

Université de Montréal

Le cadrage de l'action collective des femmes du *hindutva* : mères, victimes et guerrières

par Justine Laporta

Département de science politique

Faculté des arts et science

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en science politique

Août 2021

© Justine Laporta, 2021

Université de Montréal
Département de science politique

Ce mémoire intitulé

Le cadrage de l'action collective des femmes du *hindutva*: mères, victimes et guerrières

Présenté par

Justine Laporta

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Magdalena Dembinska
Présidente-rapporteuse

Dominique Caouette
Directeur de recherche

Diana Dimitrova
Codirectrice

John Leavitt
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire analyse la participation des femmes au nationalisme hindou associé au *hindutva* à travers la perspective de l'action collective, et ce, durant le premier mandat du très charismatique et nationaliste Premier ministre de l'Inde, Narendra Modi (2014–2019). Plus spécifiquement, il s'agit de cerner le narratif mobilisé se matérialisant en actions concrètes par les organisations féminines de la société civile du *hindutva* les plus importantes, la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini.

Une analyse de cadrage médiatique permet de recenser les cadres de l'action collective qui sont fondés sur des conceptions socialement construites de la féminité et mobilisés par ces organisations féminines du *hindutva*. En plus de démontrer la forte prévalence du cadre féminin de la victime, suivis de près par celui de la mère et, finalement, celui de la guerrière, les résultats obtenus démontrent la mobilisation simultanée d'un cadre de compréhension global, le cadre cardinal du *hindutva*, véhiculant une hindouïté basée sur l'adéquation entre la religion et la nation hindoue. La prédominance des campagnes contre le *love jihad* et de leur narratif conspirationniste anti-musulman est attribuée au nouvel alignement de cadres issu de la structure d'opportunité politique que représente l'élection majoritaire du BJP. Avec l'élection de Narendra Modi, le parti nationaliste de droite qu'est le BJP solidifie ses positions néolibérales et mobilise un narratif faisant la promotion de l'*empowerment* féminin. Ces alliances s'inscrivent dans la montée du fémonationalisme, néologisme pouvant être attribué aux idéaux féministes et nationalistes associés à des discours et des politiques xénophobes et, plus particulièrement, anti-musulmans.

Mots-clés : Inde, nationalisme hindou, *hindutva*, femmes, cadres de l'action collective, fémonationalisme

Abstract

This thesis analyzes women's participation in Hindu nationalism associated to the *hindutva* ideology through the perspective of collective action, during the first term of the charismatic and nationalist Prime minister of India, Narendra Modi (2014–2019). More specifically, it seeks to identify the narrative being mobilized and materialized in concrete actions by the most important female *hindutva* civil society organizations, the Rashtra Sevika Samiti and the Durga Vahini.

A media framing analysis identified the collective action frames based on socially constructed conceptions of femininity and mobilized by these feminine organizations of the *hindutva*. In addition to demonstrating the high prevalence of the feminine victim frame, closely followed by that of the mother and, finally, that of the warrior, the results demonstrate the simultaneous mobilization of a global framework of understanding, the *hindutva* master frame, conveying a Hinduism based on the adequacy between religion and the Hindu nation. The predominance of anti *love jihad* campaigns and their conspiratorial anti-Muslim narrative is attributed to the new frame alignment emerging from the political opportunity structure represented by the majority election of the BJP. With the election of Narendra Modi, the BJP right-wing nationalist party solidifies its neoliberal positions and mobilizes a narrative promoting female empowerment. These alliances are part of the rise of femonationalism, neologism that can be attributed to feminist and nationalist ideals associated with xenophobic and, more specifically, anti-Muslim discourses and policies.

Keywords: India, hindu nationalism, *hindutva*, women, collective action frames, femonationalism

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract	iii
Table des matières	v
Liste des tableaux.....	ix
Liste des figures.....	xi
Liste des sigles et abréviations.....	xiii
Remerciements	xvi
Introduction.....	2
Objectifs de la recherche.....	6
Structure du mémoire.....	7
Chapitre 1 – État des savoirs et mise en contexte.....	11
1.1 Contexte d’émergence et organisations du Sangh Parivar.....	11
1.2 Institutionnalisation sur la scène politique indienne.....	17
1.3 L’élection de Narendra Modi et le triomphe du nationalisme hindou en politique électorale.....	20
1.4 Masculinité hégémonique du projet national.....	24
1.5 Femmes, traditions hindoues et <i>hindutva</i>	25
Chapitre 2 – Approches théoriques et méthodologiques.....	29
2.1 Études postcoloniales.....	29
2.2 Politique du conflit	33
2.2.1 Cadrage et cadres de l’action collective.....	35
2.2.2 Alignement de cadres.....	37
2.3 Nationalisme religieux et nation	38
2.4 Analyse de cadrage.....	39
2.4.1 Constitution de l’échantillon de recherche.....	39

2.4.2 Construction de la matrice de cadrage	42
2.4.3 Codage.....	44
2.4.4 Limites de la méthodologie	45
2.5 Épistémologie	46
Chapitre 3 – Étude de cas sur l’action collective des organisations féminines du <i>hindutva</i>	49
3.1 L’étude de cas.....	49
3.2 Les organisations féminines du <i>hindutva</i>	51
3.2.1 Rashtra Sevika Samiti	51
3.2.2 Durga Vahini	52
3.3 La matrice de cadrage	53
3.4.1 Cadre de la mère	53
3.4.2 Cadre de la victime.....	55
3.4.3 Cadre de la guerrière.....	55
3.4 Présentation des résultats.....	57
3.4.1 Éléments constitutifs des cadres de l’action collective de l’échantillon de recherche	57
La guerrière	65
3.4.2 Autres observations et constats.....	71
Chapitre 4 – Analyse.....	80
4.1 Les cadres féminins	80
4.1.1 Cadre de la victime.....	80
4.1.2 Cadre de la mère	84
4.1.3 Cadre de la guerrière.....	87
4.2 Le cadre cardinal du <i>hindutva</i>	89
4.3 Relations avec les organisations masculines.....	91
Chapitre 5 - Discussion	96

5.1 La pluralité des cadres comme stratégie expansionniste	96
5.2 Le fémonationalisme du <i>hindutva</i>	99
5.3 Le cadrage du <i>love jihad</i>	104
Conclusion	111
Bibliographie	116
Bibliographie du corpus médiatique	128
Annexe 1 : Grille de codage.....	135
Annexe 2 : Classification des articles	136

Liste des tableaux

Tableau 1. – Biais politiques des quotidiens mainstream indien de langue anglaise.....	45
Tableau 2. – Prévalence des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche (N=59).....	58
Tableau 3. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la victime dans l'échantillon de recherche	59
Tableau 4. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la mère dans l'échantillon de recherche.....	63
Tableau 5. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la guerrière dans l'échantillon de recherche.....	66
Tableau 6. – Occurrences des différents types d'armes évoqués dans l'échantillon de recherche.....	67
Tableau 7. – Prévalence des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche en fonction des organisations (N=59).....	73
Tableau 8. – Relations des organisations féminines avec leurs contreparties masculines au sein de l'échantillon de recherche.....	75
Tableau 9. – Prévalence des agencements des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche (N=59).....	77

Liste des figures

Figure 1. – Organigramme des principales organisations du Sangh Parivar actives aujourd’hui.....	12
Figure 2. – Répartition de l’échantillon de recherche en fonction des quotidiens sélectionnés (N = 59).....	41
Figure 3. – Prévalence des cadres féminins de l’action collective au sein de l’échantillon de recherche (N=59).....	58
Figure 4. – Occurrences des thématiques principales promues par les organisations du Sangh des articles ne comportant aucun des trois cadres féminins de l’action collective	69
Figure 5. – Répartition de l’échantillon de recherche (N=59) par organisation abordée.....	72
Figure 6. – Prévalence des cadres féminins de l’action collective au sein de l’échantillon de recherche en fonction des organisations (N=59).....	73
Figure 7. – Agencement des cadres féminins de l’action collective au sein de l’échantillon de recherche (N=59).....	77

Liste des sigles et abréviations

BJP : Bharatiya Janata Party

BJS : Bharatiya Jana Sangh

CAA : Amendement sur la citoyenneté (*Citizenship Amendment Act*)

DV : Durga Vahini

NRC : Registre national des citoyens (*National Register of Citizens*)

RSS : Rashtriya Swayamsevak Sangh

RSSa : Rashtra Sevika Samiti

VHP : Vishwa Hindu Parishad

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Dominique Caouette, de m'avoir si bien accompagnée dans l'ensemble des réflexions académiques et existentielles qui m'ont parfois submergé durant mon parcours. Vos précieux conseils, votre enthousiasme, et votre sensibilité m'ont apporté lumière et réconfort à chaque étape. Je remercie également ma codirectrice, Diana Dimitrova, d'abord pour m'avoir si rapidement fait confiance dans l'octroi de responsabilités ayant enrichi mes réflexions sur les traditions culturelles et religieuses sud-asiatiques, mais surtout pour vos commentaires constructifs propres à votre perspective indianiste.

À ma famille qui n'a jamais cessé de m'encourager et de croire en moi : vous m'aidez à garder la tête haute au quotidien. À mes parents, Lucie et Denny : je suis née sous une étoile particulièrement chanceuse de vous avoir à mes côtés et je ne saurai jamais assez vous remercier pour tous vos conseils, outils, et ressources qui m'aident à suivre mes passions.

Un immense merci à mes ami-es. Vous êtes des perles, vous m'inspirez chacun-e à votre manière et les moments passés à vos côtés m'enrichissent à chaque instant. Merci à mes collègues pour vos encouragements, votre flexibilité et votre souci constant sur ma conciliation travail-étude. Finalement, un merci tout spécial à Victor qui a su rendre les derniers milles de la rédaction plus agréables et tellement plus doux, merci pour tout ton support.

As nationalism and nations have usually been discussed as part of the public political sphere, the exclusion of women from that arena has affected their exclusion from that discourse as well.

(Yuval-Davis 1997, 2)

Introduction

« They are not interested in women's rights. How many women are in the RSS? Have you ever seen women in shorts working with RSS? I have never seen. You see women in the Congress all the time. In the RSS you will never see women. God knows what mistakes women have committed that they cannot be a part of RSS. » (Ghosh 2017)

Ces paroles incendiaires prononcées en octobre 2017 par le Vice-président du parti du Congrès, Rahul Gandhi, ont fait l'objet d'une controverse importante dans l'espace politique et médiatique indien. Par ces propos, Rahul Gandhi, issu du parti politique ayant gouverné l'Inde les trois premières décennies suivant l'indépendance du pays en 1947 (Jaffrelot 2013a) attaque plutôt par ricochet le parti au pouvoir, le Bharatiya Janata Party¹ (BJP). Effectivement, le Rashtriya Swayamsevak Sangh² (RSS), est la première organisation nationaliste hindoue de laquelle ont émergé d'innombrables organisations de la société civile comme de la scène politique, parmi lesquelles figure entre autres le BJP. Le BJP est transparent sur son affiliation avec le RSS et reconnaît justement être issu de la lignée de cette organisation (Bharatiya Janata Party 2021). C'est donc sans surprise que le BJP soit donc monté aux barricades en condamnant vivement les paroles accusatrices de Rahul Gandhi et en les qualifiant de « dérogatoires » (Ghosh 2017).

En déplorant le manque de femmes au sein du RSS, Rahul Gandhi tire la conclusion hâtive que cette organisation n'a aucun souci pour le droit des femmes. M. Gandhi omet toutefois dans ses propos que le RSS est une organisation strictement réservée aux hommes et qu'elle comprend sa propre aile féminine, la Rashtra Sevika Samiti³ (RSSa) [ci-après Samiti]. Il est donc évident dans ce contexte qu'aucune femme ne soit visible au sein du RSS, car elles ne peuvent pas en faire partie.

Même si ses propos établissent un lien causal douteux, le Vice-président du parti du Congrès soulève tout de même la question importante de la place des femmes au sein du mouvement nationaliste hindou. Considérant leur absence dans l'organisation centrale qu'est celle du RSS et

¹ Traduction libre du « Parti du peuple indien »

² Traduction libre de « l'Association des volontaires nationaux »

³ Traduction : « Comité national des femmes volontaires »

la présence d'ailes féminines et masculines distinctes, quelle est la nature de la participation des femmes dans le mouvement nationaliste hindou? Cette question constitue le point de départ des réflexions du présent mémoire.

Les élections législatives de 2014 marquent un point tournant dans l'histoire politique du sous-continent indien. Effectivement, pour la première fois dans l'histoire, un gouvernement ouvertement nationaliste hindou est aux commandes de la plus grande démocratie du monde. Le mouvement nationaliste hindou est cependant bien loin de se limiter uniquement au parti du BJP ou encore au RSS. Pour bien comprendre l'ampleur de ce phénomène, de même que la place des femmes dans ce contexte, il s'avère essentiel de comprendre le contexte dans lequel ce mouvement s'est formé de même que les différentes parties prenantes du projet idéologique qu'il porte.

On attribue les origines du nationalisme hindou aux mouvements de réformes socioreligieuses, parmi lesquels figure entre autres l'Arya Samaj, créé en 1875 (Berglund 2004). Ces mouvements de réforme se sont constitués en réaction à la colonisation européenne au sein du sous-continent indien. La menace incarnée par l'imposition de nouveaux idéaux sous le colonialisme britannique a généré la mobilisation d'hindous de castes supérieures⁴ à entreprendre des réformes pour ainsi adapter l'hindouisme à la modernité occidentale (Jaffrelot 1993, 29). Ces mouvements réformistes ont été créés dans le but de résister au prosélytisme et au dénigrement de l'hindouisme par les puissances coloniales et les missionnaires qui avaient respectivement comme objectifs de légitimer le règne colonial et de convertir les colonisés⁵ (Jaffrelot 2019; Menon 2010).

⁴ Le système des classes et des castes est encore au cœur des catégories identitaires de l'hindouisme aujourd'hui. Les classes, ou *varnas*, constituent le système quadripartite hiérarchique issu du *Rig Veda*, qui comprend, du plus pur à l'impur, les brahmanes, les kshatriyas, les vaisyas et les shudras (Jaffrelot 2013b, 24). L'appartenance à la caste, ou à la *jati*, est définie selon la profession. Sont ainsi tous membres de la même *jati* l'ensemble des membres d'un même métier d'une région particulière (Boisvert 2013b, 310). Les membres d'une même *jati* sont tous membres de la même *varna*. Les mouvements de réforme hindous et le nationalisme hindou subséquent étaient initialement portés par les hautes castes à cause du conservatisme social. Ces mouvements avaient un fort attachement aux valeurs brahmaniques et aux système des castes tout en se positionnant contre la reconnaissance des *jatis* car nuisant à la cohésion sociale en raison de la division de la nation (Jaffrelot 2019; 1993).

⁵ Les mouvements de réformes de l'hindouisme visaient à exclure de l'hindouisme des pratiques ayant été critiquées par les puissances coloniales, comme la *sati* (immolation de la veuve sur le bûcher crématoire de son mari) ou encore

L'une des caractéristiques propres à la religion hindoue ayant favorisé l'implantation du nationalisme est l'absence même d'une doctrine précise et d'une église. Contrairement aux autres religions, l'hindouisme n'a pas d'autorité centrale de laquelle émane une orthodoxie (Boisvert 2013a, 235). Cette absence d'autorité dictant les principes d'une bonne pratique religieuse a ainsi rendu possible le développement d'une multitude de cultures religieuses à l'est du fleuve Indus et sur le territoire sud-asiatique qui ont été subséquemment qualifiées d'« hindoues » (Boisvert 2013a, 235). Considérant le caractère hautement pluriel de l'hindouisme et l'absence d'une instance centrale, il s'avère évident que plusieurs traditions religieuses s'y soient insérées, y compris sous la forme du nationalisme religieux.

Dans la première décennie du 20^e siècle, des mesures de discrimination positive à l'égard de la minorité musulmane par les autorités britanniques, avec entre autres la mise sur pied d'un électorat séparé, sont venues créer un sentiment d'infériorité chez la majorité hindoue (Jaffrelot 1993, 32). Les négociations de paix suivant la Première Guerre mondiale et la crainte de la suppression subséquente du statut de calife ont mobilisé les représentants musulmans du sous-continent indien à se rebeller contre les Britanniques à travers le *Khilafat movement* (Jaffrelot 1993, 33). Au tournant des années 1920, ces mobilisations ont parfois dégénéré en émeutes anti-hindoues et à des conversions forcées auxquelles peut être attribuée une polarisation des tensions entre ces communautés religieuses (Jaffrelot 1993, 33).

C'est dans ce climat d'exacerbation des conflits interreligieux que les fondements idéologiques du nationalisme hindou contemporain prennent leurs racines. Ce mouvement commence réellement à prendre forme en 1923, avec la publication de l'ouvrage *Hindutva, who is a Hindu?* par l'idéologue V.D. Savarkar et sa théorisation du *hindutva*. Cet ouvrage jette réellement les bases de la codification de l'idéologie nationaliste hindoue en reposant sur le mythe ethnique selon lequel les hindous seraient issus du peuple aryen et peuvent conséquemment revendiquer une identité « autochtone » de la nation (Berglund 2011, 89). Le *hindutva*, pouvant être littéralement traduit comme l'« l'hindouïté », fait une adéquation entre la religion et une

le mariage infantile, mais aussi de créer une religion compatible avec la modernité et l'image de la chrétienté (Menon 2010, 57).

conception exclusive du *Hindu Rashtra* (la nation hindoue), représentée géographiquement par le territoire de l'*Akhand Bharat* (Mitra 2013; Ghai 2010). L'*Akhand Bharat* (l'Inde indivisée), représente le territoire de l'Inde prépartition et conçoit l'Inde et l'hindouisme comme étant « organiquement liés comme un corps et son âme » (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020, 6).

Un partisan de Savarkar, K.B. Hedgewar, crée la première organisation nationaliste hindoue en 1925, le RSS. Le RSS est une organisation paramilitaire ayant pour but de renforcer les liens de solidarité envers la nation hindoue. Sa fondation vise à créer un sens de l'unité et à masquer les divisions présentes au sein de l'hindouisme (à travers entre autres les *jatis* et les *varnas*) qui étaient considérées comme une faiblesse par rapport à l'Islam (Jaffrelot 2019). Le RSS s'organise sous la forme de cellules appelées *shakhas*, ou branches locales, comprenant environ 10 à 80 volontaires masculins chacune. Les *swayamsevaks*⁶ se réunissent chaque jour pour des séances d'entraînement physique ou idéologique, d'exercices semi-militaires et de discussions sur les mœurs et les valeurs hindoues (Hansen 1996; Jaffrelot 1993; 2019). Bien rapidement, le RSS crée un vaste réseau d'organisations affiliées à travers le temps, au sein de la société civile comme sur la scène politique. L'ensemble de ces organisations font partie du Sangh Parivar⁷ [ci-après Sangh], qui se trouve à être le réseau des organisations panindiennes de la société civile et de la sphère politique faisant la promotion du *hindutva* :

The Sangh Parivar has a two-headed appearance because it simultaneously uses a liberal democratic form of electoral political party and grass roots organizations as cultural/civil society activists. Though itself thoroughly anti-democratic, the Sangh Parivar has made good use of liberal democratic tenets of freedoms of speech, association and assembly in order to create a large and public scope for its organizations and their ideological consolidation. (Bannerji 2006, 372)

Les femmes sont admises dans le Sangh dès 1936 à travers la création de l'aile féminine distincte du RSS, la Samiti. Par la suite, plusieurs autres organisations du Sangh créent des ailes féminines qui demeurent relativement invisibles dans le mouvement jusqu'au milieu des années 1980 (Sehgal 2012). Même s'il existe plusieurs autres organisations féminines, la plupart des femmes du Sangh occupant des postes d'autorité ont été entraînées par la Samiti avant de circuler dans

⁶ Traduction française : volontaires

⁷ Traduction française : Famille Sangh

d'autres organisations (Sehgal 2015). Le RSS est non seulement encore présent à ce jour, mais il constitue encore aujourd'hui la matrice centrale du Sangh Parivar. Ses 40 000 *shakhas* se retrouvent aux quatre coins de l'Inde et à travers les branches diasporiques de 47 pays à l'international (Banerjee 2006; Sehgal 2015).

