas directement sur leur vie de tous les jours. Les lois peuvent être modifiées sans que cela améliore le vécu des gens. Ajeet a ainsi mentionné que : « Tu peux faire beaucoup de lois, mais rien ne te protégera de la violence communale, le *secularism* doit être dans ton cœur ». Les répondants ont en majorité conscience des décalages entre la réalité sociale et les lois, ce qui est partiellement escamoté dans les discours théoriques sur les LP. À titre d'exemple, Nabeeha, étudiante musulmane, a affirmé : qu'« en pratique, ils (hindous et musulmans) n'ont pas des Codes civils différents. Ils ont tellement de pratiques communes... » Une autre musulmane, Shaher, a mentionné : « La polygamie ce n'est pas une pratique musulmane. C'est aussi présent chez les hindous ». Un seul répondant (Rajendra) semble avoir fait une adéquation entre loi et réalité sociale en

¹²⁸ Fête qui célèbre la fin du jeûne du mois de Ramadan.

¹²⁹ Voir l'annexe 6 - Sommaire des positions des répondants concernant la présence de droits différenciés pour les musulmans.

mentionnant, entre autres, que les femmes musulmanes comparées à celles hindoues sont « si facilement divorcées » (à cause de la possibilité du triple *talaq*¹³⁰). Elles sont soumises aux bonnes volontés des hommes.

3.4.1 La conduite du gouvernement souhaité vis-à-vis des réformes des lois familiales musulmanes

Trois positions émergent des discours sur les LP : (1) les lois doivent rester comme telles. Si elles subissent des réformes, (2) les réformes peuvent provenir d'initiatives « à l'intérieur » des communautés concernées (3) ou être de « l'extérieur », amorcées ou imposées par l'État. En mettant de côté la première position, qui est pour le *statu quo* et qui n'a pas été adoptée par les répondants, la question de la relation de l'État aux lois familiales religieuses (LP) peut être polarisée, reflétant deux formes de pluralisme juridique. La seconde position qui est « society-centred » favorise l'autonomie des groupes, spécialement les minorités, dans la régulation de la famille (Solanki 2011 : 5). La reconnaissance de l'autorité des groupes se traduit, entre autres, par une politique par laquelle l'État reconnaît et régule, en partie, des lois non étatiques (Solanki 2011 : 8). La troisième approche, qualifiée de « state-centered » par G. Solanki (2011 : 6) et de « legal centralism » par J. Griffiths (1986¹³¹) et W. Menski (2003), stipule qu'idéalement l'État doit être le seul « juge », la seule autorité légitime en ce qui a trait au domaine des lois. Dans cette perspective, l'État ne doit pas reconnaître l'autorité des groupes en ce qui a trait à la régulation de la famille au moyen des lois et doit favoriser l'abolition ou du moins, une plus grande gestion étatique des LP.

Ces deux pôles, soient « state-centered » et « society-centered », impliquent différentes visions de l'égalité, la première est orientée vers l'uniformité des droits, et l'égalité de droit, l'autre se concentre davantage sur une parité ou une égalité de pouvoir des groupes. Dans la dernière version, les personnes peuvent avoir différents droits et devoirs, responsabilités et privilèges, sans y voir une contradiction avec des principes d'égalité. I. Ahmad (2003 : 41 note 14) a mentionné deux tendances vis-à-vis des réformes : l'une est de greffer des valeurs libérales démocratiques à la tradition, l'autre est de concevoir la tradition comme un tout et

¹³⁰ Voir la note 106.

¹³¹ Selon le centrisme juridique, « law is and should be the law of the state, uniform for all persons, exclusive of all other law, and administrated by a single set of state institutions » (Griffiths 1986: 3).

d'étendre la conception traditionnelle de la bonne vie afin qu'elle se conforme aux nécessités actuelles. La première manière de concevoir les réformes sous-entend une position à « l'extérieur » des communautés qui est « likely to end up fighting the battle for reform on a hostile terrain » (Ahmad 2003 : 41 note 14). Tandis que la deuxième approche implique des réformes « à l'intérieur » de la tradition et ne pouvant pas être accusé d'imposition. Outre « société centred » et « state centred », réforme « de l'intérieur » (sans imposition) et « de l'extérieur », d'autres dénominations peuvent être employées. S. Rajan (2008 : 79) a nommé communautariens¹³² ceux qui s'opposent à l'imposition d'un CCU et valorisent l'autonomie des communautés religieuses, tandis que ceux en faveur du droit individuel et de l'autorité de l'État ont été associés aux libéraux.

Cette vision des réformes « sans imposition » ou « de l'intérieur » a été celle, vis-à-vis des LP musulmanes, généralement valorisée par le gouvernement depuis l'indépendance. Cette position a également été présente dans les débats intellectuels sur le *secularism*. Autour de l'indépendance, la position « sans imposition », où l'État limite ses interventions, était favorisée par M. Gandhi, tandis que J. Nehru tend davantage vers une vision plus directive de l'État. Dans les débats des années 90, ces deux positions ont également resurgi. Dans une approche « sans imposition », l'État ne doit pas forcer un groupe à adopter certains principes ou méthodes, elle doit plutôt favoriser les dialogues et tenter de convaincre les personnes concernées. R. Heredia (2012 : 283) a soutenu que l'État doit tenir compte de la volonté des personnes concernées et ne pas imposer aux citoyens un CCU. Parallèlement, elle a valorisé la discussion et la recherche de terrains d'entente. Ayant des doutes envers l'État-Nation et sa capacité de respecter la diversité, T. Madan (2011) et A. Nandy (2011) ont rejeté les caractéristiques ou « prétentions » du *secularism* « libéral ». Leur thèse, qui révoque la laïcité en raison de son imposition par l'Occident et du rapport de domination qui lui est inhérent, sous-entend la valorisation d'une approche « sans imposition ».

P. Chatterjee (2011 : 372) a proposé une version entre le « society centred » et le « state centred », qui tend davantage sur le dernier. Il reconnaît la souveraineté de l'État, et ainsi son pouvoir d'imposition, mais il considère également la souveraineté des personnes et

¹³² Voir la note 15.

l'importance d'émettre des justifications et contestations rationnelles dans une « deliberative or discursive space ». P. Chatterjee (2011 : 376) a demandé un « more open and democratic debate within her community » sans pour autant négliger le pouvoir souverain de l'État. En se distinguant de la critique d'A. Nandy (2011) et en se positionnant par rapport à J. Nehru, A. Bilgrami (2011) a mis l'accent sur le caractère procédural du *secularism*. L'élaboration d'un *secularism* alternatif « sans imposition », résultant de dialogues entre différentes communautés, se propose comme une voie intermédiaire. L'« archemedian *secularism* » libéral est relégué afin de favoriser un *secularism* où la forme découle de négociations.

Certains intellectuels, féministes, et activistes ont valorisé des « réformes internes », et donc « sans impositions » de l'État. V. Sathe (1995) a mentionné que l'imposition d'un CCU peut avoir des effets contre-productifs sur la justice sociale et l'intégration nationale. F. Agnes (2000 : 183) a également stipulé sa réticence à l'égard d'une imposition de lois par l'élite, mais également de l'augmentation du contrôle de la population par l'État. Certaines féministes islamiques¹³³, étudiées par S. Vatuk (2008) et mentionnées par G. Gangoli (2003 : 391), interprétaient les lois religieuses afin d'améliorer les droits des femmes. Pour ces féministes, les réformes de l'intérieur visent à saper les « distorsions patriarcales » et les stéréotypes occidentaux (Vatuk 2008 : 490).

Le devoir de considération égale soulevé dans les entrevues implique la reconnaissance ou non de l'autorité des groupes¹³⁴. La vision des réformes « de l'extérieur » met davantage d'accent sur les droits individuels, tandis que celle « sans imposition » souligne l'importance des devoirs et du processus par lequel les réformes sont faites. Vis-à-vis des lois civiles, dans les entrevues, la moitié (47 %) des informateurs ont considéré que le gouvernement doit pouvoir réformer les lois (réforme des LP ou CCU) afin qu'elles se conforment aux droits de la personne, sans nécessairement demander l'avis de la population. En contrepartie, l'autre moitié, soit 47 %, met l'accent sur le fait que d'éventuelles réformes doivent se faire avec l'accord des différents membres de la société (« sans impositions »). Parmi les divergences sur la méthode à adopter (« sans imposition » ou plus directives), plusieurs répondants ont

¹³³ L'*Arwaaz-e-niswaan* et le *Nikahnama Group* sont composés de féministes islamiques travaillant sur des réformes internes.

¹³⁴ Tableau 1 : L'approche du gouvernement ou le type de réforme du CCU et des LP.

mentionné l'importance d'augmenter le statut social économique de la population avant d'envisager de quelconques réformes.

Tableau 1 : L'approche du gouvernement ou le type de réforme des Lois Personnelles

| POSITIONS DES RÉPONDANTS | NOMBRE | PSEUDONYME | GENRE : homme / femme | RELIGION : hindou / musulman / chrétien |
|-----------------------------|----------|---|-----------------------------|--|
| Réforme « sans imposition » | 8 (47 %) | Ajeet, Bani (chrétienne), Jayashri, Lily, Pramad, Rajendra, Sabir et Shaher (musulmane) | 4 H / 4 F | 6 / 1 / 1 |
| Réforme « de l'extérieur » | 8 (47 %) | Prabal, Naresh, Santosh, Devi, Razzaq (musulman), Nabeeha (musulmane), Moumita (musulmane), Priya (musulmane) | 4 H / 4 F | 4 / 4 / 0 |
| Abstention | 1 (6 %) | Dilip | 1 H | 1 / 0 / 0 |

Huit répondants ont affirmé que les lois civiles doivent être choisies par la population : le CCU ou les réformes ne doivent pas être imposés par le gouvernement¹³⁵. Le dialogue doit ainsi être favorisé entre les divers groupes. L'État doit convaincre ou trouver un consensus avec les différents groupes afin de faire des réformes. Une partie signifiante des répondants, soient Ajeet, Bani (chrétienne), Jayashri, Lily, Pramad, Rajendra, Sabir et Shaher (musulmane), ont mis l'accent sur les manières d'atteindre le *secularism*. Une situation ou une relation respectant le *secularism* implique des dialogues, des échanges, de l'éducation sociale et de la mixité, et c'est par ces moyens qu'il sera possible de développer davantage le *secularism*. L'État doit donc favoriser un tel processus. Sabir, jeune professeur de sciences politiques, a mentionné que l'accent doit être mis sur l'acceptation et l'appréciation de la différence. Cette attitude de la personne encouragée par l'État serait le résultat de dialogue, d'éducat

¹³⁵ Trois des huit répondants pour une approche « sans imposition » ont explicitement favorisé un Code civil uniforme, soient Lily, Jayashri et Rajendra. Voir l'annexe 6 - Sommaire des positions des répondants concernant la présence de droits différenciés pour les musulmans.

sociales et de l'importance accordée à la Religion, conçue comme une éthique. Rajendra, professeur de démographie, a affirmé qu'« il faut maintenir des dialogues interreligieux. L'État doit faire de l'éducation sociale, conseiller les gens d'être sensibles aux autres, respectueux et tolérants ». Le *secularism* a ainsi été représenté comme une « attitude qui se fait sur un niveau interpersonnel, sur un mode dynamique » (Dilip¹³⁶) et qui implique, associé à la notion de devoir, le dialogue, la mixité, l'échange, l'éducation sociale, l'intégration de valeurs, etc. Bani, professeure (chrétienne) de sciences politiques, a mentionné que « L'État doit tenir compte des besoins des gens ». Ajeet, professeur de sciences politiques retraité, a soutenu que « tu ne peux pas imposer quelque chose de l'extérieur ». Dans cette perspective, c'est par un processus démocratique, séculier et « sans imposition », que les lois devraient être réformées. Les Lois civiles sont conçues comme représentant, de cette manière, davantage le choix de la population. Les répondants, incluant dans le forum de discussion différents agents, se sont abstenus ou se sont positionnés en faveur de formes « sans imposition » de réformes potentielles.

Les représentants musulmans sont, selon R. Baird (2001 : 152), généralement favorables aux LP et à la limitation des interventions du gouvernement dans le domaine des LP. En 1970, l'*All India Muslim Political Convention* en avait explicitement fait la demande au gouvernement central. Selon A. Vjipur (1999 : 255-6), en général, les musulmans préfèrent les réformes de l'intérieur aux initiatives de l'État. L'intolérance et la violence des années 90 auraient, selon G. Austin (2001 : 21-22), renforcé la méfiance des musulmans de se faire imposer des lois par l'État. Selon les cinq musulmans que j'ai interviewés, seulement une (Shaher) s'est avérée en faveur de réformes « sans imposition ». Donc, *la majorité des musulmans interviewés sont pour une vision plus directive*, ce qui contraste avec la position défendue par les « représentants » musulmans et celle qui circule sur la scène publique et intellectuelle. Sans pouvoir soutenir quoi que ce soit à partir de cinq prises de position, la représentation des musulmans, populations hétérogènes et diverses, peut être interrogée.

L'égalité de considération pour ceux « state centred » inclut des droits identiques. Le CCU ou des droits égaux doivent être imposés par l'État afin qu'à l'intérieur des groupes les

¹³⁶ Dilip ne s'est pas positionné sur l'attitude de l'État, mais il a accordé beaucoup d'importance sur l'échange et le dialogue interpersonnels.

personnes vulnérables ne soient pas à la merci des segments conservateurs. Devi a affirmé que « l'État doit être fort, il doit pouvoir décider ». Dans de telles circonstances, le gouvernement doit offrir les mêmes droits à tous les citoyens, même si cela va à l'encontre de la volonté de certains. Ce qui apparaît capital, c'est que tous les citoyens aient un même droit, une égalité de droit. Razzaq, avocat musulman, a mentionné que « c'est le droit individuel qui doit primer (...) L'État doit pouvoir protéger également tous les citoyens ». Pour Prabal, cette imposition du Code civil est nécessaire dans la mesure où un consensus s'avère difficile à atteindre. Il a supporté sa position en affirmant que c'est souvent les éléments fondamentalistes qui se font entendre.

R. Bhargava (2007a-b) et J. Alam (2007) ont proposé une version flexible du *secularism* qui tient compte du contexte. Cette approche considère que chaque contexte possède différentes exigences (Alam 2007b : 15) et propose un cas par cas; parfois l'État intervient, parfois non (Bhargava 2007 : 137-140). Dans la mesure où les musulmans en Inde sont dans une situation de vulnérabilité, R. Bhargava (2000) a ouvert la possibilité d'accorder à un groupe des traitements différenciés, telles des représentations politiques ou d'autres formes de discrimination positive. Du fait que les LP s'accordent davantage avec les droits fondamentaux inscrits dans la Constitution, elles ne sont pas rejetées (Bhargava 2000). R. Bhargava (2000), dans sa recherche de compromis entre droit de groupes et droit individuel, a valorisé une intervention de l'État plus limitée que dans un cas où le CCU serait imposé à l'ensemble de la population. Dans la mesure où les répondants qui favorisaient une vision « sans imposition » des réformes n'ont pas négligé les droits individuels, leurs représentations de la laïcité peuvent être rapprochées de la version selon le contexte, développé par R. Bhargava (2000, 2007) et J. Alam (2007). Selon les discussions faites avec les répondants « sans imposition », il semble que dans une situation où un comportement social va radicalement à l'encontre des droits fondamentaux, et que des dialogues ont été entrepris sans résultat, l'État peut, sur un aspect, être plus autoritaire et se positionner en faveur d'un segment plus progressif sans pour autant cesser le dialogue. D'une manière similaire, si l'imposition de lois a des répercussions négatives sur les droits fondamentaux des personnes, l'État peut, selon les répondants « state centred », suspendre temporairement son intervention.

3.4.2 La forme des lois civiles conçue comme la plus juste : le Code civil uniforme et l'égalité de droit individuel

Sur la scène publique, l'égalité formelle a été défendue, pour différentes raisons, par des féministes, des activistes des droits de la personne et des nationalistes hindous. Ce qui a été qualifié de « stéréotype dominant » de la laïcité (Bhargava 2007 : 124) ou de « modèle occidental classique » (Bhargava 2007 : 136; Galanter 2006 : 235) a été, dans le cas indien, défendu en 1963 par D. Smith (2011). Dans une comparaison des modèles de laïcité, l'auteur a soutenu que l'individu doit être la seule source de réclamation valide et qu'un même droit doit être applicable à tous. La position de D. Smith (2011) accorde un contrôle exclusif des lois à l'État et tente de purger la loi de tout élément religieux¹³⁷. Les LP sont ainsi conçues comme un « anachronisme » n'ayant pas sa place dans un État moderne (Smith 2011 : 172) et devant faire place à un CCU où l'égalité formelle est de mise.

Dans une perspective libérale, A. Sen (2011) a mentionné qu'un certain contact est possible entre l'État et les communautés religieuses ou la religion. Mais, selon les principes de neutralité religieuse, l'État doit avoir un traitement égal de tous. Le principe de la laïcité requiert le traitement symétrique, dans la politique et les affaires de l'État, de différentes religions. Par traitement symétrique, le *secularism* peut, selon A. Sen (2011), prendre la forme d'un traitement identique de toutes les personnes. L'État peut également accorder aux individus des droits différenciés selon l'allégeance religieuse, tout en ne tenant pas compte de l'allégeance religieuse dans le traitement des groupes (Sen 2011 : 456-7, 463, 466-7). Dans cette optique, les LP peuvent perdurer, dans la mesure où l'État traite symétriquement les groupes (Sen 2011 : 466-7). Cette perspective laisse la possibilité de conserver les LP, réformées symétriquement, tout en mettant l'accent sur l'égalité des droits individuels. Il est toutefois possible de se questionner sur la différence, à long terme, entre des réformes symétriques des divers groupes et un CCU.

¹³⁷ Par rapport à cet effort vain d'éliminer la religion, D. Davis (2010 : 2) a mentionné que « two centuries of 'secularization', however, have hardly removed all religious elements from the law, even in the most secular, liberal, democratic nations ».

À la suite du cas de Shah Bano¹³⁸ (1986), le *BJP* et les défenseurs de l'*hindutva* (hindouité) ont valorisé un CCU qui rendrait compte de la prépondérance de l'Hindouisme. Dans leur perspective du CCU, c'est seulement les musulmans qui doivent « abandonner » leurs particularismes juridiques (Sangari 2003 : 192). Les réformes de l'*Hindu Code Bill* (chapitre deux) ont été perçues comme une injustice dans la mesure où les LP des musulmans n'auraient pas été réformées¹³⁹ (Rudolph et Rudolph 2001 : 55). Les LP musulmanes ou des droits distincts étaient conçus comme un « pseudo *secularism* », c'est-à-dire une « pseudo justice ». Les discours de la droite hindoue, des années 90, ont soulevé les tensions entre droits des groupes et droits des femmes. Les LP étaient présentées à l'antinomie des droits des femmes, et d'une manière plus générale des droits fondamentaux et de l'égalité d'opportunités. En mettant au premier plan le droit individuel de chacun, la question des droits des femmes musulmanes a été l'un des arguments du *BJP* afin de préconiser le CCU (Jeffrey 2003 : 102-3). Des lois identiques pour les musulmans et les hindous sont ainsi conçues comme permettant un plus grand respect des droits réels des femmes, tout particulièrement des musulmanes, vues comme défavorisées comparées aux hindoues. Le Code civil uniforme, valorisé par le *BJP*, était qualifié de « positive *secularism* », c'est-à-dire impliquant « la justice for all, appeasement to none » (Needham et Rajan 2007 : 16). Ce CCU était toutefois conçu comme une sphère séculière devant refléter la dominance de l'Hindouisme (Subramaniam 2008 : 191).

La reconnaissance d'une certaine autonomie et souveraineté des groupes religieux pose la question de l'égalité des groupes vulnérables à l'intérieur de la communauté. G. Mahajan (2005, 297) a ainsi mentionné que l'« autonomy for religious groups in cultural matters almost always results in the subordination of women ». S. Rajan (2000 : 71) a affirmé que « women's relation to the community as one of subordination and subjection ». Elle a recommandé l'instauration d'un CCU, afin de faire respecter le droit des femmes. A. Parachar (1992 : 184) et K. Sangari (2003 : 183) ont insisté sur la difficulté qu'ont les femmes de

¹³⁸ Voir l'annexe 3 – Le cas Shah Bano (1985-6).

¹³⁹ Les dernières réformes des lois musulmanes datent de 1937-9. Depuis l'indépendance, seules les lois hindoues ont subi des réformes. La réforme des lois hindoues, assez drastique, a donné le jour à l'*Hindu Code Bill* de 1955-6. La notion d'Hindouisme présent dans cette loi tend à être extensible et inclut les bouddhistes, les sikhs et les jaïns, les religions originaires d'Inde. (Vijapur 1999 : 251). Les musulmans, les chrétiens, les parsis et les juifs sont distingués, juridiquement autres.

concilier l'égalité de genre et l'appartenance religieuse. Certaines femmes se sont retrouvées dans une position intermédiaire ou une impasse, coincées entre leur religion et leur désir d'égalité de genres. En ce qui a trait aux LP, il n'y a pas une position qui est partagée par tout ceux qu'on peut qualifier de féministes. Certains activistes et féministes préfèrent réformer les lois actuelles plutôt que de se voir imposer un CCU. D'autres sont favorables à un CCU, qui est ainsi conçu comme l'expansion des droits aux personnes « oppressed by patriarchal, geontocratic, collective, and oligarchic forms of social domination and control » (Rudolf et Rudolf 2001 :55). En 1983, Shahnaz Shaikh, une femme musulmane de 24 ans, membre du *Women's Centre and Forum against Oppression of women* situé à Mumbai, s'est positionné, dans une pétition, contre la forme actuelle des LP musulmanes. Elle s'est opposée aux réformes « de l'intérieur » de la communauté musulmane et a demandé une intervention directe de l'État (Gangoli 2003 : 386-7).

A. Vijapur (1999 : 255) a mentionné que le gouvernement a eu deux standards : il réforma les lois hindoues et laissa les lois musulmanes intouchées, ce qui est présenté comme allant à contre les droits des femmes. Tout comme A. Sen (2011), une équidistance, soit une intervention égale de l'État par rapport aux différents groupes religieux, est prônée. L'État peut ainsi intervenir par rapport aux groupes religieux, mais, si l'État intervient, il doit le faire pour tous. Toutes les religions auront ainsi le même traitement. K. Sangari (2003 : 188) a soutenu que les lois familiales limitent les droits des femmes par rapport aux droits des hommes, et ceci en différenciant le droit à travers les diverses communautés, ce qui apparaît incompatible avec le *secularism*. M. Nussbaum (2007) a conçu qu'une vision formelle de l'égalité favorise davantage l'égalité entre les genres que les LP.

Parallèlement à la notion de devoir, les répondants ont accordé une grande importance au droit individuel des personnes vulnérables ou défavorisées à l'intérieur de toute communauté. En mettant un accent sur l'individu et son droit égal, les répondants ont eu une position compatible avec une conception libérale, ou du moins individualiste, de la laïcité. Afin de faire respecter les droits fondamentaux, dont ceux des femmes, la majorité des répondants (53 %) était favorable à un CCU¹⁴⁰. Rajendra, Santosh et Naresh ont toutefois été les seuls à justifier

¹⁴⁰ Tableau 2 : Positions à l'égard de la forme des Lois Personnelles.

un CCU afin, explicitement, de protéger les femmes *musulmanes*, victime des orthodoxes. Pour Naresh, professeur de droit, et pour Prabal, professeur de philosophie retraité, les LP vont en conflit avec les principes du *secularism*. Tout comme pour D. Smith (2011), Prabal concevait que les LP sont un « anachronisme ». Pour plusieurs répondants, dont Rajendra et Santosh, les LP, utilisées à des fins électorales (« vote bank »), ont créé des divisions et conflits dans la population. Dans cette perspective, chacun doit avoir les mêmes lois civiles. Parmi les répondants pour un CCU, Nabeeha (musulmane) et Jayashri, qui ont favorisé une approche « sans imposition », ont toutefois affirmé qu'imposer actuellement le CCU entraînerait des conflits.

Tableau 2 : Positions à l'égard de la forme des lois civiles

| POSITIONS DES RÉPONDANTS | NOMBRE (pourcentage) | PSEUDONYME | GENRE : homme / femme | RELIGION : hindou / musulman / chrétien |
|-----------------------------------|----------------------|---|--------------------------|--|
| Pour les Lois Personnelles (LP) | 3 (17 %) | Ajeet, Pramad et Shaher (musulmane) | 2 H / 1 F | 2/1/0 |
| Pour le Code civil uniforme (CCU) | 9 (53 %) | Devi, Jayashri, Lily, Nabeeha (musulmane), Naresh, Prabal, Rajendra, Razzaq (musulman) et Santosh | 5 H / 4 F | 7 / 2/0 |
| Peu importe la forme | 4 (24 %) | Bani (chrétienne), Moumita (musulmane), Priya (musulmane) et Sabir | 1 H/3 F | 1/2/1 |
| Abstention | 1 (6 %) | Dilip | 1H / 0F | 1/0/0 |

Parmi ceux qui ont considéré que les LP peuvent perdurer, soient Ajeet, Pramad et Shaher (musulmane), tous ont mentionné que certaines réformes doivent toutefois être préconisées. Les lois doivent être davantage compatibles avec les droits fondamentaux. Pramad, professeur d'histoire, a été sceptique et critique envers la tendance uniformisante de la

modernité. Il a conçu que les LP marquent davantage un respect de la diversité que le CCU. La moitié de ceux qui n'ont pas pris position, soient deux étudiantes musulmanes, Moumita et Priya, ont mentionné que ce qui est important c'est que tous aient les mêmes droits fondamentaux. Dans cette perspective, qui se rapproche de la position de A. Sen (2011), les LP peuvent perdurer à condition qu'elles soient réformées également. Tandis que Sabir (hindou) et Bani (chrétienne), tout deux professeurs de sciences politiques, ont davantage mis l'accent sur l'approche du gouvernement (« sans imposition ») que sur le résultat.

Il s'avère que contrairement à l'opinion répandue, les musulmans ont une position divisée en ce qui a trait à la meilleure forme des lois civiles. Les LP, s'ils vont en accord avec les droits fondamentaux, apparaissent acceptables pour Moumita, Shaher et Priya¹⁴¹, et ceci même si seule Shaher a explicitement valorisé les LP. Tous trois ont soutenu que l'Islam est une religion progressive et que le problème n'est pas la forme des LP, mais la manière dont elles sont interprétées. En polarisant le débat en LP et CCU, deux répondants musulmans (Razzaq et Nabeeha) étaient pour un CCU tandis que seulement Shaher était favorable à la continuité des LP.

3.4.3 La justice distributive et l'appartenance à un groupe : les réservations pour les musulmans

Dans la mesure où des personnes vivent de la discrimination en raison de l'appartenance à un groupe, pour A. Mohanty (2007 : 3155) c'est une responsabilité collective d'avoir des obligations envers ces groupes. Les politiques de discrimination positive sont guidées par une volonté de réduire les inégalités dans un contexte où l'on reconnaît que les bénéfices et les opportunités sont inégalement distribués. Selon l'article 15(4) de la Constitution, la discrimination positive peut être appliquée à la notion vague de groupes « backward ». Dans les premières décennies de l'indépendance, les réservations et les quotas ont été conçus afin de permettre le développement et l'intégration des pauvres et des exclus en raison de discrimination sociale. La caste a ainsi été employée comme paradigme d'identification.

¹⁴¹ La différence entre des LP conformes aux droits fondamentaux et un CCU peut être remise en doute. La différence est-elle uniquement sur le plan des rites et des dénominations?

Selon le *Equal Opportunity Commission* (2008), les politiques de réservations sont inadéquates du fait qu'elles encouragent l'idée que les musulmans et les non-hindous ne sont pas admissibles à la protection de l'État. La sélection des bénéficiaires des réservations ainsi que la légitimité de réservations selon l'appartenance à un groupe sont sujettes à controverses. À titre d'exemple, P. Chaudhury (2004 : 1991), qui fait une association entre la montée des basses castes et l'usage de la caste comme catégorie d'identification, a mentionné que « reservation serve essentially as tools for the absorption of the privileged sections of the lower castes in the ruling classes ». À travers une analyse de données empiriques au Bihar, en Uttar Pradesh et au Tamil Nadu, K. Srinivasan et S. Kumar (1999) ont constaté une grande hétérogénéité et des différences économiques considérables à l'intérieur des groupes susceptibles aux réservations. Ils ont ainsi contesté l'association de la caste à des privilèges. A. Shah (1998 : 11) et P. Chaudhuri (2004 : 1990) ont affirmé que les privilèges attachés aux réservations accordées aux *SC & T* et aux *OBC* ont découragé les mariages entre deux personnes n'ayant pas la même caste ou la même religion.