C'est dans ce contexte précis que je m'intéresse à la place des femmes au sein du nationalisme hindou. Ce mouvement s'étant précisément façonné au cours de la colonisation britannique et en opposition aux mesures de discrimination positive à l'égard de la minorité musulmane et de leurs mouvements d'affirmation mobilise encore aujourd'hui un puissant discours anti-musulman. Je tente aussi de comprendre la place qu'occupent les femmes dans le vaste réseau d'organisations féminines et masculines coordonné par le RSS.

Objectifs de la recherche

L'objectif de ma recherche est d'expliquer comment les organisations féminines du *hindutva* condensent la réalité de telle sorte qu'elles créent un narratif interprétatif permettant aux femmes de comprendre et de donner un sens particulier à leur participation dans le Sangh Parivar. À partir de données recueillies à travers une analyse de cadrage médiatique, j'appréhende ainsi la participation des femmes au sein du mouvement nationaliste hindou à travers l'angle de l'action collective. Je cerne d'une part les éléments du narratif véhiculé, mais également, d'autre part, les raisons qui sous-tendent ce même discours.

Plus précisément, j'analyse les cadres de l'action collective qui sont mobilisés par les organisations féminines du *hindutva* les plus importantes au sein du Sangh Parivar, la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini. Comme l'évoque Yuval-Davis (Yuval-Davis 1997, 2) dans l'extrait cité au début du présent mémoire, le nationalisme et les nations ont souvent été abordés du point de vue de la sphère politique publique et excluaient conséquemment les femmes de ce discours. Par mon choix d'utiliser ces deux organisations féminines du *hindutva*, je souhaite dépasser l'androcentrisme inhérent à ce domaine de recherche et ainsi placer les femmes au cœur de la compréhension du projet politique national porté par le *hindutva*.

La temporalité choisie pour le présent mémoire considère l'entrée en poste du BJP de Narendra Modi comme étant un moment charnière (Jaffrelot 2019). J'analyse donc les cadres de l'action collective mobilisés par les organisations féminines du *hindutva* durant le premier mandat du BJP de Narendra Modi sur la scène politique fédérale indienne, représenté par la période de la 16^e Lok Sabha⁸, soit du 18 mai 2014 au 25 mai 2019 (Parliament of India, Lok Sabha, House of the People 2020). Mon analyse est fondée sur un échantillon de recherche composé d'articles de journaux provenant de médias traditionnels grand public indiens de langue anglaise. Ce choix de médium est contextuel à la situation pandémique dans laquelle le monde entier se trouvait au moment de poursuivre les travaux de ce mémoire. Mon plan initial était de baser mes recherches sur des données ethnographiques issues d'entrevues qui auraient été réalisées sur le terrain, en Inde, auprès de femmes du *hindutva*. L'espace médiatique occupé par les organisations féminines du *hindutva* constitue un moyen alternatif, qui, même s'il est loin d'être parfait, permet tout de même de placer les femmes au cœur de la compréhension du projet national.

Le présent mémoire est une recherche exploratoire des cadres de l'action collective mobilisés par les organisations féminines du *hindutva*, car, à ce jour et à ma connaissance, aucune étude ne s'est encore véritablement penchée sur le sujet. Bien que plusieurs travaux portent sur les constructions normatives de la féminité par les organisations du Sangh Parivar (Banerjee 2006; Kovacs 2004; Sen 2019; Sehgal 2007; Sethi 2002; Banerjee 2003; Dyahadroy 2009; Hansen 1994; Menon 2010), le nationalisme hindou n'a encore que très peu été étudié selon l'angle des mouvements sociaux (Ghai Bajaj 2017; Ghai 2010; Sehgal 2012). Mon analyse, bien qu'exploratoire, constitue ainsi un apport modeste à la littérature se trouvant à l'intersection bien particulière entre le genre, le nationalisme religieux, et les mouvements sociaux.

Structure du mémoire

En continuité avec les fondements historiques du mouvement nationaliste hindou évoqués dans la problématique ci-haut, le premier chapitre offre une mise en contexte permettant une

⁸ La Lok Sabha est la chambre basse du Parlement indien.

meilleure compréhension du militantisme des femmes du *hindutva*. Il situe d'abord la problématique en cernant l'historique de création de la myriade d'organisations du Sangh Parivar et de la diversification de ses *modus operandi*. J'explique ensuite les raisons qui permettent de qualifier l'arrivée de Narendra Modi au pouvoir comme étant un moment historique charnière. La prévalence d'une masculinité dite « hégémonique » dans le narratif du *hindutva* fait ensuite office d'introduction pour comprendre les dynamiques de genre dans la construction du projet national. Je discerne finalement les différentes conceptions de la femme dans les traditions hindoues et dans la vision du *hindutva*.

Le chapitre 2 présente les approches théoriques et méthodologiques empruntées et propose un cadre conceptuel qui puise dans deux champs de la littérature bien distincts, soit celui du postcolonialisme et de la politique du conflit. La littérature postcoloniale permet de comprendre le processus de construction identitaire et les articulations de genre du projet national du *hindutva* qui remontent tous deux à la période de domination coloniale du Raj britannique. La littérature sur la politique du conflit permet, quant à elle, un riche éventail de concepts propres à l'action collective et des mouvements sociaux, parmi lesquels figure entre autres le concept central de mon analyse, soit les cadres de l'action collective. Les procédés méthodologiques ayant guidé l'ensemble de mes recherches et de ma collecte de données y sont également entièrement détaillés. Finalement, des précisions relatives à ma posture épistémologique sont par la suite évoquées.

Les caractéristiques propres à mon étude de cas font l'objet du troisième chapitre. J'y explique entre autres mon choix d'organisations féminines, soit la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini, de même que les cadres constituant ma matrice de cadrage. Je présente finalement l'ensemble des résultats de l'analyse de cadrage médiatique. Dans un premier temps, j'étudie la composition des cadres de la mère, de la victime et de la guerrière au sein des articles de l'échantillon de recherche. La seconde partie présente d'autres observations et constats issus de l'analyse de cadrage et, plus largement, de l'analyse médiatique, tout en prenant en considération les différentes organisations féminines.

Le chapitre 4 situe les résultats obtenus à l'intérieur des principales tendances soulevées à travers la littérature. J'analyse d'abord, les résultats obtenus relatifs aux cadres féminins de la victime, de la mère et de la guerrière, et, par la suite, au cadre de compréhension globale, que je qualifie de « cadre cardinal du *hindutva* ». Finalement, l'analyse des relations qu'entretiennent les deux organisations féminines avec leurs contreparties masculines permet d'avoir un regard critique sur l'apparence d'autonomie qu'elles mettent de l'avant autant au sein même de l'organisation que dans la sphère publique.

Le dialogue analytique entre les résultats et la littérature se poursuit dans le cinquième et dernier chapitre du mémoire en une discussion plus large sur la compréhension de l'implication des femmes dans le mouvement hégémonique qu'est celui du *hindutva*. À la lumière des résultats de mon analyse de cadrage et de la littérature, j'y détaille trois propositions : la pluralité des cadres de l'action collective comme stratégie expansionniste du Sangh, l'inscription des organisations féminines du *hindutva* dans le fémonationalisme tel que théorisé par Sara Farris (Farris 2017), et le *love jihad* comme nouvel alignement de cadres issu de la structure d'opportunité politique qu'est l'élection de Narendra Modi.

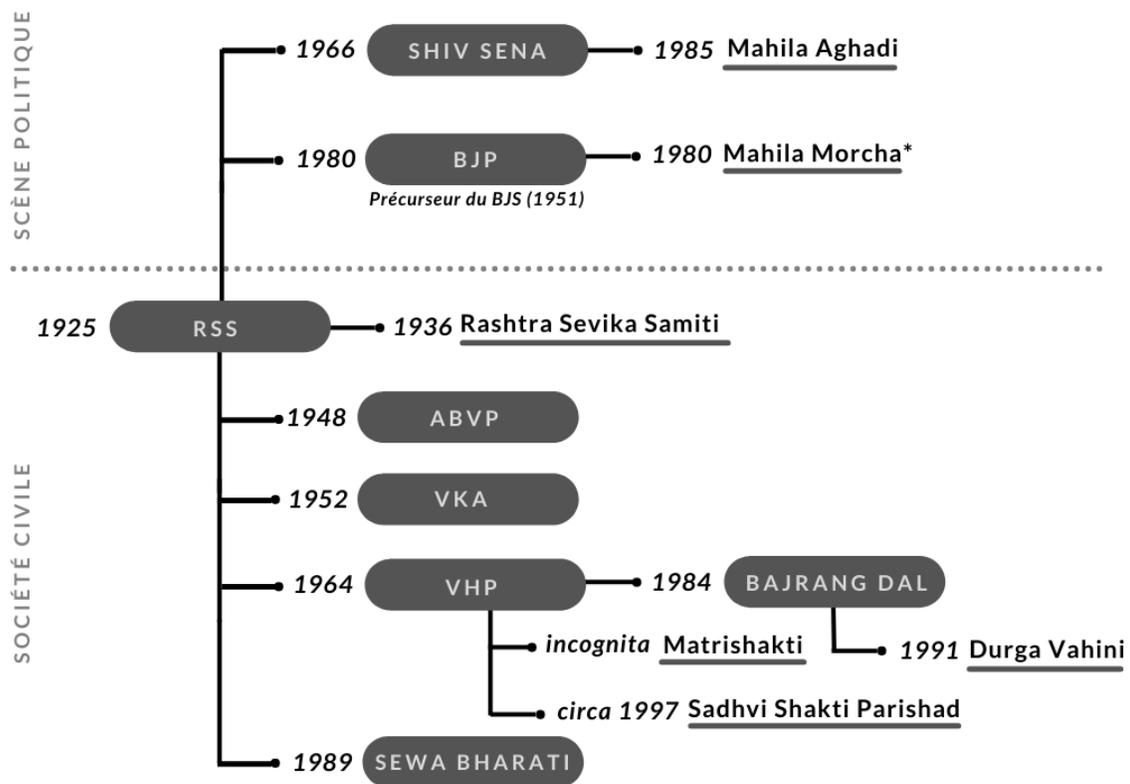
Chapitre 1 – État des savoirs et mise en contexte

Ce premier chapitre fait office de mise en contexte permettant de jeter les bases pour une meilleure compréhension du militantisme des femmes du *hindutva*. Dans un premier temps, je cerne le climat social et politique dans lequel s'est implantée la myriade d'organisations du Sangh Parivar au sein de diverses sphères de la société indienne. L'historique politique électoral des filiales du Sangh est par la suite abordé, et ce, jusqu'au point tournant marqué par les élections de 2014 avec l'élection majoritaire du charismatique et nationaliste hindou Narendra Modi. La dernière section constitue le point de départ permettant de comprendre comment le *hindutva* a intégré les femmes dans son mouvement. J'analyse la prépondérance d'une masculinité dite « hégémonique » dans le narratif du *hindutva* qui constitue la pierre angulaire de la compréhension des dynamiques de genre dans la construction de ce projet national. Finalement, j'aborde les idéaux mis de l'avant en ce qui a trait à la place que doivent occuper les femmes en société par le *hindutva* qui tire ses origines des traditions hindoues les plus orthodoxes.

1.1 Contexte d'émergence et organisations du Sangh Parivar

Tel qu'énoncé dans le chapitre d'introduction, on attribue les fondements officiels du nationalisme hindou à la théorisation du *hindutva* par l'idéologue Savarkar en 1923. La fondation du RSS en 1925 constitue la création de la première organisation nationaliste hindoue de même que les débuts du Sangh Parivar. Une multitude d'organisations affiliées au RSS ont par la suite été créées aux quatre coins de l'Inde. La présente section vient brosser un portrait des principales organisations de la grande famille du Sangh en fonction du contexte historique ayant tantôt contraint, tantôt favorisé leur émergence. Les organisations représentées dans la Figure 1 ci-dessous font ainsi l'objet d'explications plus détaillées dans les pages qui suivent. La Figure 1 comprend les principales organisations du Sangh qui sont encore actives en date d'aujourd'hui avec leurs dates de création :

Figure 1. – Organigramme des principales organisations du Sangh Parivar actives aujourd’hui⁹



*Les organisations soulignées dans l'organigramme sont exclusivement réservées aux femmes.

C'est en 1936, soit quelques années suivant la création du RSS, que les femmes voient apparaître une première organisation leur permettant d'intégrer le mouvement nationaliste hindou, avec la Samiti. La Samiti relève du RSS, car elle en constitue son aile féminine. Sa structure interne est entièrement calquée sur le modèle de sa contrepartie masculine (Kovacs 2004). La Samiti est l'une des organisations sur laquelle reposent mes recherches et fait l'objet de plus amples explications au Chapitre 3.

Lorsque la lutte pour l'Indépendance laisse entrevoir le retrait définitif des forces britanniques, le projet de Constitution subséquent de l'Inde indépendante commence à représenter une source

⁹ J'ai réalisé cet organigramme non exhaustif des organisations du Sangh Parivar à la lumière de mes propres recherches.

de discordes entre libéraux et nationalistes hindous (Berglund 2004). La vision libérale de l'Inde indépendante et du projet de Constitution incarnée par Jawaharlal Nehru, membre actif du parti du Congrès, faisait aussi la promotion d'un nationalisme, soit le nationalisme indien (et non pas hindou). Ce nationalisme séculier ou civique de Nehru, influencé par les idéaux marxistes, repose sur des conceptions rationnelles et met de l'avant l'existence d'un peuple indien sans distinction de race, de religion ou de lieu de naissance (Malik et Singh 1994, 5).

Suite à la proclamation d'indépendance en 1947, Nehru devient le premier premier ministre de l'État indien, et choisit le nationalisme séculier comme idéologie fondatrice de la nation. Il considère aussi les intérêts des musulmans ayant choisi de rester en Inde au lieu d'immigrer au Pakistan, en acceptant que la charia soit une source de droit à part entière alors que les lois coutumières hindoues, quant à elles, sont réformées (Jaffrelot 2013b, 179). Ces dernières mesures indisposent grandement le camp des nationalistes hindous, d'autant plus que l'Islam est proclamé la religion d'État au Pakistan. La partition sanglante du sous-continent indien, de même que le triomphe du sécularisme à l'indienne basé sur les idéaux de Gandhi, viennent ainsi alimenter le désir de raviver une identité hindoue chez tenants du *hindutva* (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020).

Après l'assassinat de Gandhi par un ancien *swayamsevak* en 1948, Nehru va jusqu'à qualifier les volontaires du RSS de « fascistes » et procède à l'interdiction immédiate de cette organisation sur l'ensemble du territoire de l'Inde (Jaffrelot 1993; 2019). Pour assurer la survie du *hindutva*, d'anciens *pracharaks*¹⁰ décident de se lancer en politique et forment le Bharatiya Jana Sangh¹¹ (BJS) en 1951, le premier parti nationaliste hindou, qui deviendra ensuite le BJP en 1980. Bien que le militantisme au sein du BJP soit ouvert aux hommes comme aux femmes, ce parti politique met en place sa propre aile féminine au moment de sa formation, la Mahila Morcha (Basu 2012). De plus, un parti politique régional aura des retombées importantes dans l'État du Maharashtra, soit le Shiv Sena qui émerge au tournant des années 1960. Le Shiv Sena a été fondé par le charismatique Bal Thackeray afin d'assurer les droits économiques et politiques des Marathes de la région de Bombay. Cette organisation est plus agressive et plébéienne que le RSS, et est

¹⁰ Les *pracharaks* sont les cadres haut placés du RSS

¹¹ Traduction française : Association du peuple indien

davantage destinée à une « fraternité d'intellectuels vernaculaires » faisant la promotion des valeurs des castes supérieures (Hansen 1996, 138). Tout comme les précédentes organisations citées, le Shiv Sena mène également à la création de son aile féminine en 1985, la Mahila Aghadi (Basu 2012).

Plusieurs autres organisations de la société civile faisant la promotion du *hindutva* sont aussi créées aux quatre coins de l'Inde après l'indépendance de 1947, la première étant l'Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (ABVP) en 1948 comme syndicat étudiant permettant de résister aux idéaux communistes sur les campus universitaires (Jaffrelot 2008a, 236). Le Vishwa Hindu Parishad (VHP), l'une des plus importantes, est instauré en 1964 et se distingue par sa mission de promotion de l'hindouisme à l'international et son idéologie beaucoup plus agressive que celle du RSS (Singh 2016). Le Bajrang Dal (BD) est créé dans les années 1980 comme l'organisation jeunesse rattachée au VHP. Le Bajrang Dal assure le « service d'ordre » du VHP, car le déploiement de ses troupes s'inscrit le plus souvent dans le cadre d'opérations-chocs (Jaffrelot 2019, 37). Le BD possède également sa contrepartie féminine, la Durga Vahini (DV) [ci-après Vahini], créée en 1991. La Vahini est la seconde organisation, avec la Samiti, sur laquelle reposent mes recherches et fait aussi l'objet de plus amples explications au Chapitre 3.

Les mobilisations autour de la mosquée d'Ayodhya, dont le point culminant en a été sa destruction le 6 décembre 1992, constituent une étape charnière de la mobilisation nationaliste hindoue (Tarrow 2011b; Hawley 1994). La mosquée Babri Masjid-Ramjanmabhoomi, ayant été édiflée au XVI^e siècle sous l'Empire moghol¹² dans la ville d'Ayodhya, était alors contestée par les hindous puisqu'elle aurait été construite à la suite de la destruction d'un temple voué à l'avatar de Vishnu et héros de l'épopée du *Ramayana*¹³, Rama (Berglund 2011). La ville d'Ayodhya est également associée à Rama puisque selon la légende, il aurait été l'héritier du trône du royaume d'Ayodhya. Le Sangh Parivar mène alors une campagne nationale afin d'obtenir les moyens légaux

¹² Le sous-continent indien a été sous domination musulmane avec la conquête de l'Empire moghol, fondé par Babur en 1526 et ayant pris fin en 1858 (Milot 2013).

¹³ Le Râmâyana, tout comme le Mahabharata d'ailleurs, est une épopée centrale dans l'hindouisme et familière aux hindous de toutes castes et ce, en Inde comme dans la diaspora. Dans la légende du Râmâyana, Sita est tenue prisonnière par le démon Ravana sur l'île de Lanka et se fait délivrer grâce au courage de Râma et de l'aide d'Hanuman, le dieu singe (Le Brun 2006).

de construire un temple voué à Rama sur le site où se trouve la mosquée d'Ayodhya. Si les nationalistes hindous font leurs premières actions de revendication du site de la mosquée d'Ayodhya vers la fin des années 1940, les actions s'intensifient par le VHP en 1989 et une première tentative de destruction est faite en 1990 (Tarrow 2011b, 141). La Sadhvi Shakti Parishad¹⁴ a été créée vers 1997 comme filiale du VHP permettant la participation des femmes renonçantes¹⁵ dans les mobilisations pour la destruction de la mosquée (Menon 2010).

Les mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya ont engendré de nombreuses émeutes ayant coûté la vie à plusieurs milliers de victimes, parmi lesquelles dominaient en grande majorité des musulmans (Berglund 2011; Hawley 1994). La destruction de la mosquée constitue la manifestation la plus brutale de l'homogénéité hindoue à travers l'annihilation de l'Autre dans l'histoire du nationalisme hindou (Tyagi et Sen 2020, 113). Le discours du Sangh face à Ayodhya présente l'hindouisme comme religion autochtone puisque revendiquant la présence d'un temple voué à Rama y étant érigé avant l'arrivée des Moghols. Ce discours s'opère grâce à une « appropriation du passé » par les nationalistes hindous qui se présentent en tant qu'acteur majoritaire autochtone et où les musulmans sont présentés comme envahisseurs sans pitié (Markovits 2006, 76). La contestation de ce lieu sacré a donné lieu à plusieurs épisodes de violences dans les dernières décennies et s'est récemment soldée par une décision de la Cour Suprême de l'Inde de 2019 qui attribue ce site aux hindous pour la construction d'un temple (BBC News 2019b).

Plusieurs organisations du Sangh sont engagées dans le service social, particulièrement dans les domaines de l'éducation et de la santé (Thachil 2011). L'une des organisations les plus importantes, la Sewa Bharati¹⁶, est une organisation œuvrant en éducation et majoritairement au sein des populations pauvres (Menon 2010). La Matrishakti est une organisation féminine affiliée au VHP et œuvrant dans diverses causes sociales telles que la gestion d'écoles, la

¹⁴ Traduction française : Organisation de la force Sadhvi (Menon 2010).

¹⁵ Les *sadhvis* sont des femmes dites « renonçantes », c'est-à-dire qu'elles vouent entièrement leur vie à la pratique religieuse. Traditionnellement, les personnes renonçantes sont encouragées à se retirer de l'univers de l'attachement, des désirs, du luxe et des possessions matérielles en vue d'atteindre la libération du cycle du *samsara* (Menon 2010, 80).

¹⁶ Traduction pour « Service à l'Inde » (Menon 2010).

construction d'auberges, les bibliothèques, les dons de sang, etc. (Sethi 2002, 1549). Enfin, le Vanvasi Kalyan Ashram¹⁷ (VKA) est une organisation ayant vu le jour en 1952 qui se trouve à être particulièrement engagée dans les zones où se trouvent les populations *Adivasis*¹⁸ (Thachil 2011).

Ce survol non exhaustif des organisations du Sangh permet de souligner certains constats que j'ai pu approfondir à travers mes recherches pour les fins du présent mémoire. Sur un plan d'abord historique, le *hindutva* prend racine durant la même période que le développement du fascisme et du nazisme en Europe (Lepault 2021). Cette observation n'est pas le simple fruit du hasard, car les idéologues du *hindutva* auraient en fait été inspirés par les régimes autoritaires allemand et italien du début du 20^e siècle. Les idéologues du RSS étaient particulièrement fascinés par le nazisme, ce qui explique d'ailleurs pourquoi le livre *Mein Kampf* est encore aujourd'hui largement répandu et distribué au sein du Sangh (Chandra 2018; Bannerji 2006). Par ailleurs, le livre *We, or our nationhood defined*, rédigé par M.S. Golwalkar, le deuxième chef (*sarasanghchalak*) du RSS, a largement été inspiré par l'Allemagne nazie (Kinnvall 2019, 7). Sur le plan institutionnel cette fois, le RSS est encore aujourd'hui la matrice centrale du réseau du Sangh, ou l'organisation permettant d'assurer une unité et une cohésion des multiples organisations (Sarkar 2018; Menon 2010). Plusieurs soulignent même la participation du RSS dans la formation et la coordination des organisations du Sangh (Jaffrelot 2019; Berglund 2011; Bannerji 2006). Un autre constat est que les organisations du Sangh se sont grandement diversifiées à travers, entre autres, les différentes techniques mobilisées pour faire la promotion du *hindutva*, leurs *modus operandi* pouvant aller de l'utilisation des techniques martiales aux leviers politiques institutionnels. Les publics cibles des organisations se sont également grandement diversifiés puisque certaines organisations sont exclusivement destinées à certaines populations régionales (par exemple, le Shiv Sena), ou encore certaines populations issues de milieux socio-économiques particuliers (comme la Durga Vahini qui est reconnue pour son recrutement dans les bidonvilles, voir 3.1.2). Finalement, la plupart des organisations créées, si elles étaient initialement destinées aux hommes, ont mis en place leur

¹⁷ Traduction pour « Association sociale tribale » (Thachil 2011).

¹⁸ Les *Adivasis* représentent la population aborigène de l'Inde et sont aussi appelés *scheduled tribes*. Elles représentent environ 8,1% de la population indienne et forment, avec les *dalits* et les musulmanes, les trois catégories de classes sociales les plus pauvres du pays (Jaffrelot 2013b, 42).

contrepartie féminine respective quelque temps plus tard. La diversification des *modus operandi* du RSS lui permet ainsi de rejoindre divers cercles sociaux:

The RSS has its own students' and teachers' organisations, as well as its women's wing. Its affiliates have spawned myriad sub-affiliates: trade unions, youth and women's organisations, charitable bodies, associations of religious leaders, networks of temples, cells in the army and media, cultural organisations, entertainment and leisure industries. (Sarkar 2018, 8)

1.2 Institutionnalisation sur la scène politique indienne

La section précédente a permis de comprendre le contexte politique et social dans lequel se sont implantées les organisations nationalistes hindoues dans d'innombrables sphères de la société indienne. La présente section évoque plus précisément les gains électoraux des filiales politiques du Sangh, et ce, depuis l'indépendance de 1947. Si les gains politiques du Sangh ont été parsemés d'embuches à quelques reprises, l'accès au pouvoir du BJP en 2014 témoigne de l'institutionnalisation durable du mouvement dans le paysage politique indien.

Le parti du Congrès gouverne l'Inde, et ce, sans interruption durant les trois premières décennies suivant l'indépendance du pays (Jaffrelot 2013a, 174). La vision séculière de la nation de Nehru l'emporte dans la gestion nationale de la diversité religieuse au sens multiculturel du terme, pour ainsi permettre aux minorités de se sentir chez elles en Inde (Jaffrelot 2013a, 179). Suite à l'assassinat du Mahatma Gandhi, la répression nehruvienne à l'égard du RSS avec l'interdiction légale de cette organisation sur le territoire amène les militants à se mobiliser sur la scène politique afin de faire valoir leurs opinions. C'est ainsi que S.P. Mookerjee crée le BJS lors des premières élections générales de 1951 afin de faire la promotion de la vision hindoue d'une nation, d'un État et d'une identité collective (Mitra 2013, 273). Sa création s'inscrit dans un objectif de contestation du nationalisme séculier de Nehru. Effectivement, Mookerjee était largement en défaveur des mesures promusulmanes adoptées par le gouvernement Nehru. Afin de maximiser ses appuis politiques et de se constituer une base politique, il décide d'appuyer officiellement le RSS (Malik et Singh 1994, 30).

Dû à son affiliation ouverte et à son militantisme prohindou, le BJS n'a joué qu'un rôle marginal sur la scène politique fédérale indienne : il n'a jamais pu obtenir plus de 8% du vote populaire lors des élections nationales (Palshikar 2015). À la suite de l'État d'urgence d'Indira Gandhi, le BJS décide de faire une série d'alliances stratégiques afin d'augmenter son poids politique et décide de rejoindre les rangs du Janata Party (JP)¹⁹. Bien que ce parti ait réussi à battre le Congrès d'Indira Gandhi aux élections de 1977, les partenaires du BJS dans le Janata Party lui reprochèrent ses liens avec le RSS (Jaffrelot 1998). Le BJS se retire rapidement du Janata Party et c'est ainsi que les anciens membres du BJS décident de rebaptiser leur parti politique en 1980 : le Bharatiya Janata Party (BJP), est créé sous la présidence d'Atal Bihari Vajpayee. D'ailleurs, la structure idéologique et organisationnelle du BJP est en continuité directe par rapport à celle de son précurseur le BJS (Malik et Singh 1994, 29).

Lorsque le BJP se lance en politique, la scène nationale se trouve toujours occupée par le Parti du Congrès. Même si l'impopolarité de l'État d'urgence d'Indira Gandhi lui fit perdre les élections de 1977, son parti reprend le pouvoir en 1980. En 1984, l'assassinat de cette première femme ayant occupé le poste de première ministre de l'Inde attire une vague de sympathie envers son parti qui se trouve alors réélu (Jaffrelot 2013a). Le BJP parvient difficilement à percer sur la scène politique à ses débuts, car il ne saura obtenir que deux sièges sur un total de 544 à la chambre basse lors de la première élection à la Lok Sabha à laquelle il participe en 1984 (Bharatiya Janata Party 2021). Afin d'élargir la base de son électorat, Vajpayee met l'accent sur le socialisme gandhien et sur le libéralisme humaniste, qui devient alors les nouveaux crédos du BJP (Malik et Singh 1994, 39). Malgré ces compromis idéologiques purement politiques et afin de gagner en terrain électoral, Vajpayee continue de penser que le *hindutva* est l'essence même de la nation indienne (Malik et Singh 1994).

En 1985, le jugement rendu par la Cour suprême de l'Inde concernant l'Affaire Shah Bano constitue un moment historique charnière en ce qui a trait aux droits des femmes musulmanes. Shah Bano, femme de confession musulmane, obtient gain de cause contre son mari lorsqu'elle réclame une pension alimentaire suite à sa répudiation (Jaffrelot 2013a). Les lois fédérales

¹⁹ Traduction libre de Parti du Peuple.

indiennes accordent aux minorités religieuses le privilège de se réguler avec les lois familiales, contrairement aux hindous, qui, comme majorité religieuse, sont plutôt régis par le Code civil (Hawley 1994, 97). La lutte politique s'est finalement résolue en l'adoption de la très controversée loi sur les femmes musulmanes (*Protection of Rights on Divorce*) en 1986, venant par le fait même annuler la décision de la Cour suprême et considérée comme le triomphe du conservatisme musulman (Awn 1994, 73). Le positionnement du BJP dans l'affaire Shah Bano suit la rhétorique nationaliste hindoue, car il avait non seulement une attitude malveillante à l'égard des minorités, mais mettait aussi de l'avant l'idée d'un État unifié, faisant ainsi écho au projet ethnique mis de l'avant par le *hindutva* de Savarkar (Berglund 2004, 1067). L'affaire Shah Bano constitua l'opportunité idéale pour le BJP de camoufler ses revendications antimusulmanes sous des idéaux libéraux en réclamant un code civil uniforme (Berglund 2004, 1067). Ils ont également utilisé l'affaire Shah Bano dans le but d'augmenter les mobilisations pour la revendication du site de la Mosquée d'Ayodhya. Effectivement, les nationalistes hindous ont interprété la résultante législative de l'affaire Shah Bano comme étant la capitulation du gouvernement aux demandes musulmanes et donc une attaque directe au caractère hindou de la culture indienne, ayant ainsi alimenté les mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya (Awn 1994, 75). Le BJP utilise aussi cet enjeu à des fins politiques lors des élections nationales et voit ses sièges augmenter à la Lok Sabha à 85 en 1989 et à 120 en 1991 (Bharatiya Janata Party 2021). Cet essor grandissant du BJP se matérialise parallèlement au climat d'exacerbation des tensions et aux dépens du parti du Congrès, qui amorce un sérieux déclin sur la scène politique nationale :

Cette pente descendante s'explique par l'usure du pouvoir, la dépendance du parti envers une lignée – les Nehru/Gandhi, dont l'héritier, Rajiv Gandhi, n'a pas le charisme de ses prédécesseurs –, et surtout par une polarisation du jeu politique difficilement gérable par le Congrès. (Jaffrelot 2013a, 175).

Au même moment, les années qui suivent la destruction de la mosquée d'Ayodhya de 1992 sont marquées par une diminution temporaire de l'essor politique entamé par le BJP vers la fin des années 1980. Bien que le BJP n'ait jamais fait d'excuses officielles concernant son engagement dans les violences perpétuées à l'égard des communautés musulmanes dans leurs revendications de ce lieu saint, le parti choisit alors d'adopter une ligne directrice modérée dans son agenda politique (Palshikar 2015, 710). Il parvient tout de même à obtenir 161 sièges à la Lok Sabha lors

des élections de 1996, faisant du BJP le premier parti politique à la chambre basse devant le parti du Congrès. Dû à la coalition instable du Front Uni au pouvoir, des élections seront convoquées l'année suivante.

La scène politique indienne des années 1990 est également marquée par la bipolarisation durable incarnée par la cristallisation de deux coalitions politiques : la National Democratic Alliance (NDA) et l'United Progressive Alliance (UPA) (Jaffrelot 2013a, 173). C'est ainsi que le BJP fait une alliance avec 18 partis régionaux pour former la NDA et remporte les élections de 1998 avec 178 sièges à la Lok Sabha et Atal Bihari Vajpayee à la tête du gouvernement (Bharatiya Janata Party 2021). Des élections sont reconduites l'année suivante et Vajpayee est réélu, avec l'obtention de 182 sièges à la Lok Sabha en 1999. Malgré les politiques modérées mises en place par le BJP au pouvoir de 1999 à 2004, plusieurs perçoivent cette modération comme étant strictement une façade afin de faire valoir le symbolisme du nationalisme hindou sur l'arène politique nationale (Mitra 2013, 270). Les idéaux libéraux pénètrent davantage le parti sous la forme d'une orientation axée vers la modération, la modernisation et la croissance économique (Mitra 2013, 270). Ce rêve vendu sous le label du « Shining India » n'aura duré que quelques années puisque la coalition adverse, l'UPA, gouverne le pays de 2004 à 2014 avec Manmohan Singh à sa tête.

1.3 L'élection de Narendra Modi et le triomphe du nationalisme hindou en politique électorale

La performance électorale du BJP de 2014 marque un tournant historique en politique indienne. Les résultats électoraux étaient complètement inattendus avec la victoire des 282 sièges sur 482 par le BJP à la Lok Sabha (Palshikar et Suri 2014; Chhibber et Verma 2014; Varshney 2014). Le BJP est parvenu à remporter 52% des sièges du parlement avec seulement 31% des votes (C. Gupta 2018; Palshikar et Suri 2014). Le BJP devient ainsi le premier parti politique autre que le parti du Congrès à être élu de façon majoritaire depuis l'indépendance de 1947 (Ghai Bajaj 2017) et le premier gouvernement majoritaire depuis 1984 (Palshikar et Suri 2014; Chhibber et Verma 2014).

Une particularité de la campagne électorale du BJP de 2014 est l'accent mis autour de la personne de Narendra Modi, Christophe Jaffrelot l'ayant qualifiée de « Modi centrée » (*Modi-centric*) (Jaffrelot 2015). Narendra Damodardas Modi était déjà connu du paysage politique de l'Inde, car il a été ministre en chef de l'État du Gujarat de 2001 à 2014. Issu de la caste des Ghanchis, les presseurs d'huile, il aide son père à vendre du thé à l'échoppe familiale dans sa jeunesse (Jaffrelot 2019). Dès l'âge de 8 ans, il rejoint une branche locale du RSS et gravit lentement les échelons pour ainsi devenir *pracharak* en 1972 (Jaffrelot 2019; Sarkar 2018). Venant d'une famille de basse caste et ayant travaillé fort dès sa jeunesse comme vendeur de thé (*chaiwala*), Modi brigue ainsi le poste de premier ministre de l'Inde en se présentant comme un homme du peuple, un *aam admi* (Jaffrelot 2015). Il vise ainsi à se défaire de la réputation du Sangh comme étant historiquement largement dominée par un hindouisme brahmanique et de hautes castes (Palshikar et Suri 2014).

La candidature de Narendra Modi aux législatives de 2014 est particulièrement controversée à cause de son implication durant les pogromes²⁰ du Gujarat en 2002 lorsqu'il y était ministre en chef. En février 2002, de violents affrontements éclatent à Godhra lorsqu'une cinquantaine d'hindous sont brûlés vifs dans un train transportant des *kar sevaks* (militants nationalistes hindous) en provenance d'Ayodhya et suite à un appel de mobilisation du VHP (Jaffrelot 2019). Après avoir qualifié ces attaques de « préméditées » provenant de « terroris[tes] de la part d'une communauté » (Jaffrelot 2019, 70), des pogromes perpétrés à l'encontre des musulmans surviennent à l'échelle du Gujarat et font plus de 2000 victimes (Jaffrelot 2008b). Une enquête menée par le magazine *Tehelka* confirme l'aide directe apportée par Narendra Modi lors des opérations sanglantes et barbares ayant été faites à l'encontre des sympathisants d'Allah (Jaffrelot 2008b).

Même si le BJP s'inscrit dans la famille du Sangh, le parti de Modi n'a toutefois pas mobilisé d'orientations *prohindutva* aux législatives de 2014 dans le but stratégique de rejoindre les supporters plus modérés du parti du peuple indien (Ghai Bajaj 2017). La campagne politique de

²⁰ J'utilise le terme *pogrome* pour désigner les événements violents survenus au Gujarat en 2002, car, à l'instar des *émeutes*, les pogromes ont de particulier le ciblage systématique d'une communauté (Jaffrelot 2008a; Kamdar 2020). Dans le cas présent, les violences du Gujarat visaient spécifiquement la communauté musulmane.

Narendra Modi est en fait largement axée sur la croissance économique, la bonne gouvernance et la critique insatiable de l'ère hégémonique Nehru-Gandhi (Varshney 2014, 39). Un accent particulier est mis sur le développement, Narendra Modi allant jusqu'à s'autoproclamer comme étant « l'homme du développement », ou le *Vikas Purush* (Jaffrelot 2015). Cette trame narrative est exacerbée en dénonçant la famille Nehru-Gandhi et les ministres en chef d'États non gouvernés par le BJP comme étant responsables du retard socio-économique de l'Inde (Jaffrelot 2015, 152). Le discours créé autour de la croissance économique et du développement industriel était entre autres pour distancer Narendra Modi de son image de ministre en chef du Gujarat (Ghai Bajaj 2017). Effectivement, même si le rôle de Modi dans le massacre du Gujarat était connu de tous, son élection incarne le désir viscéral d'une population voulant stimuler la croissance économique nationale et assurer la sécurité citoyenne (Harriss 2015, 717). Modi n'a d'ailleurs jamais reconnu ni professé d'excuses officielles au sujet de sa participation dans les pogromes du Gujarat de 2002. En 2014, il répond à un journaliste lui demandant pourquoi il ne s'était jamais excusé : « I am convinced that if there is even a grain of truth in the allegations... Modi should be hanged in the street square. There should be such exemplary punishment so that no one dares to commit such a crime for 100 years. » (BBC News 2014) ainsi que « I have said what I had to say. Now, I am in the people's court, and I am waiting to hear from them, and their verdict » (Hindustan Times 2014). En parlant de lui-même à la troisième personne, Modi se dissocie des gestes qu'on lui attribue et mise sur le jugement du peuple indien aux urnes, et non pas celui du pouvoir judiciaire, comme sentence ultime.

Une autre particularité de la campagne de 2014 est la stratégie communicationnelle employée par le BJP. Dès 2007, Modi fait affaire avec une firme de relations publiques américaine, APCO Worldwide, pour se consacrer à son image politique pour la somme de 25 000\$ par mois (Jaffrelot 2019, 84). Le marketing politique de Modi en est un de saturation de la sphère publique (Ghai Bajaj 2017; Jaffrelot 2019):

Modi had held over 400 political rallies, been beamed into remote areas as a hologram approximately 1,000 times, held interactive discussions broadcast online and via satellite during his popular *chai pe charcha* (discussion over tea) segments, and successfully rolled out an aggressive television and print media advertising campaign. (Ghai Bajaj 2017, 254).