Les femmes, les minorités religieuses, les minorités sexuelles et les handicapés ont, à différents degrés, été victimes de discrimination et ont demandé d'être reconnus comme bénéficiaires (Verma 2012). Les pauvres musulmans, ainsi que des segments défavorisés présents à l'extérieur du cadre de l'Hindouisme, ne reçoivent pas, au niveau national, de discrimination positive. En accord ou pas avec les réservations proposées par la commission, le rapport Mandal a ouvert la possibilité d'étendre la catégorie de *OBC* à des groupes non-hindous (Mondal 2003 : 4894). Pour le comité Sachar (2006), les protections constitutionnelles ont négligé la redistribution pour les communautés musulmanes. Le Rapport recommande une commission sur la structure institutionnelle qui incorporerait tous les groupes défavorisés (Verma 2012 : 85). En 2006, l'inclusion de certains groupes de musulmans dans la catégorie d'*OBC* a été réitérée. Les critères de sélection, qui ont considéré la profession et ont incorporé tout les *dalit* convertis, ont permis de lister 82 groupes de musulmans, représentant environ la moitié de la population totale des musulmans. Selon ces chiffres, les musulmans « listés » auraient droit à 27 % de réservation pour les emplois gouvernementaux et pour l'admission aux institutions éducatives (Mondal 2003 : 4894; Verma 2012 : 185).

C'est seulement vers la fin des années 80, qu'un activisme musulman s'est développé au Maharashtra, puis dans le reste de l'Inde, afin que certains musulmans bénéficient des réservations (Mondal 2003 : 4894-4895). Plusieurs groupes de musulmans défavorisés ont fait la demande de réservation en soulevant le « paradigme hindou » des discriminations positives (Verma 2012 : 3). Des « *dalit* musulmans¹⁴² » ont établi en 1994, le *All-India Backward Muslim Morcha (AIBMMJ)* afin de se voir reconnaître le statut de « *scheduled caste* » (Malik 2012, 150). L'*Association for Promoting Education and Employment of Muslims (APEEM)*, l'*Islamic Council of India (ICI)* ainsi que le *All-India Muslim Milli Council (AIMMC)* ont demandé des politiques de discrimination positive pour l'ensemble des musulmans (Mondal 2003 : 4895; Alam 2010 : 52-3). Tandis qu'une partie des musulmans ont soutenu que la classe et la caste doivent permettre l'identification des musulmans susceptibles de politique de discrimination positive (Jenkins, 2003), la *All-India Muslim OBC Sangathan* et le *All-India Backward Muslim Morcha* se sont opposés à des quotas basés sur la religion et ont plutôt demandé la reconnaissance des « musulmans *dalit* » (Jenkins 2000; Mondal 2003).

Est-ce que les musulmans peuvent être bénéficiaires des réservations sous le motif d'avoir, à l'échelle nationale, un statut socioéconomique plus bas que ceux qui bénéficient actuellement des réservations? Est-ce que, dans un ensemble d'autres critères d'identification, l'appartenance religieuse, tout comme la caste, peut permettre d'identifier les personnes susceptibles de bénéficier de la discrimination positive? À partir des représentations du *secularism* des répondants, dans cette sous-section, la possibilité de réservation pour un segment des musulmans sera traitée. La discrimination positive est associée à une redistribution des richesses. Dans un contexte, entre autres, caractérisé par des ressources limitées, les groupes compétitionnent pour avoir accès aux ressources, emplois et opportunités. La mobilisation des identités de groupe est souvent appropriée à des fins matérielles (Mahajan 2005 : 308). Cet usage de l'identité de groupe en politique est, en général, mal vu par les répondants qui se sont avérés *en grande majorité (70 %) défavorables à des réservations* (discrimination positive) pour les musulmans¹⁴³. C'est l'association d'une allégeance religieuse, soit « musulman », avec des avantages socioéconomiques qui est, pour les répondants, problématique et source d'animosité.

¹⁴² Principalement composé de descendants de « basses » castes hindoues s'étant convertis à l'Islam

¹⁴³ Tableau 3 : Positions à l'égard des réservations pour les musulmans.

Tableau 3 : Positions à l'égard des réservations pour les musulmans.

| POSITIONS DES RÉPONDANTS | NOMBRE (pourcentage) | PSEUDONYME | GENRE : homme / femme | RELIGION : hindou / musulman / chrétien. |
|--------------------------|----------------------|--|-----------------------|--|
| Pour | 2 (12 %) | Ajeet et Devi | 1 H / 1 F | 2 / 0 / 0 |
| Contre | 12 (70 %) | Lily, Moumita (musulmane), Nabeeha (musulmane), Naresh, Prabal, Pramad, Priya (musulmane), Rajendra, Razzaq (musulman), Sabir, Santosh et Shafer (musulmane) | 7 H / 5 F | 7 / 5 / 0 |
| Abstention | 3 (18 %) | Bani (chrétienne), Dilip et Jayashri | 2 F / 1 H | 2 / 0 / 1 |

Selon les informations recueillies, le gouvernement doit s'abstenir d'associer des avantages socioéconomiques à une allégeance religieuse. Des réservations qui prennent en compte l'allégeance religieuse ont été qualifiées par Prabal, professeur de philosophie retraité, de « minoritisation », c'est-à-dire d'exclusion des minorités de l'ensemble. Sabir et Pramad ont justifié leurs positions en affirmant que des réservations créeraient des animosités. Puis il a été stipulé que les réservations seraient, dans les circonstances actuelles, au désavantage des musulmans dans la mesure où elles seraient associées aux « vote bank ». L'État devrait plutôt favoriser le développement socioéconomique des personnes, tout particulièrement de celles qui sont les plus défavorisées, sans tenir compte de leurs allégeances religieuses. Le bénéficiaire apparaît donc être la personne défavorisée et non la personne appartenant à une communauté religieuse. Il a été, de manière générale, soulevé que des réservations pour les musulmans n'étaient pas juste et allaient à l'encontre du droit de chacun de se développer (égalité d'opportunités). Certains sont privilégiés au détriment de d'autres. Prabal et Rajendra ont mentionné que deux personnes dans une situation socioéconomique similaire, ayant fait un effort comparable, doivent avoir les mêmes avantages. Dans cette perspective, les répondants partagent l'avis de V. Verma (2012) et de J. Alam (2010), qui ont affirmé que

des politiques de réservation pour les musulmans sont en contradiction avec l'idée d'opportunité égale et de *secularism*.

En mettant l'accent sur le statut socioéconomique des bénéficiaires et non sur l'appartenance à un groupe discriminé, l'opinion de la majorité des répondants s'est rapprochée de l'alternative proposée par J. Alam (2010) afin d'identifier des personnes susceptibles de discrimination positive. En effet, J. Alam (2010 : 60) a soutenu que « separate handling of muslim reservations is politically and socially dangerous ». Il a en revanche proposé de considérer les critères socioéconomiques utilisés par le *National Family and Health Survey* (NFHS), ce qui permettrait, dans une région particulièrement pauvre, de cibler les Indiens exclus appartenant à toutes les communautés (Alam 2010 : 55-9). Cette volonté de ne pas distinguer les personnes selon une base religieuse est conçue comme favorisant l'intérêt commun plutôt que des intérêts personnels et privés (Alam 2010 : 61).

Comparés aux hindous, tous les répondants musulmans se sont positionnés contre des réservations différenciées selon l'allégeance religieuse, et ceci même si à l'intérieur du groupe susceptible aux réservations, les plus favorisés seraient distingués (« creamy layer¹⁴⁴ »). Leurs justifications étaient semblables à celles des hindous, centrées sur les droits individuels et sur le caractère pernicieux de l'usage de catégories d'appartenance religieuse dans la redistribution des ressources. Toutefois, à la différence des hindous, les musulmans ont critiqué l'absence d'intérêt de certains musulmans pour l'éducation, tout particulièrement celle « occidentale », ce qui représente la voie royale pour la mobilité sociale. Il a ainsi été mentionné que la responsabilité du gouvernement est d'offrir des opportunités égales, et non de favoriser ceux qui ne veulent pas « faire d'effort ». Encore une fois, l'importance du mérite des bénéficiaires a été soulevée.

Les deux répondants favorables à des réservations pour les musulmans, soient Ajeet et Devi, se sont appuyés sur des arguments similaires aux autres répondants, dans la mesure où la redistribution des ressources afin de favoriser les plus défavorisés était au cœur de leurs arguments. Devi a mentionné que « si un groupe vit de la discrimination, c'est la tâche du

¹⁴⁴ Voir la note 111.

gouvernement de redresser la situation ». Tandis qu'Ajeet a souligné que les réservations pour les musulmans visent à protéger les intérêts des minorités, sans toutefois les exclure de l'ensemble : « Si tu ne leur donnes pas une aide quelconque, ils vont aller plus bas... et plus bas... ». Les positions de Devi et Ajeet diffèrent de celles de la majorité des répondants dans la mesure où ils ont considéré qu'un droit différencié par l'appartenance à « un groupe » défavorisé, soient les musulmans, est une façon de rééquilibrer les inégalités. Une position similaire a été, entre autres, défendue par Z. Hasan (2008 : 174), qui a affirmé que les musulmans « défavorisés » et les « musulmans *dalit* » pourraient être reconnus dans les catégories actuelles d'*OBC* et de *SC*.

Conclusion

Les années 90 se sont caractérisées par des revendications plus ou moins séculières, des tensions et des remises en cause de l'État. La libéralisation de l'économie et l'élargissement des politiques de réservations ont offert de nouvelles opportunités à une partie de la population. Parallèlement à un bouleversement politique, à la montée des basses castes, à la perte de l'hégémonie du Congrès et à l'ère des coalitions, l'imagerie sociale était davantage associée à l'Hindouisme. Les droits différenciés, associés à des catégories de caste et de religion, ont été remis en doute. Les musulmans se trouvent, malgré leur hétérogénéité, dans une situation socioéconomique peu enviable. Ils ont été la cible de violences et de préjugés, et ont été perçus comme des étrangers irrespectueux et violents¹⁴⁵. Dans une fausse adéquation entre lois et pratique, les débats sur les LP ont associé les musulmans, contrairement aux hindous, à des gens ne respectant pas le droit des femmes, et les LP musulmanes à des lois contre les femmes.

À partir des entrevues, le *secularism* indien a été associé, par un tiers des répondants, à l'Hindouisme, tandis qu'un autre tiers a inclus dans leurs représentations du *secularism* l'Islam indien. Parallèlement à ces particularités, les représentations du *secularism* ont été associées, pour la grande majorité des répondants, à des devoirs d'égal respect universels et raisonnables. Une portion significative des répondants a considéré que l'État doit adopter

¹⁴⁵ Voir l'annexe 2 – Conflits communaux à Ayodhya (1992) et l'annexe 5 - Les violences au Gujarat (2002).

une position favorisant l'éducation sociale et le dialogue afin que les droits et les devoirs des citoyens soient davantage reconnus et pratiqués par la population.

Même si certains répondants se sont avérés réticents à associer la laïcité à des lois étatiques, et que plusieurs ont mis l'accent sur l'attitude de l'agent, *la majorité a favorisé des droits individuels uniformes*. Dans cette perspective, il est considéré que la représentation juridique de la laïcité indienne inclut un CCU et des réservations basées sur le statut socioéconomique et non sur une allégeance religieuse. Si le CCU est la forme du *secularism* qui a été supporté par la quasi-totalité des répondants, du point de vue de l'attitude souhaitée du gouvernement, la position « sans imposition » est à parité avec celle valorisant des réformes extérieures, c'est-à-dire ne tenant pas nécessairement compte de la volonté des personnes concernées. Les représentations du *secularism* combinent ainsi la valorisation des droits individuels et la méthode plus directive défendue par J. Nehru, tout comme l'accent mis sur le devoir, le refus d'imposition et l'autorégulation du comportement souhaité par M. Gandhi. Malgré une grande sensibilité aux devoirs des personnes (citoyen et gouvernement) et à l'attitude souhaitée des agents (égalité de respect), les répondants ont favorisé une égalité de droit individuel.

L'égalité d'opportunités se traduit ainsi par une redistribution des ressources centrées sur la personne et ne tenant pas compte des diverses identités sociales¹⁴⁶ (religion), mais plutôt de son statut socioéconomique, de ses ressources économiques, de son niveau d'éducation, etc. Les répondants ont ainsi articulé une représentation du *secularism* centrée sur la personne et valorisant une universalisation des droits, largement compatible avec le libéralisme classique, tel que défini dans le cadre théorique. Il a également été possible de constater que le positionnement des musulmans n'a pas, de manière substantielle, différé de celui de leurs concitoyens hindous. Toutefois, dans leurs discours, les musulmans se sont avérés plus critiques envers les musulmans que ce qui est perceptible dans les discours des hindous. Le mérite et l'effort personnel afin de se voir reconnaître comme bénéficiaires ont ainsi été au cœur de leurs positionnements. D'après les informations recueillies auprès de dix-sept

¹⁴⁶ Bani (chrétienne) et Shaher (musulmane) ont toutefois mentionné être favorable à des mesures de discrimination positive ciblant les femmes. Ces réservations pour les femmes n'ont toutefois pas été traitées dans les entrevues.

répondants de la classe moyenne de Kolkata à l'été 2011, il semble que Béteille (1986) avait raison d'affirmer que le mérite est une valeur primordiale parmi l'intelligentsia.

CONCLUSION ET RÉFLEXION

L'une des tendances dans la quête de la modernité est l'uniformisation (dont celle des droits) conçue comme un impératif afin de former une unité (Heredia 2012 : 22-3). L'égalité de droit et la reconnaissance de l'individu comme source légitime de droit ont longtemps été reconnues comme les formes politiques par excellence de l'État-nation. Les sociétés occidentales ont été représentées comme des sociétés individualistes et égalitaires, tandis que c'est, entre autres, du point de vue de la hiérarchie et du sens de la communauté que l'Inde a été représentée (Dumont 1966). Une vision dichotomique ne peut rendre compte de la complexité des réalités sociales. Des conceptions de l'égalité, de l'universel et de la rationalité peuvent être associées au libéralisme politique, à l'humanisme, mais également à des traditions indiennes toujours interprétées (Sen 2007). La raison n'est pas uniquement un propre de « enlightenment philosophy », les traditions indiennes ne sont pas définies par un « manque » par rapport à un supposé barème occidental. Lieu d'échange, l'histoire de l'Inde se caractérise par des rapports dialectiques avec diverses cultures, ce qui a permis la réinterprétation de divers concepts et l'intégration de personnes de différentes origines.