L'attrait envers les images est ancré dans la tradition hindoue du besoin de voir la divinité à travers le *darshan*²¹ (Jaffrelot 2015, 155). L'utilisation des hologrammes témoigne des prouesses technologiques de Modi permettant de rejoindre des populations digitalement déconnectées, et ce, particulièrement en Inde rurale (Ghai Bajaj 2017, 254). D'ailleurs, Ghai Bhajaj a su démontrer en quoi l'utilisation intensive de Twitter en tant qu'outil communicationnel a permis de rejoindre la classe moyenne et les jeunes (Ghai Bajaj 2017). Ceci dit, la capacité du BJP à attirer les « mobilisateurs de vote » (*vote mobilisers*) l'a aussi grandement aidé à être élu. Les mobilisateurs de votes du BJP ont une plus grande portée moyenne que l'exposition médiatique ce qui permet de rejoindre les personnes n'ayant pas accès aux médias (Chhibber et Verma 2014).

La forte exposition médiatique de Modi, voire la saturation de la sphère médiatique (Ghai Bajaj 2017; Jaffrelot 2019), de même que les mobilisateurs de votes du BJP ont permis au parti du peuple indien d'aller bien au-delà de son auditoire traditionnel. Le BJP parvient en fait à élargir sa base électorale initialement composée de conservateurs sociaux²², en allant mobiliser les électeurs désirant une diminution de l'intervention étatique dans la sphère économique (Chhibber et Verma 2014). Effectivement, la base électorale du BJP est historiquement constituée d'hindous issus des classes et des castes moyennes élevées des centres urbains (Palshikar et Suri 2014). En 2014, non seulement une plus grande proportion de *other backward classes* (OBCs)²³ vote en faveur du BJP et constitue le plus grand appui au BJP (Palshikar et Suri 2014), mais les *scheduled castes* (SCs)²⁴ et les *scheduled tribes* (STs) votent davantage pour le BJP que pour le parti du Congrès (Chhibber et Verma 2014).

La performance électorale historique du BJP s'explique donc par une campagne largement orientée autour du développement, du *leadership* de Modi et de son exposition médiatique sans précédent, de même que de l'habileté du parti à s'organiser et à se mobiliser (Ghai Bajaj 2017).

²¹ Le *darshan* est une structure du regard propre aux pratiques religieuses, mais aussi sociales et politiques, issues de l'hindouisme, dans laquelle le spectateur prend le *darshan* de l'objet (qui peut aussi être une image), qui se donne lui-même en *darshan* (Dwyer 2013, 294).

²² Les conservateurs sociaux en Inde sont ceux qui contestent les dispositions particulières permettant d'accommoder les minorités et considèrent que les mesures de discriminations positives basées sur la caste et la religion divisent l'Inde (Chhibber et Verma 2014, 51).

²³ Les OBCs représentent l'ensemble des basses castes autres que les ex-intouchables, ou *dalits* (Jaffrelot 2013b).

²⁴ Les SCs, ou castes répertoriées, représentent les ex-intouchables ou les *dalits* (Jaffrelot 2013b).

Ces techniques ont non seulement permis au BJP de maintenir et consolider le vote des hautes castes, mais aussi créer une coalition sociale sans précédent avec le vote des OBCs, des SCs et des STs. D'un point de vue électoral, le BJP est parvenu à se consolider dans les régions dans lesquelles il était déjà fort, en l'occurrence en Inde du Nord, centrale et de l'Ouest, ou dans les États de la « ceinture hindi » (*hindi belt*), ces États où la langue majoritairement parlée est le hindi (Palshikar et Suri 2014, 41).

1.4 Masculinité hégémonique du projet national

Si le Sangh Parivar comprend aujourd'hui plusieurs organisations dans lesquelles les femmes peuvent s'impliquer, le nationalisme hindou était initialement exclusif aux hommes, et même réfractaire à la participation féminine. Avant de se pencher plus précisément sur la participation des femmes au projet politique du *hindutva*, il s'avère important de comprendre de façon plus générale l'intersection entre le genre et le projet nationaliste hindou. Non seulement les relations de genre influencent et sont influencées par les projets nationaux, mais la construction de la nation implique aussi des conceptions spécifiques de la masculinité et de la féminité (Yuval-Davis 1997, 1). Comme les notions de la féminité du projet du *hindutva* sont au cœur de mes recherches et de mon analyse, c'est plus précisément la notion de la masculinité au sein du *hindutva* qui est ici discutée.

La masculinité dite « hégémonique » par les organisations du Sangh constitue le socle de l'articulation des dynamiques de genre des organisations du Sangh Parivar (Banerjee 2003; 2005a; 2006; Roy 2006). Cette masculinité hégémonique tire ses origines de la virilité chrétienne et du regard britannique (*British gaze*) (Banerjee 2006). La maison d'édition londonienne Religious Tract Society publie, en 1866, un ouvrage prescrivant des caractéristiques bien définies de l'idéal de la masculinité chrétienne parmi lesquelles figurent entre autres la foi, la fidélité, le courage, la persévérance, la force, le patriotisme et l'honneur social (Banerjee 2006, 66). Cet idéal de la masculinité chrétienne serait venu teinter le regard des Britanniques en perpétuant entre autres une vision efféminée à l'égard de la population du Raj britannique: « British imperial effeminization of Indian men ignited nationalist responses which challenged this "gendering" and

used cultural and historical examples to prove Indian manhood in terms of British hegemonic masculinity. » (Banerjee 2018, 52). Une masculinité hégémonique hindoue se serait ainsi constituée en réaction face à l'imposition de la masculinité chrétienne britannique et du discours davantage féminin qui était alors associé à la nation indienne (Hansen 1996).

Swami Vivekananda et Savarkar font partie des penseurs ayant largement diffusé cette notion selon laquelle les hommes indiens doivent reprendre leur territoire des mains des Britanniques, avec, si nécessaire, avec l'usage de la force physique (Banerjee 2006, 66). Les archétypes masculins du soldat hindou et du moine guerrier sont ainsi véhiculés dans le discours nationaliste (Banerjee 2005b). Dès sa création, le RSS vise à créer un homme « nouveau » avec les *swayamsevaks*, i.e. des individus patriotiques dévoués, loyaux envers la nation, physiquement bien entraînés, masculins, courageux, autodisciplinés et organisés (Hansen 1996, 147). Une hypermasculinisation de l'Autre, d'un ennemi, fait également partie du discours de la masculinité hégémonique. L'émasculatation de la nation hindoue est due à l'hypermasculinisation de l'ennemi et il s'avère essentiel de retrouver cette masculinité érodée pour résister à la perte de l'hindouisme (Banerjee 2018). Cette récupération de la masculinité érodée fait encore partie du discours de la masculinité hégémonique du Sangh. Ce discours se traduit aujourd'hui notamment à travers la valorisation par le Sangh des prouesses martiales, de la force musculaire, de la volonté de combattre, de la rectitude morale et de la loyauté envers la nation, imaginée comme étant la Mère Inde (Banerjee 2006; 2005a).

1.5 Femmes, traditions hindoues et *hindutva*

Malgré la prédominance du système de descendance patrilinéaire et des mœurs patriarcales en Asie du Sud, l'assujettissement des femmes peut considérablement varier en fonction de « [...] leur caste et leur classe, leur religion, leur cycle de vie, leur occupation, leur niveau d'instruction ainsi que leur milieu de vie. » (Bates 2013, 119). Cette réalité prévaut également pour le cas de l'hindouisme qui comprend en son sein plusieurs traditions hindoues multifacettes impliquant diverses visions des femmes et de leur place en société (Dimitrova 2016).

À tort, l'hindouisme est le plus souvent stéréotypiquement dépeint comme étant une tradition réfractaire aux droits des femmes lorsqu'on entend parler des mariages infantiles et arrangés, de la servilité des femmes, des meurtres liés à la dot²⁵, l'immolation des femmes ou la *sati*²⁶, etc. (Dimitrova 2016, 97-98). Si certaines traditions hindoues créent effectivement des images de la femme opprimée, d'autres mettent plutôt de l'avant l'image de la femme libérée (Dimitrova 2016). Les conceptions orthodoxes de la femme hindoue relèvent d'une interprétation masculine et brahmanique des traditions hindoues :

The ideology of *patiyoga* ("women's religiosity as service and devotion to the husband-God") and the concept of *strīdharmā* ("traditional norms, duties, rules, roles of womanhood") as the ideal conduct for women were historically situated in the period of classical Hinduism (200 BCE–1100 CE). We find these views in the *smṛti* texts ("category of scripture in Sanskrit consisting of works on ethic like the *dharmaśāstras*"). The notorious *Manusmṛti* (*The Laws of Manu*) is arguably the most frequently quoted text. These are all Sanskrit texts that were created in North India by "highcaste" men, by Brahmins (Dimitrova 2016, 98).

Si la vision brahmanique de ces textes *smṛti* accorde effectivement très peu d'autonomie aux femmes en faisant la promotion de leur soumission, cette réalité n'était toutefois pas partagée pour les femmes de basses castes et de l'Inde du Sud de la période classique, qui avaient beaucoup plus de liberté (Dimitrova 2016, 99). Cette vision de la femme a changé à travers les différents mouvements des traditions hindoues et à travers le temps, comme c'est le cas avec les *Purāṇas* (IV^e-XVIII^e siècle EC), où la nature du divin féminin est non plus uniquement à travers l'Épouse-déesse soumise, mais aussi à travers la puissante et indépendante *Devī*, la déesse (Dimitrova 2016, 101). Dans cette tradition qu'est le shaktisme, les dévots considèrent même que les femmes représentent une incarnation de la déesse et doivent être vénérées comme étant une manifestation du divin (Dimitrova 2016, 101).

²⁵ La dot est la pratique coutumière selon laquelle, lors de mariages hindous (voir ici hétérosexuels), la famille de la mariée doit donner des biens représentant une somme d'argent importante à la nouvelle belle-famille. Traditionnellement, la dot se compose de bijoux en or, de vêtements, d'articles de maison et peut également inclure de l'argent en fonction de la situation financière des mariés (Bates 2013, 130). Bien que la dot soit aujourd'hui légalement interdite en Inde depuis 1961, cette pratique est non seulement largement répandue encore aujourd'hui, mais également la cible d'une forte inflation pouvant parfois mener à des situations d'extorsion et de violences (Bates 2013).

²⁶ La *sati* est la pratique dépeinte par les Européens au 19^e siècle comme étant l'immolation de la femme veuve hindoue sur le bucher crématoire du défunt mari (Hawley 1994, 80).

Il est donc erroné d'affirmer que les traditions hindoues sont entièrement oppressantes à l'égard des femmes et que l'émancipation féminine vient de l'Occident (Dimitrova 2008). Le discours du nationalisme hindou à l'égard des femmes vise justement à surpasser le stéréotype selon lequel l'hindouisme serait oppressant pour les femmes, tout en honorant les fondements brahmaniques du mouvement. Effectivement, comme il a été mentionné précédemment, les fondements du nationalisme hindou reposent sur les mobilisations d'hindoues de hautes castes dont, majoritairement, des brahmanes. Ainsi, une notion centrale et éminemment orthodoxe mise de l'avant au sein du *hindutva* à l'égard des femmes est la promotion du *pativrata*, soit la femme hindoue dévouée à son mari (Dimitrova 2016; 2021). Cette vision tire ses origines du *patiyoga* et du *strīdharmā* de ces textes *smṛti*, qui présentent une vision conservatrice et orthodoxe de la place devant être occupée par les femmes en société.

Ce chapitre a permis, à travers une revue de la littérature, de situer la problématique de mon mémoire, soit la militance des femmes du *hindutva*, au sein des différents axes qu'elle englobe. Le portrait des différentes organisations a permis de comprendre la diversification des *modus operandi* au sein du Sangh, essentielle à l'approche de l'action collective de mes recherches. Le discours haineux par rapport par rapport à l'Autre, représenté par le Britannique, le Chrétien ou encore le Musulman, qui s'est constitué en pleine colonisation, s'est subséquemment polarisé aux abords de l'indépendance avec le nationalisme séculier de Nehru.

Le contexte d'émergence du réseau du Sangh sur les plans politique et social a permis de cerner certains moments-clés dans l'histoire, ayant parfois favorisé sa consolidation, mais l'ayant aussi parfois contrainte. Par exemple, si les mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya sont venues consolider le mouvement, l'interdiction temporaire du RSS par Nehru suite à l'assassinat de Gandhi a constitué un obstacle majeur ayant été surmonté par le Sangh en faisant son entrée en scène sur la scène politique. De fil en aiguille, le Sangh a ainsi gagné du terrain en politique électorale tout en allant chercher de nouveaux auditoires dans la société civile. L'arrivée

de Modi et de son mot d'ordre sur le développement, sa campagne de relations publiques sans précédent et la mobilisation de vote du BJP expliquent les résultats électoraux historiques de la campagne de 2014. La discussion sur l'émergence d'une masculinité dite « hégémonique » dans le narratif du *hindutva* constitue la porte d'entrée de la compréhension des dynamiques de genre dans la construction du projet national.

Ce chapitre de contextualisation vient appuyer le constat selon lequel les organisations ethniques s'adaptent aux lois, aux institutions et aux discours préexistants non seulement pour survivre, mais aussi pour être reconnus et se développer (Dembinska 2012). Ainsi, la compréhension de la trajectoire empruntée permet de saisir l'ampleur du phénomène nationaliste hindou.

Chapitre 2 – Approches théoriques et méthodologiques

La militance des femmes du *hindutva* maintenant contextualisée, le présent chapitre énonce les approches théoriques et méthodologiques mobilisées et propose un cadre conceptuel se trouvant au carrefour des champs académiques soulevés par ma problématique de recherche. D’abord, les approches postcoloniales permettent de comprendre le phénomène du *hindutva* et ses articulations genrées puisque, si ces derniers tirent leurs origines de la période coloniale, les rapports alors construits se perpétuent encore même si c’est parfois sous un nouveau visage. Comme je l’expliquerai dans la prochaine section, même si le mouvement nationaliste hindou est un nationalisme dit religieux, j’analyse plutôt les organisations du Sangh du point de vue de l’action collective et, plus précisément, à travers la littérature sur la politique du conflit. J’élabore ensuite sur les procédés méthodologiques m’ayant guidé dans l’ensemble de mes recherches, de la collecte au codage des données. Enfin, j’expose la posture épistémologique ayant guidé mes recherches, soit la posture féministe du positionnement afin de véritablement situer le point de vue des femmes du *hindutva* au centre de mon analyse.

2.1 Études postcoloniales

Les approches postcoloniales constituent le cadre d’analyse général dans lequel le nationalisme hindou et ses articulations de genre sont ici analysés. La prémisse de base des questions postcoloniales est que la décolonisation ne s’est pas accompagnée de l’élimination du discours colonial (Carol A. Breckenridge et Veer 1993). Ces approches visent à comprendre les dynamiques complexes du colonialisme occidental et de la résistance anticoloniale, de même que leurs manifestations systémiques modernes dans le monde actuel (Prasad 2003). Il s’agit ici de comprendre comment les nouvelles relations coloniales existent et persistent au sein du nouvel ordre mondial et de la division multinationale du travail (Bhabha 2019, 40). La littérature postcoloniale convient particulièrement à ma problématique de recherche, car j’accepte la double prémisse selon laquelle, d’une part, l’émergence et l’ascension du *hindutva* et, d’autre part, la dimension genrée de la construction du *Hindu Rashtra*, résultent tous deux de la période

coloniale (Banerjee 2006; 2005a). La littérature postcoloniale est multidisciplinaire et foisonnante et de plus en plus d'auteurs s'inscrivent aujourd'hui dans ce champ académique. Or, c'est plus spécifiquement la pensée des auteur-es postcoloniaux que sont Edward W. Saïd, Homi K. Bhabha, et Gayatri Chakravorty Spivak qui constituent les assises de mon analyse. Les réflexions de Carol A. Breckenridge et Peter van der Veer (Carol A. Breckenridge et Veer 1993) viendront apporter des précisions importantes relatives aux questions postcoloniales dans le contexte spécifiquement sud asiatique.

L'orientalisme de Saïd²⁷ est considéré par plusieurs comme étant le livre fondateur du champ des études postcoloniales (Prasad 2003). L'orientalisme est la construction de « [...] l'Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale. » (Saïd 2015, 30). En se penchant plus spécifiquement sur l'orientalisme anti-arabe et antimusulman du Moyen et du Proche-Orient, l'auteur théorise l'orientalisme comme étant un objet d'étude, un style de pensée, ainsi qu'un style occidental de domination²⁸ (Saïd 2015). Cette triple conception de l'orientalisme de même que le discours monolithique et figé dans le temps des regards de percepteurs occidentaux de l'Orient et de l'Islam (Saïd 1985) sont importants pour mon analyse. Effectivement, Saïd retrace les origines du discours de danger et de terreur de l'Islam perpétué par l'Occident à l'époque où l'Empire ottoman était perçu comme une menace pour l'hégémonie du christianisme (Saïd 2015). Si Saïd explique la persistance de ce discours anti-musulman à travers le temps, on peut aujourd'hui observer sa pérennité et sa prépondérance au sein des organisations du Sangh Parivar.

Les concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme de la pensée de Bhabha sont aussi importants dans mon analyse²⁹. Bhabha conçoit la culture internationale comme étant hybride et se trouvant dans un « tiers-espace » où émergent des dynamiques identitaires et culturelles distinctes (Bhabha 2019, 94). Par ailleurs, le discours colonial produit une altérité empreinte

²⁷ L'ouvrage *Orientalism* d'Edward Saïd est initialement paru en 1978 en langue anglaise, mais j'ai utilisé une édition française traduite datant de 2015.

²⁸ Edward Saïd se base sur la conception de Michel Foucault de la notion de discours telle que définie dans *L'Archéologie du savoir* et dans *Surveiller et Punir*. (Saïd 2015, 32)

²⁹ L'ouvrage *The Location of Culture* de Homi Bhabha est initialement paru en 1994 en langue anglaise, mais j'ai utilisé une édition française traduite datant de 2019.

d'ambivalence, c'est-à-dire un discours où les colonisés sont simultanément compris comme étant différents et similaires, sauvages et obéissants, de même que des objets de désir et de dérision (Bhabha 2019). C'est donc dire que le discours colonial est ambivalent par rapport à la limite venant distinguer l'Orient de l'Occident (Prasad 2003, 20). Bhabha considère que de cette ambivalence du discours colonial découle une grande instabilité permettant l'émergence du mimétisme comme stratégie anticoloniale, car permettant de remettre en question le pouvoir et le savoir colonial (Bhabha 2019, 168).

L'ouvrage féministe postcolonial *Les subalternes peuvent-elles parler?*³⁰ de Spivak contient de puissantes réflexions sur la violence épistémique qui caractérise la constitution du sujet colonial comme Autre (Spivak 2009). En se basant sur la notion de « subalterne » de Gramsci que sont les classes opprimées et subordonnées de la société, Spivak stipule que les femmes subalternes peuvent encore moins s'exprimer en contexte colonial (Spivak 2009, 53). Étant doublement subordonnées à l'impérialisme et au patriarcat, ces femmes subalternes n'ont tout simplement pas voix au chapitre. Spivak situe également les relations conflictuelles entre hindous et musulmans du sous-continent indien comme issues de la période de domination coloniale britannique. Effectivement, la guerre idéologique entre Moghols musulmans et britanniques durant la période coloniale a été déterminante dans la définition de l'Indien britannique par la Grande-Bretagne comme étant presque exclusivement hindou et aurait contribué à l'exacerbation des tensions interreligieuses, et ce, jusqu'à la partition sanglante de l'Inde (Spivak 2009, 101).

Le discours orientaliste propre au contexte spécifiquement indien repose sur l'identification des différences :

It [the orientalist discourse] focuses on the essential differences between East and West, and, within India, between castes and between religious communities. In its analysis of Indian society, it relies heavily on Brahmanical discourse about caste and kingship that provides a negative counterimage for the self-perception of the "enlightened" West. It is a discourse that legitimates colonial rule, but, as we shall see, it continues to exert a considerable influence on the sociological understanding of India after Independence (Veer 1993, 23).

³⁰ Cet ouvrage est paru en 1988 en langue anglaise, mais j'ai utilisé une édition française traduite datant de 2009.

C'étaient en grande majorité les brahmanes qui étaient chargés de transmettre les connaissances locales aux autorités britanniques sous la période de domination coloniale du sous-continent indien (Carol A. Breckenridge et Veer 1993). Les Britanniques ont ainsi accumulé des connaissances sur l'Inde à travers une perspective éminemment brahmanique qui accorde ainsi plus d'importance aux castes dans la compréhension de la société indienne, statue les Brahmanes comme étant la caste la plus importante, accorde plus d'importance aux textes védiques et donnant ainsi une impression de l'Inde comme étant statique et figée dans le temps (Veer 1993). L'essentialisation de l'opposition entre hindous et musulmans constitue l'une des contributions orientalistes indéniables et qui perdure encore à ce jour (Carol A. Breckenridge et Veer 1993). Si ces discours étaient tout de même présents avant la période coloniale, la colonisation a favorisé une résonance sans précédent des revendications idéologiques brahmaniques (Veer 1993, 27). Van der Veer stipule entre autres qu'un discours orientaliste prédomine en sciences sociales à l'égard de l'Inde homogénéisant la culture comme étant issue de d'idées et de valeurs immuables et non-historiquement situées, tout particulièrement en ce qui a trait au système des castes et au communalisme hindou-musulman (Veer 1993). Dimitrova (2008) abonde justement en ce sens lorsqu'elle évoque que les stéréotypes d'un hindouisme réfractaire aux droits des femmes constituent une distorsion coloniale issue de la perspective brahmano-centrée de la société indienne.

En somme, les approches postcoloniales permettent de comprendre comment les relations coloniales entre la Grande-Bretagne et la population du sous-continent indien se sont perpétuées et se présentent aujourd'hui sous d'autres formes distinctes dans l'Inde du BJP de Narendra Modi. Des dynamiques identitaires hybrides empreintes d'ambivalence ont ainsi émergé de la période coloniale et font aujourd'hui partie intégrante du discours perpétué par le *hindutva*, et ce, particulièrement à l'égard de l'Autre. La posture des femmes comme étant subalternes sous le Raj britannique apporte également des réflexions importantes au sujet de la place qu'elles occupent aujourd'hui au sein des organisations du Sangh Parivar. Le discours orientaliste propre au contexte spécifiquement indien permet de mieux saisir la prédominance des idéaux brahmaniques et comment ceci est venu exacerber l'appartenance de classe et de caste et les

tensions entre hindous et musulmans, de même qu'une vision d'une Inde homogène et figée dans le temps.

2.2 Politique du conflit

Dans ce mémoire, j'appréhende le mouvement nationaliste hindou du point de vue de l'action collective, et, plus précisément, de la politique du conflit (*contentious politics*):

Contentious politics occurs when ordinary people – often in alliance with more influential citizens and with changes in public mood – join forces in confrontation with elites, authorities, and opponents. Such confrontations go back to the dawn of history. (...) Contentious politics is triggered when changing political opportunities and constraints create incentives to take action for actors who lack resources on their own. People contend through known repertoires of contention and expand them by creating innovations at their margins. When backed by well-structured social networks and galvanized by culturally resonant, action-oriented symbols, contentious politics leads to sustained interaction with opponents – to social movements. (Tarrow 2011a, 6).

La politique dite du « conflit » survient ainsi lorsqu'une population émet des revendications par rapport à une autre qui, si elles étaient réalisées, viendrait ainsi affecter les intérêts de cette autre population (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996, 17). Il y a donc politique du conflit lorsque les demandes politiques d'un groupe d'acteurs entrent en contradiction ou en opposition avec celles émises par un autre ensemble. C'est précisément le cas des organisations du Sangh qui revendiquent une nation hindoue, venant ainsi ébranler les fondations séculières de l'État indien au détriment des autres communautés religieuses (Tarrow 2011b).

Le conflit se matérialise à travers des revendications qui sont tributaires de la mobilisation, soit de la capacité à réaliser des interactions collectives (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996, 17). La politique du conflit est un vaste terme qui englobe autant les politiques dites institutionnelles, que les révolutions, ou les mouvements sociaux et est donc un cadre de compréhension général permettant de comprendre l'action collective (Tarrow 2011a). L'action collective devient une politique du conflit lorsque les gens dit « ordinaires » manquent d'accès aux institutions représentatives et agissent au nom de revendications nouvelles ou non répandues (Tarrow 2011a, 7). Effectivement, les premiers adhérents au mouvement nationaliste hindou n'avaient

pas accès aux institutions représentatives durant la période coloniale et leurs revendications n'ont pas non plus été entendues aux abords de l'indépendance et durant l'ère Nehru-Gandhi.

La politique du conflit prend la forme particulière de répertoires, c'est-à-dire des performances, ou des actions, dans lesquelles un groupe d'acteur émet des revendications particulières (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996). Ces répertoires peuvent aller de la création de groupes particuliers, au lobbying, aux campagnes électorales, aux manifestations, etc. Tarrow conçoit en fait les performances comme étant des actions-spectacles permettant au groupe d'acteur de compétitionner pour l'espace public (Tarrow 2011b, 142). L'efficacité instrumentale des répertoires repose considérablement sur la capacité à innover, car la création ou la transformation en de nouveaux répertoires permet de déstabiliser les adversaires (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996). Cela dit, la persistance des répertoires est tout aussi importante, et ce, particulièrement dans les premières étapes des cycles du conflit dans un objectif d'inclusion (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996). Effectivement, les répertoires varient considérablement en fonction du cycle des mouvements, les étapes préliminaires étant généralement consacrées à des répertoires plus classiques dans le but de rallier une majorité de personnes et l'intensification d'un cycle générant de nouvelles opportunités d'innovation (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996).

Les mouvements sociaux sont considérablement affectés par la structure d'opportunité politique (*political opportunity structure*), mais ceux-ci peuvent également, à plus long terme, l'affecter à son tour : autant les organisations politiques et publiques formelles, les groupes alliés ou rivaux, les institutions, viennent contraindre le déploiement des mouvements sociaux, autant, ledit mouvement social peut l'impacter (McAdam, Tarrow, et Tilly 1996, 124).

Dans le présent mémoire, j'appréhende la politique du conflit de manière conversationnelle (*contentious conversation*), c'est-à-dire, historiquement située, culturellement circonscrite, négociée et considérée selon les échanges au sein des multiples partis (Tilly 1998, 508). La vision conversationnelle vise à surpasser les dimensions instrumentaliste et primordialiste de la politique du conflit en prenant en considération les négociations constantes venant construire continuellement les parties prenantes (Tilly 1998). Conformément au néo-institutionnalisme historique, j'accorde ainsi une grande importance à l'histoire pour comprendre les institutions

formelles et informelles du mouvement nationaliste hindou dans la temporalité de mon travail, soit de 2014 à 2019. Je replace ainsi les organisations du Sangh Parivar et leurs revendications dans une vaste chaîne causale de conjonctures critiques, soit d'événements-clés essentiels à la compréhension de la trajectoire du mouvement (Hall et Taylor 1997).

2.2.1 Cadrage et cadres de l'action collective

Les mouvements sociaux procèdent au cadrage de la politique du conflit, c'est-à-dire qu'ils condensent la réalité pour créer un narratif interprétatif (Tarrow 2011b). Tel un cadre à image, ils concentrent l'attention sur les objectifs et idéologies qui se trouvent à l'intérieur du cadre, ces éléments étant articulés par les mouvements politiques et sociaux pour que les adhérents puissent comprendre et donner un sens particulier à l'action collective. Le cadrage, la construction identitaire et la mobilisation émotionnelle constituent les trois composantes qui assurent la solidarité d'un mouvement social (Tarrow 2011b).

Plus spécifiquement, le concept central de mon analyse est celui des cadres de l'action collective. En se basant sur les travaux de Goffman sur le cadrage (Goffman 1974), Benford et Snow définissent plus spécifiquement les cadres de l'action collective comme étant une catégorie particulière de la compréhension cognitive (Tarrow 2011b, 144) : « [...] collective action frames are action-oriented sets of beliefs and meanings that inspire and legitimate the activities and campaigns of a social movement organization (SMO). » (Benford et Snow 2000, 614). Les cadres de l'action collective sont le produit du cadrage de la politique du conflit :

Collective action frames are the resultant products of framing activity within the social movement arena. They are relatively coherent sets of action-oriented beliefs and meanings that legitimize and inspire social movement campaigns and activities. Like everyday interpretive frames, collective action frames focus attention, articulate, and elaborate the elements within the frame, and often transform the meanings associated with the objects of attention (Snow, Vliegenthart, et Ketelaars 2018, 395).

Les cadres de l'action collective résultent du processus de cadrage et servent non seulement à mettre l'accent sur une certaine réalité, mais aussi à en déterminer ses modes d'attribution et d'articulation (Hunt, Benford, et Snow 1994, 190). Les activités de cadrage de l'ensemble des

mouvements sociaux suscitent également une forme de construction identitaire (Hunt, Benford, et Snow 1994).

Les cadres de l'action collective comprennent deux dimensions. La première représente les opérations essentielles de cadrage (*core framing tasks*)³¹ et concernent leur fonction, orientée vers l'action (Benford, Snow, et Plouchard 2012, 225). Ce volet comprend le cadrage de diagnostic (*diagnostic framing*), soit la situation problématique à changer, le cadrage de pronostic (*prognostic framing*), soit l'articulation de la solution permettant de remédier à ladite problématique, et le cadrage motivationnel (*motivational framing*), soit la logique particulière permettant l'appel à l'action (Benford et Snow 2000; Snow, Vliegthart, et Ketelaars 2018). La seconde dimension représente les « processus interactifs et discursifs qui ont trait à ces opérations essentielles de cadrage et qui engendrent ainsi des cadres de l'action collective » (Benford, Snow, et Plouchard 2012, 225). Ce volet comprend les processus discursifs (*discursive processes*), soient tous les processus relatifs au discours des acteurs collectifs, les processus stratégiques (*strategic processes*), soient les processus mobilisés dans un but de satisfaire un objectif bien particulier, et les processus conflictuels (*contested processes*), la construction des processus en fonction des différents points de vue disputés des acteurs collectifs (Benford et Snow 2000; Snow, Vliegthart, et Ketelaars 2018).

Par ailleurs, lorsque la portée des cadres de l'action collective va au-delà des intérêts d'un groupe particulier ou encore de problèmes spécifiques, ceux-ci peuvent être compris comme étant des cadres cardinaux (*master frames*) (Benford et Snow 2000). Ainsi, plus les cadres sont inclusifs et flexibles, plus ils sont enclins à représenter des cadres cardinaux appelés à donner un sens à l'action collective à un auditoire plus diversifié (Benford et Snow 2000). Ces concepts en sont les principaux s'inscrivant dans l'architecture conceptuelle de la perspective du cadrage (Snow, Vliegthart, et Ketelaars 2018).

³¹ L'article de Benford et Snow, *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*, paru en 2000 dans l'*Annual Review of Sociology* a intégralement été traduit par Nathalie Miriam Plouchard (Benford, Snow, et Plouchard 2012). Dans le présent travail, j'utilise donc la traduction française de Nathalie Miriam des concepts des cadres de l'action collective tels que théorisés par Benford et Snow.

Dans le présent travail, je m'intéresse particulièrement aux sens qu'attribue le Sangh à l'action collective et aux cadres qu'elle met de l'avant pour solliciter l'adhésion et la participation des femmes au mouvement.

2.2.2 Alignement de cadres

Les alignements de cadres consistent en des processus de cadrage stratégiques, développés de manière délibérée, utilitaire et dans le but de parvenir à un objectif précis (Benford et Snow 2000, 624). Les mouvements sociaux font ainsi affaire aux processus d'alignement de cadres pour que les revendications se traduisent en une réelle participation des adhérents : « By frame alignment, we refer to the linkage of individual and SMO interpretative orientations, such that some set of individual interests, values and beliefs and SMO activities, goals, and ideology are congruent and complementary. » (Snow et al. 1986, 464).

Benford et Snow identifient quatre différents processus d'alignement de cadres : le rapprochement de cadres (*frame bridging*), l'amplification de cadre (*frame amplification*), l'extension de cadre (*frame extension*) et la transformation de cadre (*frame transformation*) (Benford et Snow 2000; Snow et al. 1986). Le rapprochement de cadre consiste en la liaison de deux ou plusieurs cadres idéologiquement congruents, mais qui se distinguent tout de même sur un ou plusieurs aspects, tandis que l'amplification de cadre consiste en l'exacerbation de certains événements, valeurs ou croyances afin de raviver la mobilisation et la participation. L'extension de cadre consiste en l'élargissement du cadre et de ses premiers intérêts en des intérêts qui sont susceptibles de susciter de nouvelles adhésions. Finalement, la transformation de cadre vise à changer d'anciennes compréhensions pour en générer de nouvelles.

Si les cadres de l'action collective peuvent perdurer à travers le temps, ceux-ci peuvent aussi se transformer à travers ces procédés stratégiques d'alignement de cadres. En fait, ces processus de cadrage peuvent être régulièrement contestés et renégociés à travers le temps. En concentrant mon analyse sur les cadres de l'action collective des organisations féminines du *hindutva*, je m'intéresse aussi aux alignements de cadres potentiels en fonction de la structure d'opportunité politique en place de 2014 à 2019.

2.3 Nationalisme religieux et nation

Les cadres de l'action collective visent à construire des significations pour les personnes adhérant à certains mouvements sociaux. Il serait toutefois imprécis de qualifier le mouvement nationaliste hindou comme étant un « mouvement social ». Certains qualifient le mouvement nationaliste hindou de fondamentalisme religieux (Ozzano 2009; Basu 2012; Hawley 1994) ou de nationalisme culturel (Hansen 1996; 1994; Berglund 2011; Banerjee 2005a). Christophe Jaffrelot qualifie plutôt ce mouvement de nationalisme ethnoreligieux pour la valorisation davantage historico-culturelle plutôt que spirituelle ou rituelle par ses adeptes (Jaffrelot 2019, 29). Cela dit, je le qualifie ici plutôt de mouvement nationaliste religieux, conformément à la définition de Juergensmeyer (1993). Effectivement, le nationalisme religieux est plus précis pour désigner la réalité du mouvement nationaliste hindou pour les intérêts à la fois politiques, mais aussi *religieux*, que les militant-es du *hindutva* ont en adhérant aux organisations du Sangh Parivar (Juergensmeyer 1993).

Une définition anthropologique de la nation hindoue permet ici de surpasser une conception strictement statocentrée. Les nationalistes hindous envisagent un *Hindu Rashtra*, une nation hindoue, qui, selon Benedict Anderson, est une « une communauté politique imaginaire, et imaginée, comme intrinsèquement limitée et souveraine. » (Anderson 1993, 19). Les multiples organisations du *Sangh Parivar* font office de gardiennes de la « communauté imaginée » du *hindutva* (Anderson 1993). Effectivement, la « camaraderie horizontale » s'articule dans le caractère grandement inclusif du *hindutva* à l'égard de tous les hindous et ce, sans distinction de caste, de provenance régionale ou de statut socio-économique (Anderson 1993). Ses frontières identitaires sont néanmoins limitées (Anderson 1993), en ce sens que l'unité d'un corps social et politique hindou se construit pour résister à l'Autre qui, s'il y a déjà pris la forme de l'Occident ou du chrétien, s'incarne aujourd'hui majoritairement par le Musulman (Jaffrelot 2019, 191). La communauté politique est aussi souveraine (Anderson 1993), car elle défend l'instauration de la nation hindoue, le *Hindu Rashtra*, sur un futur État incarné par la Mère Inde, *Bharat Mata* (Kovacs 2004).

2.4 Analyse de cadrage

L'analyse de cadrage constitue la méthodologie empruntée pour extraire les cadres de l'action collective. Semetko et Valkenburg considèrent qu'il existe deux méthodes pour l'analyse de cadrage dans les médias: la méthode inductive et la méthode déductive³² (Semetko et Valkenburg 2000). L'approche préconisée dans mon processus de recherche est plutôt l'approche abductive, qui implique un aller-retour constant entre la théorie et l'observation empirique (Coman et al. 2016). Cette approche permet d'emprunter certains éléments de la littérature et du terrain, représenté ici par mon corpus médiatique, pour répondre à ma question de recherche. Bien que la méthodologie de recherche soit essentiellement qualitative, un volet quantitatif permet d'abord de saisir la prévalence des cadres dans le corpus médiatique de même que certaines tendances générales. L'analyse quantitative permet de tirer des conclusions claires (Geddes 2003) pouvant être approfondies grâce à une analyse qualitative plus fine. J'explique ici les détails de mon analyse de cadrage : de la sélection du corpus médiatique à l'analyse des cadres à travers une grille de codage binaire, j'explique en détail l'ensemble des étapes m'ayant permis d'extraire les données ayant constitué la matière analytique de ce travail. Finalement, j'aborde les limites de ma méthodologie dans le but de saisir la modeste portée des données récoltées.

2.4.1 Constitution de l'échantillon de recherche

L'échantillon de recherche est représenté par un corpus médiatique issu des cinq quotidiens indiens de langue anglaise les plus populaires : *The Times of India*, *The Hindu English*, *The Economic Times*, *Mumbai Mirror* et *The Indian Express* (Media Research Users Council India 2019). Ces médias traditionnels grand public indiens de langue anglaise constituent l'espace médiatique qui agit à titre de source de données primaires.

J'ai procédé à la constitution de l'échantillon en deux temps. D'abord, j'ai procédé à une recherche par mots-clés pour répertorier les articles qui comprenaient la mention textuelle des

³² La méthode inductive permet d'appréhender la réalité étudiée avec des préconceptions très peu définies des cadres, tandis que la méthode déductive implique la prédétermination des cadres afin d'en analyser leur occurrence (Semetko et Valkenburg 2000, 94-95).

organisations. J'ai ainsi entré le nom exact des deux actrices³³ à tour de rôle dans la barre de recherche des sites web des cinq quotidiens, soit « Rashtra Sevika Samiti » et « Durga Vahini ». Cette première étape m'a permis de recenser un total de 155 articles qui respectaient ma temporalité du 18 mai 2014 au 25 mai 2019, marquée par le premier mandat de Narendra Modi. La seconde étape de constitution de l'échantillon visait à sélectionner spécifiquement les articles permettant de refléter des cadres de l'action collective mobilisés par les organisations. Ainsi, les articles sélectionnés pour le corpus final devaient comprendre au moins un élément parmi les suivants : une citation directe des actrices, une citation indirecte rapportée par la personne journaliste ou par leur contrepartie masculine, la couverture médiatique d'actions réalisées par les actrices ou encore des images ou éléments symboliques mobilisés par les actrices. Les éléments suivants visent à comprendre l'action collective du point de vue des actrices elles-mêmes, conformément à l'épistémologie féministe du positionnement qui sera discutée à la fin du présent chapitre. La couverture médiatique des actions fait partie des éléments considérés, car les actions entreprises par les adhérents sont tout aussi importantes que leurs pratiques discursives dans le cadrage des mouvements sociaux (McAdam 1996). Les images et éléments symboliques ont été conservés considérant le vaste répertoire d'images et de symboles utilisés par les organisations féminines du *hindutva* pour faire valoir les qualités de la femme (Sethi 2002, 1550). Ceci vient enrichir ma compréhension des cadres de l'action collective que ces actrices mobilisent, car les éléments visuels, comme les éléments textuels, constituent des éléments importants dans le cadrage (Matthes 2009). Je tiens toutefois à spécifier que les éléments visuels des articles, en l'occurrence, les photos n'ont pas été codés, puisqu'ils représentent davantage la représentation faite par la personne journaliste et ne sont pas forcément cohérents ou représentatifs du contenu de l'article.