Un désir de justice sociale se traduit par différents droits et devoirs liant les citoyens, exemplifiant ainsi un visage du pluralisme juridique. Afin d'investir cette diversité normative, le socioanthropologue doit se centrer sur l'agent — sa manière de vivre et de concevoir la justice — influencé par la société, mais possédant toujours un pouvoir d'action (Bourdieu 1972 : 1994). Avec une posture sociohistorique qui considère que la réalité est dynamique et changeante, la recherche a exploré la laïcité indienne à travers sa configuration juridique et ses négociations. Après avoir traité de certains éléments du contexte indien (chapitre deux), dans le dernier chapitre (chapitre trois), les débats sur la laïcité des années 90 sont mis en parallèle aux positions recueillies à travers dix-sept entrevues réalisées à Kolkata. L'analyse du discours a cerné différentes conceptions de l'égalité, des droits et des devoirs associés au concept de *secularism*. Cette recherche permet d'explorer comment certaines idées du *secularism* sont construites, reçues et négociées. Quelles sont les représentations de l'ordre associées à la laïcité ? Quels sont les rapports potentiels avec des droits et traitements différenciés selon la religion ? Cette démarche a ainsi renseigné sur certaines idées et

pratiques de la gestion de la diversité religieuse en Inde moderne. Outre la prise en compte du contexte sociohistorique, au niveau des agents, la recherche, se concentrant sur leurs discours, a informé sur les écarts entre la justice de l'État, les débats intellectuels et la justice conçus par des membres de la classe moyenne de Kolkata. Les objectifs de la recherche ont donc été (1) d'explorer le contexte sociohistorique ayant modelé les conceptions de la laïcité indienne, les antécédents et la manière dont le *secularism* est configuré au plan juridique. En mettant en parallèle les discours circulant sur la scène intellectuelle et publique et ceux recueillis lors d'une exploration empirique à Kolkata, la recherche répond à deux autres objectifs. Elle explore, au niveau de l'agent (2) les conceptions d'une conduite séculière en terme d'égalité, de rapport à la religion, de droits et de devoirs, ainsi que (3) l'approche voulue de l'État vis-à-vis des droits et traitements différenciés selon la religion (Islam).

L'orientalisme (1980) a levé le voile sur le caractère politique des représentations, et ainsi sur le rôle des discours de l'Occident dans la construction de l'Orient. Tel que défini par E. Said (1980 : 14), l'orientalisme inclut toutes constructions de la connaissance, toutes représentations de l'autre (Orient) réalisées par un intellectuel occidental. L'étude des représentations de la laïcité indienne ne peut pas uniquement être conçue comme une construction de la connaissance, où l'un impose sa vision dichotomique dans sa définition de l'autre. Sans nier les dynamiques de pouvoir inhérentes à la construction du savoir, les chercheurs occidentaux et l'Occident ne peuvent pas être essentialisés ou réduits à une entité homogène¹⁴⁷. Dans cette recherche, la démarche anthropologique et la prise en considération des antécédents de la laïcité indienne, des hybridités et du caractère changeant visaient à ne pas imposer sa vision dans la construction de la connaissance de cet « autre », qui partage plus de points communs que de différences.

À travers l'analyse du discours des répondants, il a été possible de constater que le *secularism*, opposé à toutes formes de violence et d'intolérance, a été, entre autres, associé à des principes universels présents dans toutes les religions et applicables à tous. Les représentations de la laïcité sont basées sur une certaine conception de la personne et de la religion où malgré les différences, des éléments « rationnels » ou « raisonnables » sont partagés par tous. Ne pas

¹⁴⁷ Malgré tout, l'ignorance, la diversité des sources, le fait que la connaissance est une construction, les origines et la socialisation du chercheur sont des éléments, parmi d'autres, influençant la recherche.

reconnaître les droits de la personne, que tout homme possède une dignité égale devant se traduire par un minimum de droits et devoirs communs, est ainsi conçu déraisonnable. Les répondants se sont avérés réformistes. À partir des traditions religieuses ou culturelles, ils ont mis en avant différentes conceptions de l'égalité. Les représentations du *secularism* font ainsi référence à des éléments universels et à des éléments particuliers, associés aux traditions indiennes et religieuses. Même si dans les années 90, la droite hindoue a fait une mauvaise presse aux Indiens musulmans, il y a autant de répondants qui ont inclus l'Islam dans les traditions indiennes représentant le *secularism*, que de répondants qui ont tout particulièrement associé l'Hindouisme au *secularism*, sans pour autant exclure l'Islam.

Certains répondants ont mis l'accent sur l'importance des devoirs, tandis que d'autres ont accordé plus d'importance à la responsabilité qu'a l'État de respecter et reconnaître une égalité de droit. Malgré certaines divergences dans la manière dont l'État devrait aborder les réformes, pour la grande majorité des informateurs de la classe moyenne de Kolkata, les représentations de la laïcité impliquent des devoirs et droits individuels qui ne sont pas différenciés selon l'appartenance religieuse. Ils ont ainsi été peu enclins à considérer l'allégeance religieuse afin d'inclure un segment des musulmans à des mesures de discrimination positive (à 70 %) ou de favoriser la continuité des Lois Personnelles (LP) (à 53 % pour un Code civil uniforme). La valorisation d'un droit individuel qui ne tient pas compte de l'appartenance religieuse des citoyens implique une redistribution des richesses qui inclut des musulmans en tant que pauvres, ainsi que des réformes (imposées par l'État ou provenant de l'intérieur des communautés) des LP pour favoriser un Code civil uniforme (CCU).

L'inclusion de pauvres, peu importe leur appartenance religieuse, demande de revoir les paradigmes d'identification des bénéficiaires des politiques de discrimination positive. Dans la mesure où il est question de distribution des richesses, les critères d'éligibilité sont au cœur du débat. Plusieurs groupes compétitionnent afin de se voir reconnaître les avantages et ainsi faciliter leurs mobilités sociales. « Identifying those genuinely in need of reservation and affirmative action has become the stricing point (...) rescheduling has so far only expanded the list ; there has been no de-scheduling as yet » (Heredia 2012 :16). Parmi d'autres critères, pour les répondants, l'Hindouisme ou l'Islam ne doit pas permettre d'identifier les

bénéficiaires. Mais est-ce que la caste, le concept de « *creamy layer*¹⁴⁸ » et un historique de conversions sont des critères d'identification valides ? Quels sont les critères qui permettraient de cerner les bénéficiaires les plus nécessiteux ?

En laissant ouvertes ces questions, des modifications (ou réinterprétations) et des continuités dans les représentations de la laïcité indienne sont constatables. Avant l'indépendance comme dans le discours des répondants, la représentation du *secularism* est liée à un projet de réforme et de *développement socioéconomique* de la population qui est cher, entre autres, à J. Nehru, mais également, dans une autre forme, à M. Gandhi. Soit l'État, agent des changements sociaux, était conçu comme devant niveler les inégalités, soit les personnes sont conçues comme des agents actifs de leur développement, en visant une forme d'autosuffisance au sein d'un village. Les discours qui utilisent des idiomes indiens et occidentaux ont abordé la laïcité à partir de traditions. L'association de l'Hindouisme au *secularism* comporte à la fois une forme pacifique et inclusive, et une forme plus exclusive, qui renie le lien entre Islam et laïcité à l'avantage de l'Hindouisme (nationalisme hindou).

R. Bajpal (2011 : 268) a noté que la manière de concevoir l'égalité diffère dans les discours des années 90 entourant le rapport Mandal et ceux de l'Assemblée Constituante. Elle a soutenu que les discours du *Janata Dal*, entourant le rapport Mandal, ont favorisé le droit égal de participation et la représentativité dans la sphère politique. En revanche, vers l'indépendance, l'égalité favorisée impliquait que tous les individus aient les mêmes droits et ceci sans prendre en considération leurs diverses appartenances et identités. Les quotas pour les castes et tribus répertoriées étaient ainsi admissibles dans la mesure où ils étaient temporaires. Dans les discours des répondants, ce droit individuel non différencié par l'appartenance à un groupe, associé à la période de l'indépendance, est un élément capital de la juste gestion de la diversité religieuse. Pour les répondants, le *secularism* est opposé à la violence et s'apparente à une pratique éthique. Il implique un devoir individuel, une attitude du soi, une approche, un mode de vie et un autocontrôle afin d'actualiser l'harmonie communale. Présent également dans la pensée de M. Gandhi et dans le concept de *dharma*, le devoir est à la fois raisonnable et moral, présent dans la tête et dans le cœur. La définition de

¹⁴⁸ Voir la note 111.

la religion, qui implique des principes universels, des religions particulières et un rapport personnel avec Dieu, est représentée comme provenant de traditions qui traversent le positionnement de M. Gandhi et les conceptualisations de la notion de *dharma*. Il est toutefois certain que l'interprétation et le poids accordé à certains éléments ne sont pas les mêmes à travers le temps.

Dans la manière de se positionner par rapport à la gestion coloniale de la diversité, les élites indiennes ont, entre autres, articulé deux positions : l'une « sans imposition » et l'autre plus directive. B. Ambedkar et J. Nehru ont davantage mis l'accent sur la responsabilité de l'État afin de faire respecter les droits des personnes, tandis que M. Gandhi a valorisé un rôle limité de l'État et un devoir personnel. Pour ce dernier, les transformations sociales se font par les transformations de la personne, approche qualifiée de « bottom-up » (Heredia 2012 : 67). Les positions « top-down » et « bottom-up », ainsi que l'accent mis sur le droit ou sur le devoir, respectivement mis de l'avant par J. Nehru et M. Gandhi, sont également présentes dans les débats contemporains et les représentations de la laïcité articulées par les répondants. Une portion significative des répondants a mis l'accent sur la nécessité du dialogue, comme moyen d'accommoder les deux parties et trouver un terrain d'entente entre diverses conceptions de la justice. L'importance accordée aux dialogues dans les positionnements des répondants rappelle les traditions d'argumentaires indiennes. A. Sen (2007 : 12) a mentionné que « l'acceptation de l'hétérodoxie correspond ici à une longue tradition ». Il a remarqué que l'argumentation et la dialectique, vivaces en Inde, sont une partie des traditions indiennes et qu'elles possèdent une complémentarité avec la démocratie libérale. Tout comme J. Habermas (1997), A. Sen (2007) mit l'accent sur une procédure démocratique, un processus de délibération et d'échanges. La discussion respectueuse est conçue comme une « pièce maitresse de la démocratie et du raisonnement public » (Sen 2007 : 13). L'approche « sans imposition », qui reconnaît l'autorité des groupes et valorise la discussion afin de trouver un terrain d'entente, s'apparente à l'une des définitions de la notion du *dharma*, associée à une certaine « sensibilité au contexte », qui accorde de l'autorité aux « différentes manières de voir » et reconnaît la diversité normative irréductible et raisonnable¹⁴⁹. La vision « sans imposition » inclut une certaine flexibilité qui reconnaît la possibilité de traitements

¹⁴⁹ La notion de *dharma* peut également impliquer une hiérarchisation des différentes manières de voir et de faire.

différenciés, même si les droits différenciés selon le groupe ne sont pas considérés par les répondants comme un idéal.

Les représentations du *secularism* et le processus qui lui est lié, même si limité dans ce qu'il peut représenter, laisse place à différentes représentations juridiques. L'accent mis sur le droit individuel n'exclut pas le devoir des citoyens et de l'État. Outre le droit individuel partagé avec le libéralisme classique, l'analyse du discours a soulevé l'importance cruciale, pour les répondants, de la responsabilité personnelle. Même si les différents agents et groupes n'ont pas tous la même capacité de discuter et de se faire entendre, il est conçu que la personne doit être ouverte aux dialogues et tenter de s'accommoder. Dans cette conception d'un devoir égal d'autocontrôle et d'autoresponsabilité, la personne apparaît comme centrale dans la mesure où elle est perçue comme l'agent des transformations sociales. Le citoyen ou l'Homme est considéré comme participant à son propre monde. Le dialogue et l'acceptation de la différence font, de ce point de vue, partie d'un processus vers une plus grande justice sociale. La participation aux « forums de discussions » vise le développement socioéconomique des personnes. Dans cette perspective, la justice n'est pas seulement un concept, elle réfère directement au contrôle de ses propres actions. La justice prend les traits d'une vertu pratique, d'une manière d'agir, des activités vertueuses en accord avec la raison (Heredia 2012 : 101).

Une vision plus directive des réformes mettant l'accent sur les droits reconnus par l'État peut cohabiter avec une version plus flexible qui reconnaît l'autorité des groupes et valorise un forum de discussion « démocratique », et donc la participation aux décisions collectives. L'importance accordée aux devoirs, qui a été un élément capital dans les traditions occidentales avant d'être expulsé de la sphère juridico-étatique (Hodgson 2003), apparaît être, parallèlement au Droit, un élément participant à l'ordre et aux développements socioéconomiques des personnes. Le concept de responsabilité et de devoir vis-à-vis des autres est au cœur même de l'éthique. Considérant que les États-nations semblent se distancer d'un idéal d'État providence, la valorisation des devoirs et de la responsabilité de chacun vis-à-vis des autres, dans les divers niveaux sociaux, peut participer à assurer le respect de la dignité des personnes et ainsi un plus grand ordre social.

La recherche a accordé une attention particulière à dix-sept répondants de la classe moyenne de Kolkata et aux débats intellectuels des années 90, soient aux élites. La population indienne est diversifiée. Considérant les différences entre les régions, entre le milieu rural et le milieu urbain, entre les différents niveaux socioéconomiques, l'élargissement du nombre et la diversification des répondants sont nécessaires afin d'explorer de manière plus approfondie les représentations de la laïcité en Inde. Un plus grand échantillonnage permettrait de soulever des tendances à travers les divers niveaux socioéconomiques et les états, tout en corroborant ou contredisant les résultats de cette recherche.