Ainsi, les textes d'opinion, les éditoriaux, les chroniques et les lettres ouvertes ont été écartés du corpus médiatique (Labelle 2018), sauf s'ils comportaient au moins un des éléments mentionnés plus haut (citation directe ou indirecte, couverture médiatique des actions, ou image et symbole). Les articles qui faisaient des mentions simples et uniques des actrices ont donc été éliminés, sauf

³³ Le terme « actrice » est utilisé dans le texte pour faire référence aux deux organisations féminines faisant l'objet du présent travail et ce, pour alléger le texte.

si, encore une fois, ils comprenaient un ou plusieurs de ces éléments. Les nombreux articles qui traitaient du documentaire *The World Before Her*³⁴ (Pahuja 2012) ont également été éliminés du corpus final pour le peu de valeur analytique qu'ils comprenaient. Effectivement, les articles qui traitaient de *The World Before Her* portaient davantage sur les caractéristiques du documentaire et n'étaient donc pas intéressants pour comprendre les cadres d'action collective de la Vahini. Dans un autre ordre d'idées, il est arrivé à quelques reprises que certains articles assuraient la couverture médiatique d'un même événement. Dans ces situations, les articles ont été conservés³⁵.

Figure 2. – Répartition de l'échantillon de recherche en fonction des quotidiens sélectionnés (N = 59)



L'échantillon de recherche final est donc un corpus médiatique composé de 59 articles provenant de quatre parmi les cinq quotidiens *mainstream* de langue anglaise initialement sélectionnés,

³⁴ Plus d'une dizaine d'articles initialement recensés portaient sur le documentaire *The World Before Her*, car son lancement officiel a été réalisé en Inde en 2014, ce film étant d'abord sorti au Canada en 2012. Ce documentaire fait un portrait de militantes d'un camp d'entraînement de la *Durga Vahini* en comparaison avec des participantes du concours de beauté Miss India.

³⁵ Les articles portant sur un même événement ont été conservés, d'abord parce qu'ils permettent de donner de plus amples informations sur ce sujet, mais aussi pour l'importance qu'ils revêtent dans l'actualité. C'est entre autres le cas, par exemple, des 3 articles qui portent la campagne contre le *love jihad* menée au Himachal Pradesh en 2015 (qui sera expliquée plus en détails dans la section suivant sur les résultats).

soient *The Times of India*, *The Hindu English*, *The Economic Times* et *The Indian Express*³⁶ (voir figure 2). Ceci s'explique par le fait qu'aucun des articles recensés provenant du *Mumbai Mirror* ne respectait mes critères et ils ont ainsi dû être exclus de l'échantillon de recherche final.

2.4.2 Construction de la matrice de cadrage

Tel que mentionné précédemment, mon travail dirigé constitue une recherche exploratoire, car, à ce jour et à ma connaissance, aucune étude n'a pour le moment abordé les organisations féminines du *hindutva* selon l'angle de l'action collective et en utilisant une analyse de cadrage. Je ne pouvais pas exclusivement adopter une posture déductive comme il se fait majoritairement en recherche sur le cadrage (Van Gorp 2010), car la littérature existante ne permet pas de reposer sur des cadres préexistants pour en déterminer leur prévalence empirique dans l'échantillon de recherche. J'ai donc ainsi constitué ma propre matrice de cadrage (*frame matrix*) (Van Gorp 2010) selon une posture abductive : les vas-et-viens entre la littérature et l'échantillon de recherche ont permis de constituer un ensemble de cadres (*frame package*) (Van Gorp 2010).

J'ai consulté les travaux qui apportent une analyse de genre aux organisations féminines (Rashtra Sevika Samiti, Sadhvi Shakti Parishad, Durga Vahini, Mahila Aghadi, Mahila Morcha) et masculines (RSS, VHP, Bajrang Dal) du Sangh Parivar (Banerjee 2006; 2005a; Kovacs 2004; Sen 2016; 2019; Sehgal 2007; Sethi 2002; Banerjee 2003; Roy 2006; C. Gupta 2018; Dyahadroy 2009; Kinnvall 2019; Hansen 1994; 1996). J'ai aussi consulté les quelques travaux qui se trouvent à l'intersection entre le cadrage et le nationalisme hindou, soient ceux portant sur le BJP (Ghai Bajaj 2017; Ghai 2010) et sur la Samiti (Sehgal 2012). Les lectures successives du corpus médiatique ont permis de supporter et de documenter les résultats provisoires relatifs à la construction de la matrice de cadrage (Van Gorp 2010).

La matrice de cadrage a été élaborée à la jonction entre le genre, le nationalisme et les mouvements sociaux. Si certaines autrices mettent l'accent sur la prévalence d'un discours majoritaire par les organisations féminines du *hindutva* (Sehgal 2007; 2012), mon analyse repose

³⁶ Voir l'Annexe pour la grille des articles du corpus médiatique.

plutôt sur la prémisse selon laquelle il existe différentes postures de genre socialement construites au sein d'une même société (Sethi 2002). Cette diversité de discours s'explique par l'intersection du genre avec l'ensemble des axes de différences, comme la race, la classe, l'ethnicité, la religion, la caste, etc., ce qui génère différentes réalités pouvant être illustrées à travers plusieurs discours et pratiques (Sethi 2002, 1545). J'ai ainsi plutôt opté pour la considération de cette diversité en identifiant plus d'un ensemble de cadres où le genre était mobilisé en matière d'action collective.

La matrice de cadrage a été élaborée au niveau culturel pour le potentiel de définition de la réalité que ces cadres peuvent constituer chez les acteurs collectifs : « [...] culturally embedded frames form universally understood codes that implicitly influence the receiver's message interpretation, which lends meaning, coherence, and ready explanations for complex issues. » (Van Gorp 2010, 87-88). Effectivement, les acteurs collectifs peuvent mobiliser et conceptualiser des notions culturelles de manière à identifier une problématique distincte, une solution, ou encore un appel à l'action et ainsi constituer des cadres d'action collective pour ainsi dire (Benford et Snow 2000; Snow, Vliegenthart, et Ketelaars 2018). La matrice de cadrage de mon analyse repose sur les notions culturelles mobilisées par les organisations féminines du *hindutva* ayant une signification symbolique, tels que les stéréotypes, les valeurs, les archétypes, les mythes et les narratifs (Van Gorp 2010, 85).

La matrice de cadrage constituée, je me suis assurée que les cadres étaient non seulement mutuellement exclusifs, mais qu'ils respectaient aussi les critères d'évaluation de Van Gorp: la description des cadres est assez large et leurs degrés d'abstraction sont similaires et applicables à d'autres enjeux (Van Gorp 2010, 97). L'ensemble de ce processus m'a ainsi permis de définir trois cadres de l'action collective mobilisés par les organisations féminines du *hindutva* : la mère, la guerrière et la victime. Les caractéristiques propres à ces trois cadres sont détaillées dans le prochain chapitre.

2.4.3 Codage

L'objectif du codage de ma recherche était de saisir la prévalence des trois cadres féminins de l'action collective dans le corpus médiatique, de les mettre en contexte et de les analyser. J'y suis parvenue à travers une analyse d'abord quantitative et une analyse qualitative subséquente.

Une grille de codage³⁷ utilisant la stratégie de codage binaire m'a permis de déterminer la prévalence des cadres du corpus médiatique (Semetko et Valkenburg 2000; Van Gorp 2010). Une série de quinze questions simples pouvant être répondues par oui (1) ou par non (0) a ainsi été élaborée afin de saisir l'idée générale exprimée par chacun des cadres prédéterminés (Van Gorp 2010). Chacune des questions visait à saisir l'existence de l'un des trois cadres : la mère, la victime ou la guerrière. Ainsi, un cadre était considéré comme présent si au moins une des questions lui étant associée avait été répondue par « oui ». Il fallait aussi que la participation des femmes du *hindutva* soit en cause pour que le cadre féminin soit considéré comme présent. Évidemment, plus d'un cadre pouvait être présent au sein d'un même article. Cette méthode permet d'identifier plus d'un cadre au sein d'un même article. Par contre, lorsque les deux actrices étaient présentes au sein du même article, les cadres étaient traités de manière distincte³⁸. Par ailleurs, un cadre était aussi considéré comme présent s'il était mobilisé par les organisations féminines elles-mêmes, leur contrepartie masculine, ou même par les paroles de la journaliste.

Si le volet quantitatif préalablement énoncé m'a permis de saisir la prévalence des cadres dans le corpus de même que l'élaboration de certaines tendances, le contenu de la recherche a été analysé de manière qualitative pour prendre en considération le contexte d'énonciation. Pour ce faire, j'ai analysé manuellement les passages des articles qui représentaient les citations directes ou indirectes, la couverture médiatique des faits, ou encore le symbolisme des actrices. Les analyses quantitatives et qualitatives ont été réalisées avec une grille Excel.

³⁷ Voir la grille de codage en Annexe.

³⁸ Il est à noter que cette situation ne s'est produite qu'à une seule reprise sur l'ensemble des 59 articles.

2.4.4 Limites de la méthodologie

Même si la méthodologie utilisée ne permet pas de recenser et d'analyser de manière exhaustive les cadres de l'action collective des organisations féminines du *hindutva* de la société civile, elle permet tout de même une appréciation générale de la situation. Une analyse plus exhaustive aurait non seulement compris les nombreuses publications médiatiques en hindi ou dans d'autres langues régionales (Media Research Users Council India 2019), mais aussi d'autres sources premières, telles que les manifestes ou les brochures des organisations, par exemple. Dans un contexte où l'accès aux sources premières est restreint à distance, marqué aussi par la pandémie et de fait, et que je ne maîtrise aucune langue locale, le corpus ciblé m'apparaît limité, mais réaliste dans le cadre d'un mémoire.

Par ailleurs, même si ma recherche ne constitue pas une analyse de contenu médiatique et ne vise donc pas à refléter les biais idéologiques et politiques des médias, il s'avère important de les considérer du moins partiellement dans mes travaux. La base de données Media Bias/Fact Check ³⁹ permet de reconnaître les biais politiques des quotidiens indiens de langue anglaise sélectionnés. On constate ainsi un relatif équilibre dans les sources sélectionnées : si un quotidien est de centre-droite, deux sont de centre-gauche, tandis qu'un quotidien est l'un des moins biaisés (« Media Bias/Fact Check - The Most Comprehensive Media Bias Resource » s. d.):

Tableau 1. – Biais politiques des quotidiens mainstream indien de langue anglaise

Quotidien sélectionné	Biais politique
<i>The Times of India</i>	Centre-droit
<i>The Hindu English</i>	Centre-gauche
<i>The Economic Times</i>	Centre-gauche
<i>The Indian Express</i>	L'un des moins biaisés ⁴⁰

³⁹ J'ai choisi Media Bias/Fact Check, car il s'agit d'une des ressources les plus complètes en matière de partialité des médias sur Internet (« Media Bias/Fact Check - The Most Comprehensive Media Bias Resource » s. d.) et que cette base comprenait des données pour les quatre quotidiens sélectionnés.

⁴⁰ Traduction libre de « least biased » en anglais.

Par ailleurs, je suis consciente que les journalistes font également partie du processus de construction de sens et contribuent ainsi à leur manière au processus de cadrage. Le cadrage s'opère non seulement par les mouvements sociaux, mais aussi par les médias, diverses autres sources d'information et l'État (Tarrow 2011b, 144). Dans la foulée des mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya, la diffusion d'images sur les ondes télévisées a permis de diffuser la légitimisation de la violence, la télévision étant devenue à son tour une génératrice de l'action collective (Tarrow 2011b, 148). Par ailleurs, les journalistes apportent leur propre subjectivité ne peuvent raconter les histoires de manière effective sans ordonner les éléments de telle sorte à créer un sens pour les lecteurs (Van Gorp 2010, 84). Le plus souvent, le cadrage d'histoire par les journalistes dans les sociétés capitalistes s'opère dans le but spécifique de vente et de consommation des médias (Tarrow 2011b). Si plusieurs travaux portent sur le processus de cadrage tel que construit par les médias (Semetko et Valkenburg 2000; Van Gorp 2010), mon analyse vise plutôt à mettre l'accent sur l'élaboration des cadres construits par les actrices collectives.

2.5 Épistémologie

Mon épistémologie s'inscrit dans la théorie féministe du positionnement (*standpoint theory*) qui reconnaît les femmes, leurs voix et leurs expériences comme sources de savoir (Bracke, Puig de la Bellacasa, et Clair 2013). La théorie féministe du positionnement reconnaît aussi la multiplicité des positionnements et l'interrelation de savoirs engendrés dans différents contextes d'oppression et de lutte (Bracke, Puig de la Bellacasa, et Clair 2013, 53). J'accepte la prémisse selon laquelle les savoirs sont plutôt situés en fonction des pratiques sociales, et non pas uniquement en fonction du positionnement social⁴¹ (Stoetzler et Yuval-Davis 2002). Je reconnais aussi l'importance de l'imagination située (*situated imagination*) dans la construction des savoirs:

⁴¹ Je suis d'avis que la reconnaissance des savoirs situés en fonction des expériences sociales permet d'envisager l'existence d'une diversité d'expériences et de savoirs liés à un même positionnement social et que ce positionnement est un processus et non pas un héritage fixe et immuable. Cette posture s'oppose à celle du point de vue féministe (*feminist viewpoint*) qui considère que les femmes possèdent toutes une vision similaire du monde de par leur identité de femme (Stoetzler et Yuval-Davis 2002).

l'expérience sensorielle perçue à travers l'imaginaire produit des connaissances devant être prises en considération au même titre que les pratiques sociales (Stoetzler et Yuval-Davis 2002). Cette reconnaissance de l'imagination vient aussi rejoindre la conception de l'identité nationale de Benedict Anderson (Anderson 1993).

Mon analyse se concentre sur les cadres de l'action collective mobilisés uniquement par les organisations féminines du *hindutva*. Je veux ainsi accorder aux femmes de la droite religieuse hindoue une place centrale dans mon étude du nationalisme hindou et des dynamiques de genre imbriquées. Mon travail de recherche se concentre sur les organisations féminines du *hindutva*, mais ne prend pas véritablement en compte les voix dissonantes (Menon 2010), ni les expériences individuelles des femmes. L'étude des femmes du *hindutva* en tant que *groupe* et non pas en tant qu'*individues* n'est pas en soi incompatible avec la théorie du positionnement: « Standpoint theory as a dialogical epistemology leaves the conceptual tension between 'group' and 'individual' unresolved. » (Stoetzler et Yuval-Davis 2002, 318). Par ailleurs, mon analyse est intersectionnelle, car elle prend en compte les divers rapports d'oppression auxquels les femmes du *hindutva* peuvent être soumises et qui déterminent leur positionnement bien particulier (Crenshaw 1989). Mes travaux prennent surtout en considération le positionnement relatif à l'appartenance religieuse, ainsi qu'à l'identité de caste et de classe, dans les rapports d'oppression des femmes indiennes.

Cette épistémologie féministe du positionnement est aussi vraie pour mon objet d'étude que pour ma posture personnelle en tant que chercheuse. Au niveau de ma posture épistémologique personnelle, je reconnais le rôle prépondérant que mes pratiques sociales ont sur ma conception de la réalité étudiée. Étant malgré tout bien extérieure aux réalités vécues par les femmes du *hindutva*, je considère tout de même mon positionnement comme étant valide et pertinent dans une perspective de construction des savoirs.

Le cadre conceptuel ainsi construit puise dans deux champs de la littérature bien distincts, soit celui des études postcoloniales et de la politique du conflit. La littérature postcoloniale est à mon sens nécessaire pour saisir les origines de la construction identitaire du mouvement nationaliste hindou qui remontent à la période coloniale. L'orientalisme et la perpétuité d'un discours anti-musulman, l'hybridité des dynamiques identitaires empreintes d'ambivalence, et la posture des femmes comme étant subalternes sous le Raj britannique ont ainsi émergé de la période coloniale et font encore aujourd'hui partie intégrante du discours du *hindutva*. La littérature sur la politique du conflit apporte un riche éventail de concepts de l'action collective et des mouvements sociaux, parmi lesquels figure le concept central de mon analyse, soit les cadres de l'action collective. Une précision est toutefois nécessaire, car le mouvement nationaliste hindou est un nationalisme religieux et non pas un mouvement social, dont l'objectif est l'établissement de la communauté imaginaire et imaginée de la nation hindoue. L'analyse de cadrage a été choisie comme méthodologie de recherche afin d'extraire les cadres de l'action collective de l'échantillon de recherche, dont les différentes étapes ont été décrites plus haut. Finalement, l'épistémologie féministe du positionnement permet de mettre les femmes au centre de l'analyse de cadrage.

Chapitre 3 – Étude de cas sur l’action collective des organisations féminines du *hindutva*

Si les chapitres 1 et 2 ont respectivement permis de situer la militance des femmes du *hindutva* et les orientations théoriques et méthodologiques empruntées pour l’analyser, le présent chapitre vise à donner plus de détails sur l’étude de cas du présent mémoire.

J’explique d’abord les caractéristiques propres au travail exploratoire représenté par mon étude de cas. Je me penche ensuite plus précisément sur les organisations féminines sélectionnées pour mon analyse, soit la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini, les ailes féminines qui relèvent respectivement du RSS et de la VHP⁴². Finalement, j’aborde en détail les caractéristiques propres à ma matrice de cadrage. La dernière partie de ce chapitre présente l’ensemble des résultats issus de l’analyse médiatique.

3.1 L’étude de cas

Le grand avantage de l’étude de cas réside en l’analyse détaillée d’un seul phénomène de manière approfondie contribuant ainsi indirectement à l’élaboration de théories (*theory building*) (Lijphart 1971). Ce genre de recherche permet l’accumulation graduelle de connaissances théoriques dans un objectif de construction lente et constante des paradigmes et des approches théoriques (Geddes 2003). Comme très peu de travaux actuels portent sur les femmes du *hindutva* selon la perspective de l’action collective, l’étude de cas est particulièrement adaptée pour le présent mémoire.

L’étude de cas consiste en l’analyse de personnes, d’événements, de décisions, de projets, de politiques, d’institutions ou d’autres systèmes qui sont étudiés de façon holistique par une ou plusieurs méthodes (Thomas 2011, 513). Le *sujet* de mon étude de cas représente les cadres de

⁴² Même si la Durga Vahini est techniquement l’équivalent féminin du Bajrang Dal (voir Chapitre 1), elle relève davantage du *leadership* du VHP et en constitue son organisation féminine la plus importante. Dans le présent travail, je qualifie donc la Durga Vahini comme étant l’aile féminine du VHP.

l'action collective des organisations féminines du *hindutva*, compris plus largement dans le cadre analytique dans lequel il est perçu et exemplifié, soit l'*objet*, représenté par le mouvement nationaliste hindou (Thomas 2011). L'étude de cas comprend généralement l'analyse d'un faible nombre de cas et d'un nombre important d'observations, ces dernières étant souvent représentées par la variable « *n* » (King, Keohane, et Verba 1994a, 52). Mon étude de cas comprend ici précisément l'analyse de deux cas, soient les cadres de l'action collective mobilisés par deux organisations féminines du *hindutva*: la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini.

L'augmentation de la quantité d'information constitue une façon de remédier à la problématique propre aux méthodes qualitatives d'un trop grand nombre de variables pour un faible nombre de cas (*many variables, small N*⁴³) (King, Keohane, et Verba 1994b; Lijphart 1971). En ce sens, j'ai augmenté la quantité d'information analysée en augmentant le nombre d'observations (*n*) à travers le nombre d'articles faisant partie du corpus médiatique ce qui permet ainsi d'atténuer la problématique du « many variables, small N ».

L'objectif (*purpose*) de mon étude de cas est l'exploration d'un sujet peu étudié tandis que l'approche (*approach*) préconisée est la description (Thomas 2011). Mon étude est descriptive en ce sens qu'elle ne vise pas à valider ou à infirmer une hypothèse et le cadrage constitue ainsi un concept pertinent pour contextualiser et décrire le contenu médiatique (Matthes 2009, 360).

Mon étude de cas prend en compte deux organisations, qui, si elles permettent d'avoir une appréciation générale du militantisme féminin du *hindutva*, sont également comparées entre elles. Giovanni Sartori, tout comme Arend Lijphart d'ailleurs (Lijphart 1971), fait partie des comparatistes qui distinguent la méthode comparative de l'étude de cas et ce, tout en reconnaissant l'apport comparatif de l'étude de cas (Sartori 1994). Même si mon travail considère les deux organisations comme permettant d'avoir une appréciation globale des femmes au sein du *hindutva*, il compare également les cadres de l'action collective de la Samiti avec ceux de la

⁴³ Je suis consciente que Lijphart associait la problématique du « *many variables, small N* » à l'analyse comparative, qu'il distinguait de l'étude de cas. Par contre, la distinction entre ces méthodes est encore largement contestée dans la littérature et plusieurs auteurs reconnaissent que cette problématique est aussi inhérente à l'étude de cas.

Vahini. De par son volet également comparatif, mon étude de cas et mon analyse comparée se complètent ainsi et se renforcent mutuellement (Sartori 1994, 30).

La Samiti et la Vahini ont été sélectionnées pour mon étude de cas parce qu'elles sont les deux organisations féminines du *hindutva* les plus importantes avec l'aile féminine du BJP (Basu 1999; 2012). La prochaine section brosse un portrait sommaire de ces organisations.

3.2 Les organisations féminines du *hindutva*

3.2.1 Rashtra Sevika Samiti

Tel que discuté dans le chapitre 1, c'est avec la fondation de la Samiti en 1936 que les femmes sont admises dans le mouvement nationaliste hindou. En tant qu'aile féminine du RSS, la structure interne de la Samiti est entièrement calquée sur le modèle de sa contrepartie masculine, tout en y étant à la fois subordonnée (Kovacs 2004). Elle est encore aujourd'hui l'organisation féminine du Sangh Parivar la plus influente, car la plupart des femmes en situation d'autorité dans ses diverses filiales doivent recevoir les enseignements et les entraînements de la Samiti avant d'y parvenir (Sehgal 2012).

La Samiti aurait été créée à la suite d'un événement tragique étant survenu dans les années 1930 ou une femme hindoue aurait été violée par des bandits⁴⁴, et ce, devant son mari (Sen 2016; 2019; Sehgal 2007). Ce « mythe fondateur » est encore aujourd'hui raconté par la Samiti afin de faire valoir la nécessité pour les femmes hindoues de se protéger face à l'impuissance masculine (Sen 2016; 2019; Sehgal 2007).

La Samiti se définit comme une organisation de femmes panindienne dont l'objectif est de rétablir le dynamisme du *Hindu Rashtra* à travers la *shakha* (Rashtra Sevika Samiti 2020). Les membres, appelées « sevikas », se réunissent quotidiennement ou hebdomadairement dans la *shakha* pour se prêter à des activités de discussions intellectuelles (*baudhik*) ou encore à de l'entraînement physique (*sharirik*), impliquant des activités allant du yoga à l'entraînement avec des bâtons de

⁴⁴ L'appartenance religieuse de ces bandits n'est toutefois nulle part spécifiée.

bois (lathis). Des camps d'entraînement paramilitaires (*shivirs*) sont aussi tenus annuellement (Sethi 2002; Sehgal 2007; 2012). La Samiti possède également des écoles, des auberges, des bibliothèques, des hôpitaux, des centres d'emploi, des banques, une compagnie de publication, de même que plusieurs autres institutions (Sehgal 2007).

Sur son site officiel, la Samiti évalue aujourd'hui à plus de 55 000 le nombre de *sevikas* actives et la présence de 2700 *shakas* (Rashtra Sevika Samiti 2020). Ces chiffres semblent toutefois changer d'une source à l'autre, car une personne du bureau de la Samiti aurait évalué le nombre de *shakhas* actives en 2016 à 3500 (Verma 2016).

3.2.2 Durga Vahini

La Durga Vahini a été institutionnalisée en tant qu'aile féminine jeunesse du VHP suite au recrutement massif de filles et de femmes dans la foulée de la mobilisation pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya des années 1990 (Sethi 2002; Kovacs 2004). Le nom de l'organisation se traduit littéralement par « armée de Durga » et est nommé après la déesse du même nom. La divinité Durga est principalement connue pour avoir héroïquement massacré le démon-buffle Mahisha (Sethi 2002)⁴⁵. Les membres de la Vahini sont appelées « durgas », marquant ainsi une association directe avec la déesse (Menon 2010).

La Vahini est destinée aux jeunes femmes âgées entre 15 et 35 ans et a comme objectif la protection du *dharma* de la nation (*Rashtra-Dharma*) et de la culture (*Sanskriti*) hindoues (Vishwa Hindu Parishad 2020). Les vertus préconisées par l'organisation sont l'éveil, l'unité et la valeur et les femmes se doivent d'être solides et compétentes physiquement comme mentalement (Vishwa Hindu Parishad 2020). Contrairement à la Samiti qui met l'accent sur la nécessité d'opérer des changements graduels idéologiques au sein de la société hindoue, les activités de la Vahini

⁴⁵ On trouve la représentation de la déesse Durga dans le *Devi Mahatmya*, ce texte ancien hindou en langue sanskrit qui raconte la création de la déesse à travers la *shakti* (principe féminin) des divinités masculines, ces dernières étant dans l'incapacité de détruire le démon Mahisha (Menon 2010, 45). Même si ce texte sacré fait une représentation multifacette de la déesse comme étant indépendante des relations masculines, extrêmement puissante et étant même capable de contrôler sa fertilité et sa sexualité (Kovacs 2004, 378), Anja Kovacs fait la démonstration de l'utilisation de la dimension exclusivement martiale de la déesse par la Durga Vahini, lui permettant ainsi de créer un espace faisant la promotion de la violence.

sont davantage orientées autour d'actions directes (Kovacs 2004, 387). Le service désintéressé (*seva*) est ainsi central dans les activités de la Vahini, qui possède des centres de couture et offre des formations professionnelles et participe également à plusieurs projets de scolarisation, de logement et de santé (Vishwa Hindu Parishad 2020). Cette organisation organise aussi, comme la Samiti, des camps d'entraînement pouvant durer de 2-3 jours à 15-20 jours (Vishwa Hindu Parishad 2020). La Vahini est toutefois beaucoup moins populaire que l'aile féminine du RSS, la responsable nationale de l'organisation évaluant à 25 000 le nombre de membres à temps plein en 2016 (Misra 2016).

La Vahini recrute majoritairement des jeunes femmes issues de basses castes et de familles moins nanties et son discours est axé vers l'urgence de la protection de la nation, adoptant un ton et un contenu martial et où l'importance est accordée à l'entraînement physique (Kovacs 2004; Hansen 1994). La Vahini opère en grande partie dans les bidonvilles et les régions tribales ce qui lui permet de recruter massivement auprès des castes inférieures, et ce, même si les postes d'importance sont occupés par des personnes de haute caste (Sethi 2002, 1549).

3.3 La matrice de cadrage

Si le chapitre 2 a permis d'expliquer les principes méthodologiques ayant guidé ma construction de matrice de cadrage, cette section vise à décrire les trois cadres qui la constituent. La description des trois cadres de l'action collective est réalisée en fonction de leurs tâches essentielles de cadrage (Benford et Snow 2000; Snow, Vliegthart, et Ketelaars 2018): le problème identifié, l'articulation de sa solution et la logique particulière permettant l'appel à l'action. La description des trois cadres est appuyée par la littérature sur le genre et le nationalisme.

3.4.1 Cadre de la mère

Il ne fait aucun doute que le concept de maternité soit central au sein des organisations féminines du *hindutva* (Banerjee 2003; 2005a; 2006; Bannerji 2006; Berglund 2011; Sethi 2002; Sehgal 2012;

Roy 2006; Hansen 1994; Singh 2016). Si les femmes ont commencé à s'impliquer dans le Sangh Parivar en tant que mères et épouses de volontaires du RSS, la Samiti stipule explicitement que les femmes sont d'abord et avant tout des mères dont le rôle est d'assurer la transmission et la préservation des valeurs hindoues (Hansen 1994; Berglund 2011). Cette vision s'inspire davantage de la tradition plus orthodoxe des textes *smṛti* avec la promotion du *pativrata*, soit la femme hindoue dévouée à son mari (voir Chapitre 1).

Le cadrage de diagnostic de ce cadre représente l'érosion de la famille hindoue traditionnelle et la fragmentation de la nation hindoue. Effectivement, même si les hindous représentent encore aujourd'hui 79,8%⁴⁶ de la population de l'Inde (Office of the Registrar General & Census Commissioner, India 2011), le *hindutva* s'est construit un « complexe d'infériorité majoritaire » (Jaffrelot 2019) par rapport aux musulmans. La peur de se faire démographiquement surpasser par les musulmans couplés de l'érosion du système familial hindou traditionnel (Hansen 1994) constituent ainsi les problématiques principales de ce cadre.

Pour remédier à ces enjeux, le cadre de la mère sous-tend un devoir d'une double nature pour les femmes du *hindutva*: la reproduction d'une part biologique, mais également culturelle de la nation hindoue (Yuval-Davis 1997). D'abord, les femmes ont le devoir biologique d'assurer une progéniture, et ce, strictement à travers une union hindoue afin de préserver la pureté de la nation (Banerjee 2006). Elles se voient ainsi confier l'entière responsabilité des affaires familiales (Hansen 1994), mais aussi de la reproduction culturelle de la nation hindoue en procédant à la transmission des valeurs et des mœurs au sein du foyer, mais également dans la sphère publique au sein d'organisations du *Sangh*. La désignation féminine de la nation hindoue comme étant *Bharat Mata*, la Mère Inde, est un exemple de la personnification des femmes comme étant les frontières identitaires de la communauté imaginée (Anderson 1993; Yuval-Davis 1997).

⁴⁶ Ces statistiques sont issues du dernier recensement fédéral indien de 2011. Le recensement en Inde a lieu à tous les 10 ans.

3.4.2 Cadre de la victime

Le cadrage de la femme en tant que victime identifie une problématique triple: la vulnérabilité des femmes hindoues, couplées de l'impuissance de leurs coreligionnaires masculins et d'un « Autre » (voir ici le musulman) hypermasculinisé et hypersexualisé (Sen 2016; 2019; Sehgal 2007; 2009; Roy 2006; Kinnvall 2019; Hansen 1996). Ce narratif est récurrent au sein des projets nationalistes et représente les femmes de la collectivité hégémonique comme étant vulnérables, isolées, et potentiellement enclines à développer des relations sexuelles avec l'Autre de la communauté racialisée (Yuval-Davis 1997, 51). Si les hommes de la communauté hégémonique conçoivent l'Autre comme étant inférieur et non civilisé, ils le craignent et l'envient à la fois, ce qui donne souvent lieu à un narratif d'hypermasculinisation et d'hypersexualisation de cet Autre pouvant aller jusqu'à le dépeindre comme un violeur (Yuval-Davis 1997, 51) : « It is structured around the common stereotype of the male stranger harassing, threatening or actually raping 'our women', whose honour had to be defended. » (Yuval-Davis 1997, 51).

Ce cadre se retrouve aux origines mêmes de l'implication des femmes du Sangh Parivar avec l'histoire du « mythe fondateur » de la Samiti et qui est régulièrement raconté pour faire valoir la notion du *swasrankshanam nari* (l'idée selon laquelle la femme doit se protéger): la femme hindoue doit ainsi se protéger à travers l'acquisition de force physique ou encore la militarisation (Sen 2016; 2019; Sehgal 2007).

3.4.3 Cadre de la guerrière

Le cadrage de la femme en tant que guerrière s'exprime au sein des volets paramilitaires des organisations féminines dans la valorisation des prouesses martiales et l'acquisition de la force physique (Banerjee 2003; 2005a; 2006; Kovacs 2004; Sen 2019; 2016; Berglund 2011; Sethi 2002; Hansen 1996). Cette vision s'ancre davantage dans la tradition du shaktisme où les femmes constituent une représentation de la déesse (voir chapitre 1).

Yuval-Davis mentionne qu'en période de crise nationale ou de guerre, les armées modernes constituent un endroit de camaraderie nationale et de patriotisme pouvant dépasser les

différences de classe, de région, d'origine, et parfois d'âge et de genre (Yuval-Davis 1997, 97). Les volets paramilitaires des organisations féminines du *hindutva* constituent ainsi une armée moderne en ce sens où les femmes y sont incluses considérant la situation de crise nationale ou de guerre à laquelle fait face la nation hindoue. Effectivement, la participation directe ou indirecte des femmes dans les violences du *hindutva* s'exacerbe lors d'épisodes où le Sangh perpétue un discours de « crise » de la nation. Les mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya (1992), les émeutes au Bijnor (entre 1990 et 1993), à Bombay (décembre 1992 et janvier 1993), et au Gujarat (2002) sont quelques exemples où ce discours de crise nationale était perpétué par le Sangh (Kovacs 2004; Berglund 2011). Le cadrage de diagnostic du cadre de la femme guerrière est donc représenté par un discours de crise nationale et les femmes sont encouragées à y remédier à travers des activités martiales.

3.4 Présentation des résultats

Cette section présente l'ensemble des résultats issus de l'analyse médiatique. Dans un premier temps, j'analyse en détail la composition des cadres de l'action collective au sein des articles de l'échantillon de recherche suite à l'analyse de cadrage. Ensuite, je présente d'autres observations et constats issus de l'analyse de cadrage et, plus largement, de l'analyse médiatique, tout en prenant en considération les différentes organisations féminines. Cette section présente exclusivement les résultats, car leur analyse subséquente fait l'objet du Chapitre 4.

3.4.1 Éléments constitutifs des cadres de l'action collective de l'échantillon de recherche

Cette section discute des résultats issus de l'analyse de cadrage relatifs aux éléments constitutifs de l'action collective de l'échantillon de recherche. Tout d'abord, les éléments constituant les trois cadres féminins de la matrice de cadrage sont décrits. Pour chacun de ces cadres, les résultats des occurrences de la grille de codage binaire sont d'abord présentés, suivis d'une discussion qualitative sur les éléments précis des articles mobilisant ces cadres.

Figure 3. – Prévalence des cadres féminins de l’action collective au sein de l’échantillon de recherche (N=59)

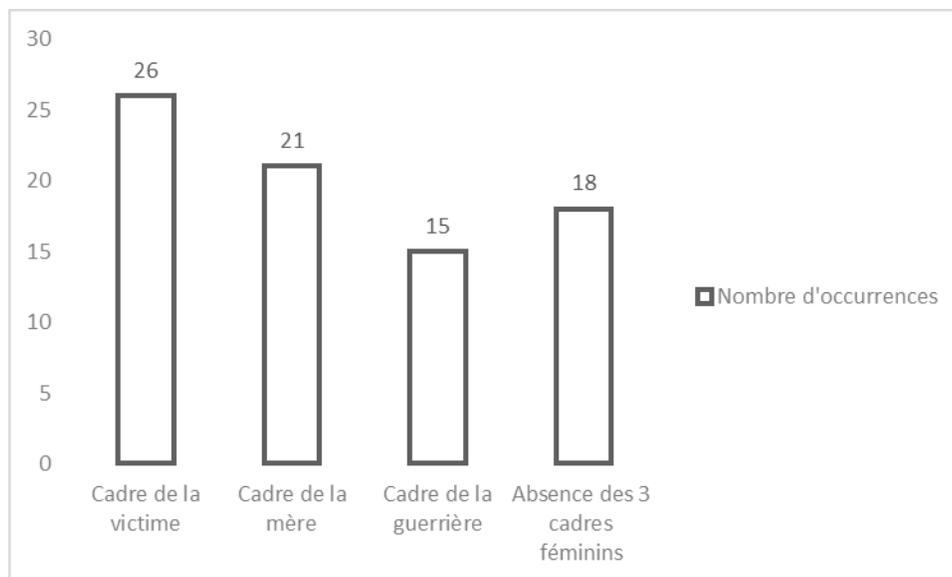


Tableau 2. – Prévalence des cadres féminins de l’action collective au sein de l’échantillon de recherche (N=59)

Cadre féminin	Occurrences	Proportion (%)
La victime	26	32,9
La mère	21	26,6
La guerrière	15	19,0
Absence des 3 cadres féminins	17	21,5
TOTAL	<u>80</u>⁴⁷	<u>100</u>

⁴⁷ Comme mentionné dans le chapitre 3 sur la méthodologie, plusieurs cadres féminins pouvaient se retrouver au sein d’un même article. Telle est la raison pour laquelle le nombre d’occurrences totales (80) surpasse le nombre d’articles de l’échantillon de recherche (N=59).

Comme le démontrent la Figure 3 et le Tableau 2 ci-dessus, le cadre de la victime est le cadre féminin de l'action collective le plus prévalent au sein de l'échantillon de recherche, suivi de celui de la mère et de la guerrière. Toutefois, un total de 17 articles de l'échantillon de recherche ne comporte la présence d'aucun des trois cadres de la matrice. Considérant cette proportion importante (22,5%), une discussion sur les thématiques principales évoquées dans les articles ne comportant la présence d'aucun des trois cadres féminins de l'action collective constitue la seconde partie de cette section. La présentation des trois cadres féminins qui suit respecte l'ordre de leur prévalence dans l'échantillon de recherche, c'est-à-dire, le cadre de la victime, suivi de la mère, et finalement, du cadre de la guerrière.

La victime

Le cadre féminin de la victime est le plus prévalent au sein de l'échantillon de recherche. Ce cadre se retrouve au sein de 26 articles, représentant ainsi une prévalence de 32,9% au sein de l'échantillon de recherche (Tableau 2).

Tableau 3. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la victime dans l'échantillon de recherche

Questions déterminant la présence du cadre de la victime		Occurrences dans l'échantillon
6	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme (par exemple: vulnérable, victime, faible)?	6
7	Est-ce qu'on fait référence à la nécessité de protection des femmes?	25
8	Est-ce qu'on dépeint l'Autre comme étant hypermasculin ou hypersexualisé?	15
9	Est-ce qu'on fait référence au viol ou à la conversion indésirable des femmes hindoues?	17
10	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	1

L'élément le plus présent déterminant la présence du cadre 2 est la référence à la nécessité de protection des femmes (Question 7), étant présent à 25 reprises dans l'échantillon de recherche (voir Tableau 3). Figure ensuite la référence au viol ou à la conversion indésirable des femmes hindoues (Question 9), suivie de la représentation de l'Autre comme étant hypermasculin ou hypersexualisé (Question 8), ces deux questions étant respectivement présentes à 17 et à 15 reprises chacune dans l'échantillon de recherche. Finalement, j'ai répertorié une référence directe ou indirecte au terme de « la victime » (Question 6) à 6 reprises, et un symbole-image relatif à l'hindouisme mobilisé pour appuyer ce cadre (Question 10) à une reprise.