L'étude des représentations de la laïcité indienne traite des manières de concevoir la justice sociale et l'éthique dans un contexte de diversité religieuse, mais ne traite pas des écarts potentiels entre discours et pratiques. Certains changements et réinterprétations, dans les manières de concevoir la laïcité et les lois différenciées selon l'appartenance religieuse, ne nous informent pas de comment certaines lois, octroyant des droits et devoirs selon l'appartenance religieuse, sont vécues. Les lois ne sont pas des faits juridiques isolés du contexte social. Toute réalité sociale est marquée par la coexistence de provisions formelles (lois étatiques¹⁵⁰) ainsi que par des normes sociales et processus coutumiers de résolution de conflits : « les autres droits », le « non-droit » ou « societal law », pour reprendre une expression utilisée par G. Solanki (2011). L'étude des manières dont un domaine des LP est vécu nous informe sur le droit réel et sur l'influence des éléments personnels (la relation des personnes, la personnalité, etc.), mais également sur les circonstances et normes sociales. Les connaissances de l'influence du contexte socioéconomique, sur la résolution de conflits et sur l'accès au droit dans le domaine des LP, dans un lieu aussi diversifié que l'Inde, sont loin d'être exhaustives. Considérant que les débats publics et intellectuels se sont peu basés sur des éléments empiriques, une telle démarche permet de nuancer les discours et de confronter une position éthique et théorique à une réalité sociale vécue. Les débats théoriques, qui soulèvent les tensions entre les droits des minorités religieuses et le droit des femmes, doivent ainsi être mis en parallèle avec les études empiriques. Afin de donner une base empirique, certains questionnements restent ouverts : quelles sont les différences d'accès à la justice ? Quelles stratégies sont développées afin de se voir accorder, par l'État, un statut

¹⁵⁰ Étant principalement non codifiées, les lois musulmanes réfèrent à plusieurs traditions et sont donc des pratiques variant d'un lieu à un autre (Ahmad 2003).

particulier ? Quels sont les modes de résolution de conflits locaux ? Comment les domaines des LP sont-ils vécus ? Comment les Indiens, se différenciant selon leur statut socioéconomique, font-ils l'expérience du droit ?

BIBLIOGRAPHIE

Abric, Jean-Claude

1994 Les représentations sociales : aspects théoriques. *In* Pratiques sociales et représentations. J.-C. Abric, dir. Paris : Presses universitaires de France.

Agnes, Flavia

1997 Protecting Women Against Violence ? Review of a Decade of Legislation, 1980-1990. *In* State and Politics in India. P. Chatterjee, dir. Oxford : Oxford University Press.

2000 Law and Gender Inequality : The Politics of Women's Rights in India. New Delhi : Oxford University Press.

Ahmad, Imtiaz, dir.

1976 Introduction. *In* Family, Kinship and Marriage among Muslims in India. New Delhi : South Asia Books.

1978 Introduction. *In* Caste and Social Stratification among Muslims in India. New Delhi : Manohar.

2003 Introduction. *In* Divorce and Remarriage among Muslims in India. New Delhi : Manohar.

Alam, Javeed

2007 Ethically Speaking, What should Be the Meaning of Separation for *Secularism* in India. *Social Scientist* 35 (34) : 3-18.

Alam, Mohd Sanjeer

2010 Social Exclusion of Muslims in India and Deficient Debates about Affirmative Action. Suggestions for a New Approach. *South Asia Research* 30 :43-65.

AnawatiI, G. C. et L. Gardet

1961 Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques. Études musulmanes VIII. Paris : Vrin.

Anidjar, Gil

2003 The Jew, The Arab. A History of the Enemy. Stanford California : Stanford University Press.

Ansari, Iqbal A.

1999 Minorities and the Politics of Construction Making in India. *In* *Minority Identities and the Nation-State*. D. L. Sheth et G. Mahajan, dirs. New Delhi : Oxford University Press.

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford California : Stanford University Press.

Austin, Grandville

2000 *The Indian Constitution Cornerstone of a Nation*. New Delhi : Oxford University Press.

2001 Religion, Personal Law, and Identity in India. *In* *Religion and Personal Law in Secular India. A Call to Judgement*. G. J. Larson, dir. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.

Baber, Zaheer

2006 *Secularism, Communalism and the Intellectuals*. New Delhi : Three Essays Collective.

Baird, Robert, D.

2001 Gender Implications for a Uniform Civil Code. *In* *Religion and Personal Law in Secular India. A Call to Judgement*. G. J. Larson, dir. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.

Bajpai, Rochana

2002 The Conceptual Vocabularies of Secularism and Minorities Rights in India. *Journal of Political Ideologies* 7 (2) : 179-198.

2011 *Debating Difference : Group Rights and Liberal Democracy in India*. New Delhi : Oxford University Press.

Balandier, Georges

1971 *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris : Presses Universitaires de France.

1984 (1967) *Anthropologie politique*. Paris : Presses Universitaires de France.

1988 *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris : Fayard.

Barthes, Roland

1984 *Le bruissement de la langue : Essais critiques IV*. Paris : Éditions du Seuil.

Basu, Shamita

2002 *Religious Relativism as Nationalist Discourses : Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth Century Bengal*. New Delhi : Oxford University Press.

2001 *She Comes to Take her Rights : Indian Women, Property and Propriety*. New Delhi : Kali for Women.

Bates, Karine

2005 *Women's Property Rights and Access to Justice in India : A Socio-Legal Ethnography of Widowhood and Inheritance Practices in Maharashtra*. PhD Thesis, Department of Anthropology, Mc Gill University.

2006 *Du texte au sujet en action. Les défis de l'accès à la justice en Inde*. *In Cahiers d'anthropologie du droit*, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. E. Le Roy, dir. Paris : Karthala.

Battacharya, Ranjit. K.

1978 *The Concept and Ideology of Caste among the Muslims of Rural West Bengal*. *In Caste and Social Stratification among Muslims in India*. I. Ahmad, dir. New Delhi : Manohar.

Bernard, Russel, H.

1994 *Research Methods in Anthropology*. London : Sage Publications.

Béteille, André

1986 *Individualism and Equality*. *Current Anthropology* 27 (2) : 121-134.

1992 *The Backward Classes in Contemporary India*. New Delhi : Oxford University Press.

1993 (1991) *The Family and the Reproduction of Inequality*. *In Family, Kinship and Marriage in India*. P. Uberoi, dir. Delhi : Oxford University Press.

1994 *Secularism and Intellectuals*. *Economic & Political Weekly* 29 (10) : 559-566.

2012 *The Peculiar Tenacity of Caste*. *Economic & Political Weekly* 47 (13) : 41-48.

Bhambhri, C. P.

1994 *Indian State, Social Classes and Secularism*. *Social Scientist* 22 (5/6) : 52-69.

Bhargava, Rajeev

1995 *Religious and Secular Identities*. *In Crisis and Change in Contemporary India*. U. Baxi et B. Parekh, dirs. New Delhi : Sage Publication.

- 1998 Introduction. What is Secularism for? *In* *Secularism and its Critics*. R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- 2000 Do Muslims Have a Right to Their Personal Law ? *In* *Contemporary India Transitions*. P. R. De Souza, dir. New Delhi : Sage Publications et Fundacao Oriente.
- 2007 La spécificité de la laïcité à l'Indienne. *Critique Internationale* 2 (35) : 121-147.
- Biardeau, Madeleine
1995 *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Éditions Flammarion.
- Bilgrami, Akeel
2011 *Secularism, Nationalism, and Modernity*. *In* *Secularism and its Critics*. R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Blom Hansen, Thomas
1999 *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton : Princeton University Press.
- 2001 *The Ethics of Hindutva and the Spirit of Capitalism*. *In* *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. T. Blom Hansen et C. Jaffrelot, dirs. New Delhi : Oxford University Press.
- Boivin, Michel
2011 (1996) *Histoire de l'Inde*. Paris : Presse Universitaire de France.
- Bose, Sugata et Ayesha Jalal
2002 (1998) *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*. New Delhi : Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève : Librairie Droz.
- 1994 *Le sens pratique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre et Loic J. D. Wacquant
1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. London : The University of Chicago Press.
- Chandra, Bipan
1989 *India's Struggle for Independence 1857-1947*. New Delhi : Penguin Books.

2004 Gandhiji, Secularism and Communalism. *Economic & Political Weekly* 32 (1/2) : 3-29.

Chandra, Sudhir

1998 *Enslaved Daughters. Colonialism, Law and Women's Rights.* Delhi : Oxford University Press.

Chandhoke, Neera

1999 *Beyond Secularism. The Rights of Religious Minorities.* New Delhi : Oxford University Press.

Chatterjee, Partha

1986 *Nationalist Thought and the Colonial Word : A Derivation Discourse ?* London : Zed Press.

2011 (1998) *Secularism and Tolerance. In Secularism an its Critics.* R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.

Chaube, Shibani K.

1973 *Constituent Assembly of India : Springboard of Revolution.* Delhi : People's Publication House.

Chaudhury, Pradipta

2004 *The 'Creamy Layer' : Political Economy of Reservations.* *Economic & Political Weekly* 39 (20) : 1989-1991.

Chiba, Masaji

1986 Introduction. *In Asian Indigenous Law. In Interaction with Received Law.* M. Chiba, dir. London et New York : KPI.

Conrad, Dieter

2005 *The Personal Law Question and Hindu Nationalism. In Sociology of Law.* I. Deva, dir. Oxford : Oxford University Press.

Corbridge, Stuart et John Hariss

2000 *Reinventing India : Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy.* Cambridge : Polity Press.

Dasgupta, Anindita

2003 *Between Two Worlds : Divorce among Asamiya Muslims of Guwahati. In Divorce and Remarriage among Muslims in India.* I. Ahmad, dir. Manohar : New Delhi.

- Datta, Krishna
2005 (2003) *Calcutta. A Cultural and Literacy History*. New Delhi : Roli Books.
- Davis, Donald R. Jr.
2007 Hinduism as a Legal Tradition. *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2) : 241-267.
2010 *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Davis, Richard H.
2005 The Iconography of Rama's Chariot. *In Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. D. Ludden, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Deliège, Robert
1993 *Le système de caste*. Paris : Presses Universitaires de France.
2011 Caste, Class, and Untouchability. *In A Companion to the Anthropology of India*. I. Clark-Decès, dir. Wiley-Blackwell.
- Derett, J.D.M.
1968 *Religion, Law and the State in India*. London : Faber & Faber.
1970 *A Critique of Modern Hindu Law*. Bombay : N. M. Tripathi.
- Derrida, Jacques
2005 *Force de loi*. Paris : Galilée.
- Desai, Meghnod
2005 The Economic Policy of the BJP. Communalism, Secularism, and the Dilemma of Indian Nationhood. *In Development and Nationhood. Essays in the Political Economy of South Asia*. New Delhi : Oxford University Press.
- Dewalt, Kathleen M., Dewalt, Billie R. et Coral B. Wayland
1998 Participant Observation. *In Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. H. R. Bernard, dir. New York : Altamira Press.
- Donner, Henrike et Geert De Neve
2011 Introduction. *In Being Middle-class in India*. H. Donner, dir. New York : Routledge.
- Driss, Karim Ben
2010 (été) *La mystique musulmane*. Cours SRL 3220. Faculté de théologie et de sciences des religions. Université de Montréal.

- Dumont, Louis
1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* Paris : Gallimard.
- Durkheim, Émile
1898 Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de métaphysique et de morale* 6 : 273-302.
- Dworkin, Ronald
2000 *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality.* Cambridge : Harvard University Press.
- Ehrlich, Eugen
1975 (1936) *Fundamental Principles of the Sociology of Law.* New York : Arno Press.
- Etienne, Gilbert
2006 L'heure des réformes économiques (1980-2005). *In L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours.* C. Jaffrelot, dir. Paris : Fayard.
- Fabian, Johannes
2006 (1983) *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet.* Toulouse : Anacharsis.
- Ferrarotti, Franco
1986 *Le mythe de la sécularisation.* *In Sociologie pluraliste et pluralisme sociologique*, G. Balandier et coll., dirs. Neuchâtel : Edes.
- Freeman, James M.
1977 *Scarcity and Opportunity in an Indian Village.* Menlo Park, California : Cummings Publication.
- Foucault, Michel
1976 *La volonté de savoir.* Paris : Gallimard.
- Gaborieau, Marc
2006 *Les musulmans en Inde : une minorité de 140 millions d'âmes.* *In L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours.* C. Jaffrelot, dir. Paris : Fayard.
- Galanter, Marc
1984 *Competing Equalities, Law and Backward Classes in India.* New Delhi : Oxford University Press.

Gangoli, Geetanjali

2003 Muslim Divorce and the Discourse around Muslim Personal Law. *In* Divorce and Remarriage among Muslims in India. I. Ahmad, dir. New Delhi : Monohar.

Ganguly-Scarse Ruchira et Timothy J. Scarse

2009 Globalisation and the Middle Classes in India. The Social and Cultural Impact of Neoliberal Reforms. London et New York : Routledge.

Giri, Ananta Kumar

2005 Il 'governo della legge' e la societa indiana. Dal colonialismo al postcolonialisme [Le 'gouvernement de la loi' et la société indienne. Du colonialisme au post-colonialisme¹⁵¹]. *Jura Gentium*. <http://www.juragentium.unifi.it/surveys/rol/giri.htm>, consulté le 2 février 2010.

Gopal, Kusum

2000 Mythic Rites and Land Rights in North India. *In* Land, Law and Environment. Mythical Land, Legal Boundaries. A. Abramson et D. Theodossopoulos, dirs. London : Pluto Press.

Gouvernement of India,

2001 Census of India. Office of the Registrar General et Census Comissioner. Ministry of Home Affairs. www.censusindia.gov.in, consulté le 15 juillet 2010.

2006 Report on Social, Economic and Educational Status of Muslim Community of India. Rajindar Sachar, dir. Prime Minister's High Level Committe, Cabinet Secretariat. New Delhi.

The Constitution of India. Ministry of Law and Justice.

<http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html>, consulté le 6 janvier 2012.

Graff, Violette

2006 Les musulmans et la politique. *In* L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours. C. Jaffrelot, dir. Paris : Fayard.

Griffiths, John

1986 What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism* 24 (1) : 1-55.

Guha, Ramachandra

2007 India After Gandhi. The History of the Worls'd Largest Democracy. New York : Harper Collins Publishers.

¹⁵¹J'ai fait la traduction.

- Guha, Ranajit
1997 *Dominance Without Hegemony*. Cambridge : Harvard University Press.
- Guilmoto, Christophe, Z.
2011 *Demography for Anthropologists : Populations, Castes and Classes*. *In A Companion to the Anthropology of India*. I. Clark-Decès, dir. Wiley-Blackwell.
- Gurvitch, Georges
1947 *The Sociology of Law*. London : Routledge et Kegan Paul.
- Habermas, Jürgen
1997 *Droit et démocratie : entre faits et normes*. Paris : Gallimard.
- Hacker, Paul
2006 *Dharma in Hinduism*. *Journal of Indian Philosophy* 34 :479-496.
- Hasan, Zoya
1998 *Quest for Power*. New Delhi : Oxford University Press.

2008 *Politics of Inclusion. Castes, Minorities, and Affirmative Action*. New Delhi : Oxford University Press.
- Hasan, Zoya et Ritu Menon, dirs.
2005 *Introduction*. *In The Diversity of Muslim Women's Lives in India*. New Brunswick : Rutgers University Press.
- Heredia, Rudolf C.
2005 *Faith, Reason, and Religious Tradition. Celebrating Gandhi's Synthesis*. *In Traditions in Motion. Religion and Society in History*. S. Saberwal et S. Varma, dirs. New York : Oxford University Press.

2012 *Taking Sides. Reservation Quotas and Minority Rights in India*. New Delhi : Penguin Books.
- Herrenschmidt Olivier
1977 *L'Inde et le sous-continent indien*. *In Éthnologie régionale II. Encyclopédie de la Pléiade* 42. J. Poirier, dir. Paris : Gallimard.

1989 *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne : Éditions L'âge d'Homme.
- Hodgson, Douglas
2003 *Individual Duty with a Human Rights Discourse*. Dartmouth : Ashgate.

Holden, Livia

2008 *Hindu Divorce. A Legal Anthropology*. Hampshire : Ashgate.

Hussain, Sabiha

2003 Male privilege, Female Anguish. Divorce and Remarriage among Muslims in Bihar. *In Divorce and Remarriage among Muslims in India*, I. Ahmad, dir. New Delhi : Manohar.

Inden, Ronald B. et Ralph W. Nicholas

1977 *Kinship in Bengali Culture*. Chicago et London : University of Chicago Press.

Jaffrelot, Christophe

1996 *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York : Columbia University Press.

2000a Dr Ambedkar. Leader intouchable et père de la constitution indienne. Paris : Presses de Sciences Po.

2000b Sanskritization vs. Ethnicisation in India. Changing Identities and Caste Politics before Mandal. *Asian Survey* 40 (5) : 756-766.

2001 Le mouvement nationaliste hindou : religion, idéologie et mobilisation politique. *In Nationalismes en perspective*. G. Delannoi et P.-A. Taguieff, dirs., Paris : Berg International.

2005 L'Inde comme démocratie de marché? *Le Débat*, novembre : 23-39.

2006 La démocratisation paradoxale du système politique. *In L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*. C. Jaffrelot, dir. Paris : Fayard.

2011 *Religion, Caste and Politics in India*. New York : Columbia University Press.

2012 Gujarat 2002. What Justice for the Victims ? The Supreme Court, the SIT, the Police and the State Judiciary. *Economic & Political Weekly* 47 (8) : 77-89.

Jaffrelot, Christophe et Sanjay Kumar, dirs.

2009 Introduction. *In Rise of the Plebeians. The Changing Face on Indian Legislative Assemblies*. New Delhi : Routledge.

Jahagirdar, R. A.

2001 Secularism in India. The Inconclusive Debates. *In Constitutional Perspectives*. V. Iyer, dir. Delhi : Universal Law Publishing Co.

Jain, Mahabir P.

1990 *Outlines of Indian Legal History*. Bombay : N. M. Tripathi.

Jayal, Nirija Gopal

2001 *Democracy in India*. New Delhi : Oxford University Press.

Jeffrey, Patricia

2003 A 'Uniform Customary Code' ? Marital Breakdown and Women's Economic Entitlements in Rural Bijnor. *In* *Divorce and Remarriage among Muslims in India*. I. Ahmad, dir. New Delhi : Manohar.

Jenkins, Laura D.

2000 Caste, Class and Islam. Boundaries of Backwardness in India. *The Eastern Anthropologist* 53 (3/4) : 328-339.

2003 *Identity and Identification in India. Defining the Disadvantaged*. London : Routledge.

2010 Contemporary Caste Discrimination and Affirmative Action. *In* *Hinduism and Law, an Introduction*. T. Lubin, D. R. Davis Jr. et J. K. Krishnan, dirs. New York : Cambridge University Press.

Jha, Shefali

2002 Secularism in the Constituent Assembly Debates, 1946-1950. *Economic & Political Weekly* 37 (30) : 3175-3180.

Jodelet, Denise

1984 Les représentations sociales : phénomènes, concepts et théorie. *In* *Psychologie sociale*. S. Moscovici, dir. Paris : Presses universitaires de France.

Kamdar, Mira

2008 (2007) *Planet India, l'ascension turbulente d'un géant démocratique*. New York : Actes Sud.

Kaushik, Surendrs K.

1997 India's Evolving Economic Model. A Perspective on Economic and Financial Reforms. *American Journal of Economics and Sociology* 56(1) : 69-84.

Kaviraj, Sudipta

2005 On the Enchantment of the State. Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity. *European Journal of Sociology* 46 :263-296.

Khilnani, Sunil

2005 *L'idée de l'Inde*. Paris : Fayard.

Kymlicka, Will

1999 *Les théories de la justice*. Montréal : Boréal.

- Lapassade, Georges
1991 *L'ethnosociologie*. Paris : Meridiens Klincksieck.
- Larson, Gerald James, dir.
2001 *The Secular State in a Religious Society*. *In Religion and Personal Law in Secular India. A call to Judgment*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
- Ludden, David, dir.
2005 (1996) Introduction. *In Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi : Oxford University Press.
- Madan, T. N.
2011 (1998) *Secularism in Its Place*. *In Secularism and its Critics*. R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Mahajan, Gurpreet
1999 *Contextualizing Minority Rights*. *In Minority Identities and the Nation-State*. D. L. Sheth et G. Mahajan, dirs. New Delhi : Oxford University Press.
- 2005 *Indian Exceptionalism or Indian Model. Negotiating Cultural Diversity and Minority Rights in a Democratic Nation-State*. *In Multiculturalism in Asia*. W. Kymlicka et B. He, dirs. New York : Oxford University Press.
- Mahajan, Gurpreet et D. L. Sheth, dirs.
1999 Introduction. *In Minority Identities and the Nation-State*. New Delhi : Oxford University Press.
- Mahmood, Tahir
1986 *Personal Law in Crisis*. New Delhi : Metropolitan.
- 2002 (1980) *The Muslim Law of India*. New Delhi : Lexis Nexis.
- 2008 *Law of India on Religion and Religious Affairs. Introduction, Text and Case Law*. New Delhi : Universal Law Publishing.
- Malik, Jamal
2012 *Islam in South Asia. A Short History*. New Delhi : Orient Black Swan.
- Maloney, Clarence
1974 *People of South Asia*. New York : Holt Rinehart Winston.
- Mandelbaum, David G.
1970 *Society in India*. Berkeley : University of California Press.

- Mansfield, Jonh H.
2005 (1993) The Personal Law or a Uniform Civil Code ? *In Religion and Law in Independent India*. R. D. Baird, dir. New Delhi : Manohar.
- Martucelli, Danilo
1999 *Sociologie de la modernité*. Paris : Gallimard.
- Mcguire, Isabelle Lindsay
2011 'How to Sit, How to Stand'. *Bodily Practice and the New Urban Middle Class. In A Companion to the Anthropology of India*. I. Clark-Decès, dir. Wiley-Blackwell.
- Mcintyre, Alasdair
1993 *Quelle justice? Quelle rationalité?* Paris : Presse Universitaire de France.
- Mehra, Ajay K.
2000 Naxalism in India. Revolution or Terror ? *Terrorism and Political Violence* 12 (2) : 37-66.
- Menski, Werner
2003 *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. New Delhi : Oxford University Press.
- Merry, Sally Engle
1988 *Legal Pluralism*. *Law et Society Review* 22 (5) : 869-896.
- Mistry, Malika B.
2005 Muslims in India. A Demographic and Socio-Economic Profile. *Journal of Muslim Minority Affairs* 25 (3) : 399-422.
- Mitra, Subrata K. et Alexander Fisher
2002 Sacred Laws and Secular State. An analytical Narrative of the Controversy over Personal Laws in India. *India Review* 1 (3) : 99-130.
- Mohanty, Amarnath
2007 Affirmative Action in India. An Alternative Perspective. *Economic & Political Weekly* 42 (30) : 3151-3157.
- Mondal, Seik Rahim
2003 Social Structure, OBCs and Muslims. *Economic & Political Weekly* 38 (46) : 4892-4897.

Moore, Sally Falk

1973 Law and Social Change. The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law and Society Review* 7 :719-746.

1978 *Law as Process. An Anthropological Approach*. London, Boston : Routledge et K. Paul.

Moscovici, Serge

1961 *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : Presses Universitaires de France.

1973 Foreword. *In Health and Illness. A Social Psychological Analysis*. C. Herzlich, dir. London : Academic Press.

Muesse, Mark W.

2011 *The Hindu Tradition. A Concise Introduction*. Minneapolis : Fortress Press.

Mukhopadhyay, Anindita

2005 The Encounter of the Sant and the Dacoit. *In Traditions in Motion. Religion and Society in History*. S. Saberwal et S. Varma, dirs. New York : Oxford University Press.

Nadeau, Christian

2007 *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Nandy, Ashis

2011 (1998) The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration. *In Secularism and its Critics*. R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.

Nauriya, Anil

1989 Relationship Between State and Religion. Antinomies of Passive Secularism. *Economic & Political Weekly* 24 (8) : 405-6.

2012 Gandhi and Humanism. Some Notes on Gandhi and Reason.

http://www.academia.edu/2062223/Gandhi_and_Humanism_Some_Notes_on_Gandhi_and_Reason, consulté le 5 novembre 2012.

Needham, Anuradha Dingwaney et Rajeswari Sunder Rajan, dirs.

2007 Introduction. *In The Crisis of Secularism in India*. New Delhi : Permanent Black.

Nehru, Jawaharlal

2007 *The Oxford India Nehru*. Uma Iyengar, dir. New Delhi : Oxford University Press.

- Nigam, Aditya
2006 *The Insurrection of Little Selves. The Crisis of Secular-Nationalism in India.* New Delhi : Oxford University Press.
- Ninan, Sevanti
2007 *Headlines from the Heartland. Reinventing the Hindi Public Spere.* New Delhi : Sage Publications.
- Nussbaum, Martha C.
2007 *The Clash Within.* Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.
- Olivelle, Patrick
2000 *Dharmasutra. The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasistha.* Delhi : Motilal Banarsidass.

2004 *Manu and the Arthasastra. A Study in Sastric Intertextuality.* *Journal of Indian Philosophy* 32 (2/3) : 281-291.

2009 *Dharma. Studies in its Semantic, Cultural, and Religious History.* Delhi : Motilal Banarsidass.
- Padhy, Sanghamitra
2004 *Secularism and Justice. A Review of Indian Supreme Court Judgements.* *Economic & Political Weekly* 39 (46/47) : 5027-5032.
- Pal, Ruma
2001 *Religious Minorities and the Law. In Religion and Personal Law in Secular India, A Call to Judgment.* G. J. Larson, dir. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
- Panikkar, K. N.
2007 *Colonialism, Culture, and Resistance.* New Delhi : Oxford University Press.
- Pantham, Thomas
1995 *Gandhi, Nehru and Modernity. In Crisis and Change in Contemporary India.* U. Baxi et B. Parekh, dirs. New Delhi : Sage Publication.
- Parashar, Archana
1992 *Women and Family Law Reform in India.* New Delhi : Sage Publication.
- Parel, Anthony J.
1995 *The Doctrine of Swaraj in Gandhi's Philosophy. In Crisis and Change in Contemporary India.* U. Baxi et B. Parekh, dirs. New Delhi : Sage Publication.

- Pearl, David et Werner Menski
1998 *Muslim Family Law*. 3^{iem} édition. London : Sweet & Maxwell.
- Ramanujan A. K.
1985 Existe-t-il une manière indienne de penser? *Cahiers Confrontation* 13 : 59-75.
- Rawls, John
2009 (1971) *Théorie de la justice*. Paris : Éditions Points.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas
1978 *The History of Sufism in India*, Vol. 1 et 2. Delhi : Munshiram Manoharlal.
- Robb, Peter
2002 *A History of India*, New Delhi : Palgrave Macmillan.
- Rock, Paul
2001 *Symbolic Interactionism and Ethnography*. *In Handbook of Ethnography*. P. Atkinson et coll., dirs. London : Sage Publication.
- Rosen, Steven, J.
2006 *Essential Hinduism*. Plymouth : Powman & Littlefield Publishers.
- Rouner, Leroy S.
1995 *Civil Loyalty and the New India*. *In Crisis and Change in Contemporary India*. U. Baxi et B. Parekh, dirs. New Delhi : Sage Publication.
- Rudolph L. I. et Rudolph S. H.
2001 *Living with Difference in India. Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context*. *In Religion and Personal Law in Secular India. A Call to Judgement*. G. J. Larson, dir. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
2008 *The Political Role of India's Caste associations*. *In The Realm of the Public Sphere. Identity and Policy*. Rudolph L. I. et Rudolph S. H., dirs. New Delhi : Oxford University Press.
- Saberwal, Satish
2005a *Civilisation, Constitution, Democracy*. *In India's Living Constitution. Ideas, Practices, Controversies*. Z. Hasan and coll., dirs. London : Anthem Press.
2005b *Integration and Separation of Traditions. Muslims and Hindus in Colonial India*. *In Traditions in Motion. Religion and Society in History*. Saberwal et S. Varma, dirs. New York : Oxford University Press.

- Saberwal, Satish et Supriya Varma, dirs.
 2005 Introduction. *In Traditions in Motion. Religion and Society in History.* New York : Oxford University Press.
- Saïd, Edward W.
 1980 (1978) *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.* Paris : Seuil.
- Sandel, Michel J.
 1998 (1982) *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge : Cambridge University Press
- Sangari, Kumkum
 2002 A Narrative of Restauration. Gandhi's Last Years and Nehruvian Secularism. *Social Scientist* 30 (3/4) : 3-33.
 2003 Politics of Diversity. Religious Communities and Multiples Patriarchies. *In Communal Identity in India, its Construction and Articulations in the Twentieth Century.* B. Chakrabarty, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Sathe, V.P.
 1995 Uniform Civil Code – Implication of Supreme Court Intervention. *Economic & Political Weekly* 30 (35) : 2165-2166.
- Scarse, Timothy J. et Ruchira Ganguly-Scarse
 2011 Globalization, Neoliberalism and Middle-class Cultural Politics in Kolkata. *In Being Middle-class in India.* H. Donner, dir. New York : Routledge.
- Sen, Amartya
 1992 *Inequality Reexamined.* Oxford : Oxford University Press.
 2007 *L'Inde. Histoire, culture et identité,* C. Cler, trad. Paris : Odile Jacob.
 2011 (1998) Secularism and its Discontent. *In Secularism and its Critics.* R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Sen, Ronojoy
 2010 *Articles of Faith. Religion, Secularism and the Indian Supreme Court.* New Delhi : Oxford University Press.
- Seymour, Michel
 2008 *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs.* Montréal : Les Éditions du Boréal.

- Shah, A.M.
1998 *The Family in India. Critical Essays.* Hyderabad : Orient Longman.
- Siddiqui, M. K. A.
1978 *Caste Among Muslims of Calcutta. In Caste and Social Stratification among Muslims in India.* I. Ahmad, dir. New Delhi : Manohar.
- Singh, Nirvikar
1997 *Governance and Reform in India. The Journal of International Trade et Economic Development* 6 (2) : 179-208.
- Sinha, Aseema
2007 *Economic Growth and Political Accommodation. In The State of India's Democracy.* S. Ganguly, L. Diamond et M. F. Plattner, dirs. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Smith, Donald Eugene
2005 *Religion, Law and Secularism. In Sociology of Law.* I. Deva, dir. New Delhi : Oxford University Press.

2011 *India as a Secular State. In Secularism and its Critics.* R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.
- Solanki, Gopika
2011 *Adjudication in Religious Family Laws. Cultural Accommodation, Legal Pluralism, and Gender Equality in India.* New York : Cambridge University Press.
- Spencer, Jonathan
2007 *Anthropology, Politics, and the State. Democracy and Violence in South Asia.* Cambridge : Cambridge University Press.
- Srinivasan, K. et Sanjay Kumar
1999 *Economic and Caste Criteria in Definition of Backwardness. Economic & Political Weekly* 34 (42/43) : 3052-3057.
- Srivinas, M. N.
1952 *Religion and Society among the Coorgs of South India.* New Delhi : Oxford University Press.
- Subramanian, Narendra
2008 *Legal Change and Gender Inequality. Changes in Muslim Family Law in India. Law and Social Inquiry* 33 (3) : 631-672.

Subramanian, Lakshmi

2001 'East Indian Fortunes'. Merchants, Companies and Conquest, 1700-1800. An Exercise. *In Bengal : Rethinking History. Essays in Historiography.* S. Bandyopadhyay, dir. New Delhi : Manohar.

Sunder Rajan, Rajeswari

2000 Women between Community and State. Some Implications of Uniform Civil Code Debates in India. *Social Text* 18 (4) : 55-82.

2008 (2003) *The Scandal of the State : Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India.* Durham : Duke University Press.

Thapar, Romila

1987 *Cultural Transaction and Early India : Tradition and Patronage.* New Delhi : Oxford University Press.

Taylor, Charles

2011 (1998) Modes of Secularism. *In Secularism and its Critics.* R. Bhargava, dir. New Delhi : Oxford University Press.

Tejani, Shabnum

2007 *Indian Secularism. A Social and Intellectual History.* New Delhi : Permanent Black.

Tyabji, Nasir

1994 Political Economy of Secularism. Rediscovery of India. *Economic & Political Weekly* 29 (28) : 1789-1802.

Tyler, Stephen A.

1973 *India. An Anthropological Perspective.* California : Pacific Palisades.

Varshney, Ashutosh

2003 *Ethnic Conflict and Civic Life, Hindus and Muslims in India.* New Haven : Yale University Press.

Vatuk, Sylvia

2005 Moving the Courts. Muslim Women and Personal Law. *In The Diversity of Muslim Women's Lives in India.* Z. Hasan et R. Menon, dirs. New Brunswick : Rutgers University Press.

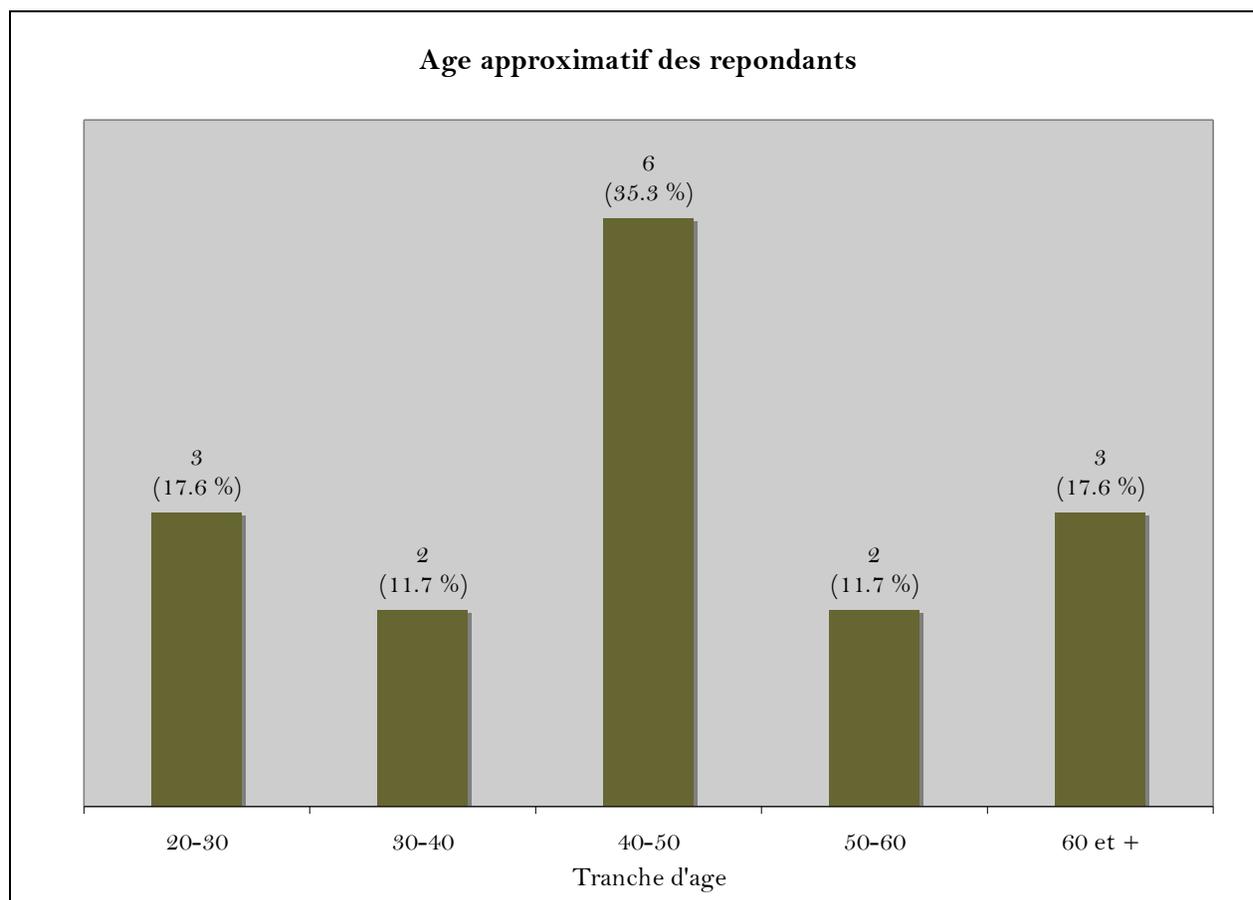
2008 Islamic Feminism in India : Indian Muslim Women Activists and the Reform of Muslim Personal Law. *Modern Asian Studies* 42 (2/30) : 489-518.

- Vaugier-Chattejee, Anne
 2006 Les sikhs. Entre intégration et séparatisme. *In L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours.* C. Jaffrelot, dir. Paris : Fayard.
- Verma, Vidhu
 2012 *Non-discrimination and Equality in India.* New York : Routledge.
- Vibert, Stephane
 2010 Libéralisme et reconnaissance de la nation. L'impossible fondation ? *Recherches sociographiques* 51 (1/2) : 182-203.
- Vijapur, Abdulrahim P.
 1999 Minorities and Human Rights. A Comparative Perspectives of Interbational and Domestic Law. *In Minority Identities and the Nation-State.* D.L. Sheth et G. Mahajan, dirs. New Delhi : Oxford University Press.
- Weinstock, Daniel
 2002 Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine. *In Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté.* L. K. Sosoé, dir. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Wiener, Myron
 1983 The Political Consequences of Preferential Policies. A Comparative Perspective. *Comparative Politics* 16 (1) : 35-52.
- Williams, Bernard
 1962 The Idea of Equality. *In Philosophy, Politics and Society.* P. Laslett et W. G. Runciman, dirs. Oxford : Blackwell.
- Williams, Rina Verma
 2006 *Postcolonial Politics and Personal Laws. Colonial Legal Legacies and Indian State.* New Delhi : Oxford University Press.
- Xaxa, Virginius
 2008 *State, Society and Tribes. Issues in Post-Colonial India.* New Delhi : Pearson Longman.

ANNEXE 1 Profil des répondants

| Population et genre | | | |
|---------------------|------------------|--------------------|---------|
| | Les répondants | Bengale occidental | Inde |
| Femmes | 47 % 8 sur 17 | 48.28 % | 48.26 % |
| Hommes | 53 % 9 sur 17 | 51.71 % | 51.74 % |

(Census of India 2011)



| Occupations ou professions des répondants | |
|---|------------------------------|
| Nombre de participants | Pourcentage des participants |
| 11 professeurs (dont 3 femmes) | 64 % |
| 4 étudiantes | 24 % |
| 1 avocat | 6 % |
| 1 femme au foyer | 6 % |

| Niveau d'éducation | | | |
|--------------------------|------------|-------------------------------|-------------------------------|
| | Répondants | Bengale occidental | Inde |
| Études de deuxième cycle | 94 % | 3.97 % (dont 69 % d'homme) | 3.66 % (dont 68 % d'homme) |
| Illettré | 0 | 41.13 % | 45.49 % |

(Census of India 2001)

| Origines, résidences et déplacements des répondants |
|---|
| Quinze répondants proviennent de Kolkata ou de villages voisins. |
| Une répondante vient du Cachemire. |
| Un répondant vient de l'Assam. |
| Tous vivent et résident à Kolkata. |
| Parmi les répondants, onze sont déjà allés à l'extérieur du pays (voyage, étude, profession). |

| Allégeances religieuses | | | |
|-----------------------------------|------------------------------|--------------------|---------|
| | Les répondants | Bengale occidental | Inde |
| Christianisme | 6 % 1 femme | 0.64 % | 2.34 % |
| Islam | 29 % 4 femmes et 1 homme | 25.25 % | 13.43 % |
| Hindouisme | 65 % 3 femmes et 8 hommes | 72.47 % | 80.45 % |
| Autres (Sikhisme, Judaïsme, etc.) | 0 | 1.64 % | 3.78 % |

(Census of India 2001)

| Sommaire du profil des répondants | | | | | | | |
|-----------------------------------|--------------|-------|--------------------|---|----------------------|--|-----------------------------------|
| Pseudonyme | Classe d'âge | Genre | Statut matrimonial | Profession Discipline | Niveau d'éducation | Origine / langue maternelle ¹ | Allégeance religieuse |
| Ajeet | 60 et plus | M | Marié (2 fils) | Professeur retraité Sciences politiques | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (village) | Hindou Praticant Ramakrishna Kali |
| Bani | 40-50 | F | Mariée (1 fille) | Professeur Sciences politiques | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Chrétienne |
| Devi | 40-50 | F | Mariée (2 filles) | Femme au foyer Littérature anglaise | 1 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Hindoue Ramakrishna |

¹ Quand ce n'est pas mentionné, la langue maternelle est le bengali.

| | | | | | | | |
|----------|------------|---|----------------|--|----------------------|--|--|
| Dilip | 60 et plus | M | Marié | Professeur Philosophie | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (village) | Hindou Praticant Ramakrishna |
| Jayashri | 50-60 | F | Mariée | Professeur Psychologie | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (village) | Née hindoue ² / athée |
| Lily | 30-40 | F | Mariée | Doctorante Philosophie | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental | Hindoue Praticant Ramakrishna |
| Moumita | 23 ans | F | Célibataire | Candidate à la maîtrise Étude de l'Asie du Sud et du Sud Est | 2 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Musulmane Croyante |
| Nabeeha | 27 ans | F | Mariée | Candidate à la maîtrise Sciences politiques | 2 ^e cycle | Cachemire / Hindi | Musulmane Croyante et pratiquante. (soufi) |
| Naresh | 40-50 | M | Marié | Professeur Droit | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (village) | Hindou pratiquant Ramakrishna |
| Prabal | 60 et plus | M | Marié | Professeur retraité Philosophie | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Hindou pratiquant Kali |
| Pramad | 52 ans | M | Célibataire | Professeur Histoire | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Né hindou |
| Priya | 23 ans | F | Célibataire | Candidate à la maîtrise Étude de l'Asie du Sud et du Sud Est | 2 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Musulmane Croyante |
| Rajendra | 45 ans | M | Marié | Professeur Démographie | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Né hindou |
| Razzaq | 33 ans | M | Marié (1 fils) | Avocat | 2 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata) | Musulman Croyant et pratiquant |
| Sabir | 40-50 | M | Marié | Professeur Sciences politiques | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (Kolkata ³) | Né hindou |
| Santosh | 40-50 | M | Marié | Professeur Géologie | 3 ^e cycle | Assam (village) | Hindou Ramakrishna |
| Shaher | 40-50 | F | Mariée | Professeur Urdu | 3 ^e cycle | Bengale-Occidental (village) / Ourdou | Musulmane / athée (marxiste) |

² « Né hindou » signifie que les répondants se sont nés dans une famille hindoue, mais qu'à l'extérieur de certaines cérémonies familiales, ils ne pratiquent pas : ils ne font pas d'adoration (*Puja*).

³ Il est né à Kolkata, mais, en raison du travail de son père (commerce), il a vécu un peu partout à travers l'Inde.

ANNEXE 2

Conflits communaux à Ayodhya (1992)

Dans les années 80, les nationalistes hindous ont mis en œuvre une stratégie d'agitation ethnoreligieuse, qui a pris la forme d'une force politique capable de rallier les gens (Jaffrelot 2001 : 173). L'énergie se canalisait autour du mouvement *Rama Janmaboum*. Ce mouvement visait la récupération du lieu de naissance d'une figure mythique associé à l'Hindouisme, Rama (Ram). Une mosquée (*Babri Masjid*), construite en 1528, sous l'autorité du premier empereur Moghol Babur, était située sur l'emplacement supposé d'un temple hindou, lieu de naissance de Rama. Une polémique s'est développée sur ce site d'Ayodhya (au nord de Bénarès, en Uttar Pradesh). En 1983, le *VHP* a remis en vigueur une ancienne revendication qui a été supportée par Indira Gandhi (Malik 2012 : 351). En 1989, avec l'appui des militants du *RSS*, ces nationalistes hindous ont lancé une campagne nationale pour la récupération du site, à laquelle le *BJP* a été associé (Davis 2005 : 34-42) (Gaborieau 2006 : 620). Afin de rallier les hindous, deux stratégies étaient déployées : la récupération des briques et la procession du chariot de Rama. D'apparence semblable aux autres processions religieuses, le défilé du chariot de Rama était accompagné d'une rhétorique valorisant la nation hindoue tout en adoptant une attitude réfractaire envers les Indiens musulmans, « descendants d'envahisseurs étrangers » (Davis 2005 : 39-40). À la campagne des élections de 1989, dans une Toyota transformée en chariot divin, L.K. Advani, le président du *BJP* vêtu en dieu Rama, a traversé le pays afin de recueillir les briques. Les briques étaient destinées à la construction d'un temple en l'honneur de Rama devant être construit à l'emplacement de la mosquée (*Babri Masjid*) à Ayodhya. L'ingéniosité de cette campagne électorale était de rallier à une même cause et sous le label de l'hindouisme un ensemble de personnes ne parlant pas la même langue, appartenant à différentes castes, ayant des statuts socioéconomiques et intérêts divergents, voir s'opposant (Ludden 2005).

Vers le début de 1992, le *VHP* et le *BJP* ont réclamé la possession du site de *Babri Masjid*. La mosquée était présentée comme une usurpation faite aux hindous par les conquérants musulmans violents et destructeurs. Le 6 décembre 1992, environ trois cent mille pèlerins ou activistes (*karsevaks*) hindous ont démantelé, en cinq heures, la mosquée, entraînant ainsi des violences considérables entre les communautés hindoues et musulmanes (Tejani 2007 : 3).

Sur les ruines de *Babri Masjid*, l'après-midi même, des briques destinées aux nouveaux temples de Rama ont été déposées⁴ (Ludden 2005 : 1). En réponse à ce saccage, la fureur s'est déchaînée, causant ainsi des morts et des blessés. Les actes de violence systématiques perpétrés par les nationalistes hindous, encouragés par la municipalité et les agents de l'ordre, ont été impunis.

⁴ La reconstruction du temple est interdite par les tribunaux (Gaborieau 2006 : 622).

ANNEXE 3

Le cas Shah Bano (1985-6)

Au milieu des années 80, l'issue de la pension alimentaire des femmes musulmanes a été médiatisée à partir, entre autres, du cas *Shah Bano Begum and other v Mohammad Ahmed Khan* (SC 945). En soulevant des débats sur le Code civil uniforme, ce cas souligne les tensions entre les droits des femmes et ceux des communautés religieuses. Après s'être fait divorcer, après 30 ans de mariage, puis renvoyer de sa maison à Indore en Madhya Pradesh, Shah Bano, une femme musulmane, a demandé à la cour une pension alimentaire. Cette pension alimentaire a été revendiquée selon la section 125 du *CrPC* (*Criminal Procedure Code*), applicable à toutes les communautés. L'ex-mari a affirmé avoir payé le *mahr*⁵ et que, selon les Lois Personnelles musulmanes (la *Shariat*), après la période de l'*iddat*⁶, il n'a pas à verser une pension alimentaire. Afin de la prévenir de l'indigence, la Cour Suprême a toutefois accordé à Shah Bano, selon la section 125, une pension alimentaire (Gangoli 2003 : 378). Même si, du point de vue de Mohammad Ahmed Khan, la pension alimentaire n'est pas une provision du divorce, la Cour Suprême a affirmé que la section 125 est une partie du Code criminel et est, à ce titre, applicable à tous les Indiens.

Certains musulmans orthodoxes ont rendu visite à Shah Bano et lui ont exposé leur interprétation de la *Shariat* en ce qui a trait aux devoirs d'une « vraie musulmane » vis-à-vis d'un divorce. À la suite des pressions morales et de la clameur entourant le cas, Shah Bano, musulmane pieuse, a renoncé à sa pension (Gaborieau 2006 : 619 ; Gangoli 2003 : 378-9). En 1986, le gouvernement de Rajiv Gandhi a légiféré sur le divorce musulman et le *Muslim Women (Right on Dissolution of Divorce) Act* a été proposé. Dans les débats publics et politiques, le *Muslim Women (Protection of Right on Divorce) Act* de 1986 a été représenté comme ayant un effet négatif sur le droit des femmes (Corbridge et Hariss 2000 : 115 , 179 ; Agnes 1997 : 565 ; Sangari 2003 : 189). À titre d'exemple, R. Sunder Rajan (2008) et A. Parashar (1992) ont mis l'accent sur le fait que les femmes musulmanes peuvent seulement recevoir une pension durant la période de l'*iddat*. Dans la pratique, cette législation s'est

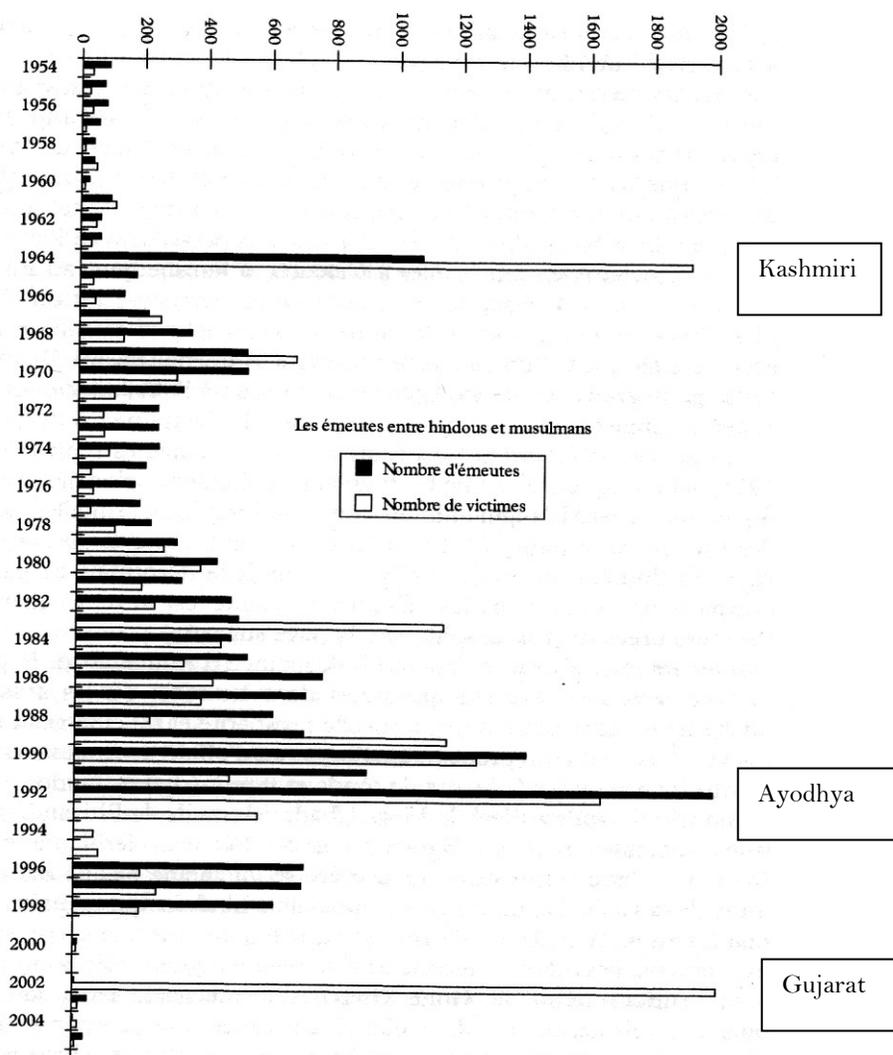
⁵ Selon la *Shariat*, les musulmanes ont droit, en lien avec le mariage, au *mahr*, *maher*, *mehr* défini comme étant un montant ou n'importe quelle propriété ayant de la valeur qui est offert à la femme de la part du mari (Mahmood 2002 : 67). Le *mahr* peut être prompt (donné au moment du mariage) ou différé.

⁶ Une période « d'attente » d'environ trois mois.

avérée protéger les femmes musulmanes. Plusieurs hauts tribunaux ont interprété cet acte avec libéralité (Agnes 1997 ; Gangoli 2003). Suite à *Daniel Latifi v Union of India 2001* (SC 740), la Cour Suprême a jugé que la pension alimentaire n'est pas confinée à l'*iddat*, ainsi plusieurs personnes qui considéraient l'acte « anti-women » se sont ravisées (Solanki 2011 : 146).

ANNEXE 4

Conflits communaux en Inde : émeutes et victimes



* Les violences du Gujarat sont ici comptabilisées comme ne formant qu'une émeute.
 ** Dont 2000 victimes des violences du Gujarat.

SOURCES : C. JAFFRELOT, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, Londres, C. Hurst, 1996.

Pour 1994 et 1995, respectivement, A. ALI ENGINEER, « Communalism and communal violence, 1994 », *Economic and political Weekly*, 4 février 1995, pp. 249-250 et A. ALI ENGINEER, « Communalism and communal violence in 1995 », *Economic and political Weekly*, 23 décembre 1995, pp. 3267-3269. Pour 1996, 1997 et 1998, *Muslim India*, n° 196, avril 1999, p. 161 ; pour 2000, A. A. ENGINEER, « Communal riots, 2000 », *Economic and political weekly*, 27 janvier 2001 ; pour 2002, id. « Communal riots in 2002 - A survey », *Economic and political weekly*, 25 janvier 2003, pp. 280-282 ; pour 2003, id. « Communal riots 2003 », *Muslim India*, 22 (2), janvier 2004, pp. 15-18 ; pour 2004, id. « Communal riots, 2004 », *Muslim India*, 22 (11/12), nov.-déc. 2004, pp. 1241-1243 et pour 2005, « Communal riots 2005 », Indian Social Institute (<http://www.isidelhi.com>)

Source : Gaborieau (2006 : 616)
 et rajout personnel (carrés à droite).

ANNEXE 5

Les violences au Gujarat (2002)

En 2002, au Gujarat, environ deux mille Indiens ont été tués, dont la majorité était de confession musulmane. À la suite de l'incendie d'un wagon, tuant cinquante-neuf personnes, principalement des pèlerins hindous revenant d'Ayodhya par train (*Sabarmati Express*), les violences antimusulmanes se sont répandues à travers 151 villes et 993 villages. L'incident du wagon a servi de prétexte pour, à partir du 28 février, déclencher des pogroms dans la région. (Jaffrelot 2012 : 77) (Gaborieau 2006 : 622).

Un démagogue de la *BJP*, Narendra Modi, a mobilisé la rage nationaliste de certains hindous et a tenté d'éliminer systématiquement les musulmans (Kamdar 2008 : 266-267 ; Nussbaum 2007 : 26-27). Selon V. Graff (2006 : 633), les événements de 2002 à la gare de Godhra (Gujarat) ont été suivis de violence où l'État lui-même, gouverné par le *BJP*, « pratiquait une forme de nettoyage ethnique ». Les maisons et les magasins ont été pillés, avant d'être détruits, « les habitants furent passés par les armes, souvent après avoir été violés et atrocement torturés » (*Ibid*). Le caractère systématique de la violence fait déceler une préméditation qui se rapporte au gouverneur de l'état du Gujarat : N. Modi, membre du *BJP*. Dans les villes, le poste de police a été le poste de commandement des émeutiers. Les listes électorales ont été employées afin de cibler la population musulmane qui a été rejointe par camion (Gaborieau 2006 : 622). Malgré l'évidence, quelque temps après, impuni, N. Modi a été réélu. Dix ans après les événements, en 2012, Jaffrelot (2012) a constaté que le système juridique, « infiltré » par les nationalistes hindous, n'a pas été en mesure de faire justice aux victimes.

ANNEXE 6
Sommaire des positions des répondants concernant la présence de droits différenciés pour les musulmans

| Pseudonyme des répondants | L'approche du gouvernement ou le type de réforme valorisé | La forme des lois civiles | De potentielles réservations pour les musulmans |
|---------------------------|---|---------------------------|---|
| Ajeet | « Sans imposition » | LP réformée | Pour |
| Bani | « Sans imposition » | Sans préférence | _____ |
| Devi | Directive | CCU | Pour |
| Dilip | _____ ⁷ | _____ | _____ |
| Jayashri | « Sans imposition » | CCU | _____ |
| Lily | « Sans imposition » | CCU | Contre |
| Moumita | Directive | Sans préférence | Contre |
| Nabeeha | Directive | CCU | Contre |
| Naresh | Directive | CCU | Contre |
| Prabal | Directive | CCU | Contre |
| Pramad | « Sans imposition » | LP réformée | Contre |
| Priya | Directive | Sans préférence | Contre |
| Rajendra | « Sans imposition » | CCU | Contre |
| Razzaq | Directive | CCU | Contre |
| Sabir | « Sans imposition » | Sans préférence | Contre |
| Santosh | Directive | CCU | Contre |
| Shaher | « Sans imposition » | LP réformée | Contre |

⁷ Abstention.