L'une des thématiques centrales de l'échantillon de recherche est sans aucun doute la référence au *love jihad*, soit l'idée selon laquelle il existerait une conspiration structurée dans laquelle les hommes musulmans convertissent les femmes hindoues vulnérables à l'Islam à travers des tactiques de tromperies et à travers le mariage (C. Gupta 2018, 85). Un total de 14 articles font référence au *love jihad* au sein de l'échantillon de recherche, représentant ainsi une proportion de 23,7%. D'emblée, les articles comportant une référence au *love jihad* ont systématiquement été codés comme présentant les caractéristiques inhérentes aux questions 7, 8 et 9 (Tableau 4) de la grille de codage. Ce choix est d'une part justifié par l'expression en elle-même, pouvant littéralement être traduite par « *jihad* de l'amour », et, d'autre part, par sa vaste utilisation par les organisations du Sangh Parivar. L'expression même et son utilisation mobilisent explicitement les questions 7, 8 et 9 à travers le narratif véhiculé selon lequel il est nécessaire de protéger les femmes hindoues d'un Autre (soit le Musulman dans ce cas précis) hypermasculin ou hypersexualisé pour éviter de frauduleuses conversions indésirables. La coordonnatrice de la Vahini de l'Inde du Nord, Rajni Thukral, exprime exactement ce narratif dans la vaste campagne contre le *love jihad* menée dans l'État du Himachal Pradesh (HP):

This [Ganga Vivah⁴⁸] is a big affair in Kullu and Siraj and other valley areas. Here women are still free to select their husbands. Often they get manipulated by Muslim men posing as committed lovers and end up marrying them. We have to stop that. (#27⁴⁹)

⁴⁸ Le Ganga Vivah est une célébration typique du Himachal Pradesh. Cette célébration du mois d'août consiste en un rassemblement d'hommes et de femmes qui se rassemblent et se rencontrent dans le but de se marier. (#27)

⁴⁹ Consulter l'Annexe 2 pour voir la classification des articles et leurs numéros associés.

Afin de mettre un terme à ces mariages frauduleux, la Vahini a ainsi coordonné une campagne dans laquelle 1200 femmes bénévoles se sont déplacées dans plus de 3000 villages du Himachal Pradesh pour mettre en garde les femmes hindoues sur le potentiel « suicidaire » que représente une union avec un mari musulman (#27). Six articles portent sur le *love jihad* dans cet État dans la foulée de l'infiltration de migrants en provenance du Bangladesh, ces derniers étant tenus comme les seuls et uniques responsables des conversions frauduleuses (#20, #27, #56, #57, #58, #59). Certains de ces articles font aussi référence à la page couverture d'une édition du magazine de la Vahini, l'Himalaya Dhwani où y figure l'actrice Bollywood Kareena Kapoor Khan à moitié couverte d'une burqa devant des flammes, faisant directement référence à son mariage interreligieux avec un homme musulman (#20, #27, #58, #59). L'échantillon de recherche fait aussi référence à des campagnes contre le *love jihad* menées par les organisations du Sangh Parivar dans les États du Bengale (#42), du Gujarat (#21) et du Karnataka (#16, #17), de la région du Braj (#46) ainsi qu'à Agra (#44). Par ailleurs, les femmes hindoues peuvent aussi être appelées à adopter un certain code de conduite au nom du *love jihad*, soit de « conserver leur caractère », « conserver les familles unies », et « éviter de porter des robes dans lesquelles elles ont l'air vulgaires » (#40).

Onze articles font référence à la nécessité de protection des femmes (Question 7) sans pour autant aborder la notion du *love jihad*. Dans l'échantillon de recherche, il est également arrivé que cette nécessité de protection soit légitimisée par la problématique selon laquelle les femmes sont victimes (Question 6) de gestes répréhensibles perpétrés à leur égard. C'est entre autres le cas de la distribution de bouteilles de poivre de cayenne par la Vahini à ses membres sous le prétexte que les « femmes et les mères hindoues » sont victimes de plus en plus d'attaques (#19). C'est également le cas des articles portant sur les femmes *sadhvis*⁵⁰ du jaïnisme qui se font donner des leçons d'entraînement d'autodéfense par la Samiti (#1, #29). Suite à certains événements d'agression perpétrés à l'encontre de ces femmes moines, on explique que le principe de non-

⁵⁰ Bien que les femmes *sadhvis* peuvent également appartenir à la religion hindoue, les *sadhvis* des articles de l'échantillon de recherche pratiquent plutôt le jaïnisme, reconnu majoritairement pour l'importance cruciale accordée au principe de non-violence (#1, #29).

violence normalement central à la pratique des *sadhvis* peut être dérogé pour des raisons de protection, car celles-ci sont « vulnérables » aux agressions.

La référence directe ou indirecte des femmes hindoues comme étant des personnes vulnérables ou faibles (Question 6) s'inscrit toujours dans un objectif d'appel à l'action. S'il arrive que les femmes soient dépeintes comme étant des victimes pour légitimiser la nécessité de les protéger à travers divers moyens (comme les bouteilles de poivre de cayenne ou les entraînements d'autodéfense), d'autres appels à l'action ont été soulevés dans les articles de l'échantillon de recherche. La secrétaire générale de la Samiti, Seetha Annadanam, évoque dans un article que les centaines d'années d'agression ont rendu les femmes hindoues « dociles et faibles » et l'organisation travaille pour leur redonner leur « force intérieure », ou *aatmabal*, ce qui est possible à travers le nationalisme et en remplissant leurs « devoirs » (#23). Elle utilise en guise d'exemple (Question 10) la déesse Sita⁵¹ qui se serait protégée du démon Ravana pendant toutes ces années uniquement en faisant usage de sa force intérieure. Mme Annadanam évoque aussi dans un autre article que ce sont les centaines d'années d'invasions qui sont responsables des maux sociaux, parmi lesquels figure le « manque de conscience sociale » des femmes contre lequel la Samiti travaille à travers la participation « à la vie et aux activités sociales » (#38).

La mère

Le cadre de la mère est le deuxième cadre le plus prévalent au sein de l'échantillon de recherche après celui de la victime. Ce cadre se trouve au sein de 21 articles, représentant ainsi une prévalence de 26,6% au sein de l'échantillon de recherche (Tableau 2). La forte prévalence de ce cadre n'est pas étonnante, car la maternité (*matrutva*) fait partie des trois idéaux principaux mis de l'avant par la Samiti, au même titre que la performance et l'efficacité (*katrutva*), de même que le *leadership* (*netrutva*) (#31).

⁵¹ Sita est une divinité bien connue du panthéon hindoue, d'abord comme étant l'épouse de Râmâ, mais aussi comme ayant un rôle majeur dans le récit du Râmâyana. (Le Brun 2006).

Tableau 4. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la mère dans l'échantillon de recherche

Questions déterminant la présence du cadre de la mère		Occurrences dans l'échantillon
1	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme?	9
2	Est-ce qu'il y a une référence à la famille hindoue?	9
3	Est-ce qu'il y a une référence à la préservation biologique de la nation hindoue?	4
4	Est-ce qu'il y a une référence à la préservation ou la reproduction culturelle de la nation hindoue?	16
5	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	3

L'élément le plus mobilisé déterminant la présence du cadre de la mère est la référence à la préservation ou à la reproduction culturelle de la nation hindoue (Question 4), étant présent à 16 reprises dans l'échantillon de recherche (voir Tableau 4). Figure ensuite une égalité d'occurrences de référence directe ou indirecte au terme de « la mère » (Question 1) avec une référence à la famille hindoue (Question 2), ces deux questions ayant été répondues par « oui » à 9 reprises chacune dans l'échantillon de recherche. Finalement, la préservation biologique de la nation hindoue (Question 3) ne figure qu'à quatre reprises, et un symbole-image relatif à l'hindouisme n'est mobilisé que trois fois pour appuyer le cadre de la mère (Question 5).

La figure archétypale de la mère est utilisée pour transmettre des qualités et des responsabilités bien définies pour les femmes dans les articles de l'échantillon. D'abord, plusieurs valeurs de référence sont énoncées à travers la figure de la mère que les femmes hindoues sont fortement encouragées à adopter, tel qu'une attitude nourricière et d'amour (*love and nurturing*) (#31), de même que la douceur, l'écoute, la compréhension et le rôle de conseillère (#3). La mobilisation de cette figure vient également prescrire un rôle particulier pour les femmes en ce qui a trait aux responsabilités qui sont d'abord et avant tout familiales (#24): les femmes se doivent être « physiquement et émotionnellement fortes » parce qu'elles représentent le « noyau » (#38), voire même, la « colonne vertébrale » (#33) de la famille. Il relève de leur responsabilité de

conserver l'unité de la famille (#33, #40, #55) en supportant leurs maris et en inculquant les bonnes valeurs hindoues à leurs enfants (#23, #33).

L'importance pour les femmes de remplir leurs responsabilités familiales est projetée par les organisations du Sangh Parivar comme étant un devoir plus grand à l'égard de la nation (#2, #30, #33). En remplissant leurs devoirs et responsabilités de mère, d'épouse, de sœurs, ou encore de belle-fille, les femmes apportent une contribution importante et essentielle à la nation hindoue. Ainsi, les qualités maternelles sont projetées comme étant de grandes contributions au bon fonctionnement de la société dans des sphères qui surpassent le domaine strictement familial. Ceci s'incarne dans le discours de la présidente de la Lok Sabha de l'époque et députée du BJP, Sumitra Mahajan (BJP), livré aux femmes de la Samiti, lorsqu'elle énonce en quoi les qualités de mère constituent un atout dans la bonne gouvernance de la Chambre :

My efforts had been always to run the house smoothly. If they still do not understand, then I would adjourn the house, call them inside my cabin, scold them or make them understand. I can also advise them. So that shows my great motherhood. I will not show my anger. This is also an example of balancing in the society (#3).

Cet extrait évoque en quoi les qualités maternelles, tels la douceur, l'écoute, la compréhension et les conseils, sont essentielles dans un milieu professionnel aussi respecté qu'est celui de la présidence de la chambre basse de la plus grande démocratie du monde. Même si Sumitra Mahajan parle à titre de Présidente de la Lok Sabha, elle mentionne explicitement être une « servante de cette Samiti » (#3) et se positionne ainsi comme étant une égale parmi les autres *sevikas*. Ce genre de discours appelle à l'action, conformément aux critères des cadres de l'action collective, en encourageant les femmes à remplir leur devoir familial dans un but sociétal plus large.

Tel que mentionné un peu plus haut, la préservation ou la reproduction culturelle de la nation hindoue est importante dans la mobilisation de ce cadre et s'articule, entre autres, par l'importance accordée à la transmission des valeurs de la mère aux enfants. Par ailleurs, dans l'échantillon de recherche, la « préservation » ou la « défense » de « la culture et des traditions indiennes » est mentionnée à plusieurs reprises dans les articles comme étant central dans les

ateliers des *shakhas* de la Samiti (articles #5, #6 et #9⁵²), sans toutefois élaborer davantage sur le contenu de ces discussions. Trois articles de l'échantillon font aussi référence à certaines actions réalisées par la Vahini dans le but d'empêcher une perversion de la culture hindoue. Un article fait état des manifestations d'organisations du Sangh visant à empêcher la tenue du festival Sunburn à Pune pour éviter d'« égarer la jeunesse » (#52), tandis que les deux autres font état d'actions perpétrées par la Vahini visant à empêcher les célébrations de la St-Valentin (#11, #12). Ces deux articles relatent tous deux le même événement selon lequel une dizaine de femmes de la Vahini seraient entrées dans un restaurant de Muzzafarpur à l'occasion de la St-Valentin et ont forcé un couple à faire des sit-ups en se tenant les oreilles et accusant l'homme de « détruire la vie de la femme ». En plus de cet acte d'intimidation, d'autres événements similaires ont aussi été rapportés et visaient tous à envoyer le message clair de célébrer la fête hindoue du « Dasrath Majhi » (#12) dans le but de préserver les festivités hindoues sacrées.

La faible présence de la préservation biologique de la nation hindoue dans le cadre de la mère contraste tout particulièrement avec la forte prévalence de la préservation culturelle. L'idée selon laquelle les femmes sont encouragées à avoir des enfants et que les familles doivent croître proportionnellement à la nation en comparaison avec les « Mohammedans qui produisent 9-10 enfants » n'est véritablement explicite qu'au sein d'un article (#33). Finalement, les signes et symboles utilisés pour mobiliser ce cadre sont des éléments dits « sacrés », tels que la déesse Gange, la vache sacrée ou encore la nation, Bharat Mata (#30).

La guerrière

Le cadre de la guerrière est le cadre féminin de l'action collective le moins prévalent au sein de l'échantillon de recherche. Le cadre de la guerrière se trouve au sein de 15 articles, représentant ainsi une prévalence de 19,0% au sein de l'échantillon (Tableau 2). Ce cadre est non seulement moins présent que les cadres 1 et 2 dans l'ensemble des articles, mais il se retrouve également moins présent que dans la catégorie « absence des 3 cadres féminins ». Effectivement, un total

⁵² Les articles #5, #6, #9 portaient tous les trois sur la mise en place de la nouvelle *shakha* Maa Bhagwati Shakha de Mundera, Allahabad.

de 17 articles ne comprend aucun des 3 cadres féminins de la matrice (Figure 2, Tableau 2), dont les résultats seront présentés en détail dans la prochaine section.

Tableau 5. – Occurrences des questions déterminant la présence du cadre de la guerrière dans l'échantillon de recherche

Questions déterminant la présence du cadre de la guerrière		Occurrences dans l'échantillon
11	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme?	1
12	Est-ce que la nation hindoue est dépeinte comme étant en "crise"?	0
13	Est-ce qu'un vocabulaire martial est utilisé?	12
14	Est-ce que la force physique des femmes est valorisée?	13
15	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	2

L'élément le plus présent déterminant la présence du cadre de la guerrière est la valorisation de la force physique des femmes (Question 14), étant présent à 13 reprises dans l'échantillon de recherche (voir Tableau 5). Cet élément est suivi de très près par l'utilisation d'un vocabulaire martial (Question 13), étant présent au sein de 12 articles. Un symbole-image relatif à l'hindouisme n'est mobilisé que deux fois pour appuyer le cadre de la guerrière (Question 15) et une référence directe ou indirecte au terme de la guerrière n'est répertoriée qu'au sein d'un article (Question 11). Finalement, aucun article ne dépeint la nation hindoue comme étant en "crise" (Question 12).

La valorisation de la force physique des femmes (Question 14) est considérée comme présente dans l'échantillon de recherche lorsque les mérites de l'entraînement sont vantés. Les *shakhas*, tout comme les camps, prévoient des séances d'entraînement physique dont l'objectif explicite est l'augmentation de la force musculaire, tel que l'explique l'une des cadres de la Samiti, Momi Dey, dans l'extrait suivant : « [...] during training, we are asked to approach women and make them more stronger » (#2). Ces entraînements physiques ne sont pas systématiquement détaillés dans les articles, mais certains pouvaient comprendre des répétitions de divers arts martiaux, tels

que le judo, le karaté, ou le *niyuddha*⁵³ (#2, #19, #23, #45, #55) ou encore des séances de yoga (#2, #6, #23). Certains articles évoquent aussi des séances d'entraînement mental, intellectuel ou spirituel dans les activités menées par les organisations féminines du *hindutva* (#1, #2, #4, #23, #29).

Plusieurs articles réfèrent aussi à l'acquisition de la force physique à travers le maniement d'armes. L'utilisation d'un vocabulaire martial (Question 13) est considérée comme présente lorsque les femmes possèdent elles-mêmes des armes ou s'entraînent à manier les armes dans les articles de l'échantillon de recherche. Ainsi, le Tableau 6 présente les différentes armes maniées dans les articles ainsi que leurs occurrences respectives au sein de l'échantillon de recherche :

Tableau 6. – Occurrences des différents types d'armes évoqués dans l'échantillon de recherche

Type d'arme	Occurrences dans l'échantillon
Bâton	8
Épée	3
Arme à feu	2
Couteau	1
Corde	1
Bouteille de poivre de cayenne	1

La majorité des bâtons évoqués dans l'échantillon de recherche sont les *lathis* ou *laathis*, ces longs bâtons de bambou (Sehgal 2015), tandis qu'un seul article fait référence à l'utilisation du *dand*, qui se trouve à être un autre type de bâton (#45). Les *lathis* sont utilisés dans les séances d'entraînement pour l'art d'apprendre à manier ces lourds bâtons avec force, contrôle, et précision, comme le démontre l'extrait suivant : « The women, dressed in white salwar kameez with pink borders, theatrically swung their lathis and swords in the air to drumbeats. » (#33). Dans l'ensemble de ces articles, le maniement des armes est évoqué pour leur utilisation dans des séances d'entraînement, à l'exception d'un seul article où il est décrit que les femmes de la Vahini

⁵³ Le *niyuddha* ou *niyudha* est un art martial indien qui s'apparente à de la lutte (Kumar, Magotra, et Sheetal 2020) .

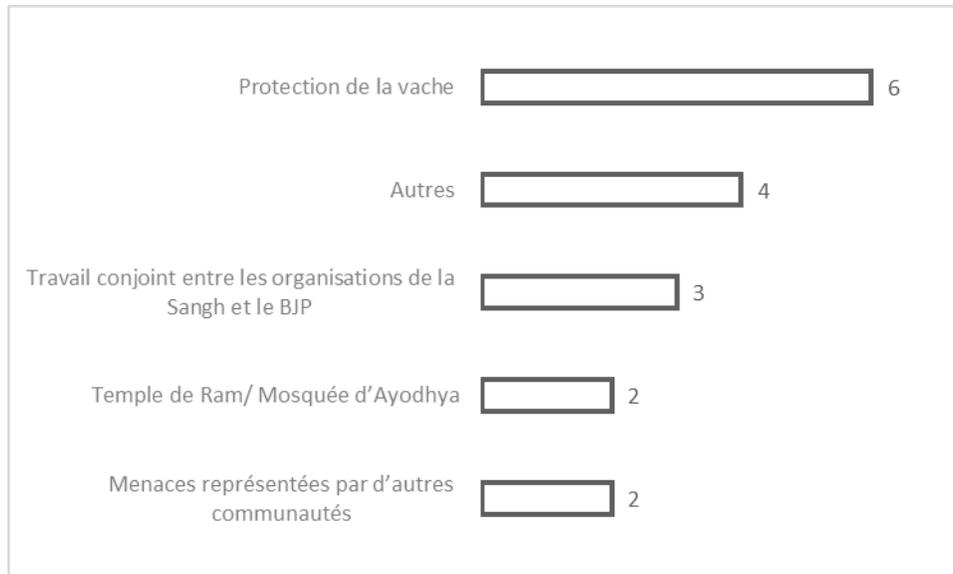
ont déambulé dans les rues de Durgapur pour les célébrations de Ram Navami avec des armes (#51). Le seul article où le vocabulaire martial est utilisé sans pour autant évoquer des armes est lorsque la Samiti évoque dans un discours que les femmes devraient prendre exemple sur la reine-guerrière Rani Laxmi Bai à l'occasion de son 182^e anniversaire (#7), mobilisant par le fait même un symbole fort de l'hindouisme pour appuyer ce cadre (Question 15) ainsi qu'une référence directe au terme de la guerrière (Question 11).

La nation est considérée comme étant en crise (Question 12) dans aucun article de l'échantillon de recherche. Toutefois, la mention d'une menace imminente à la nation hindoue est évoquée à plusieurs reprises, comme lorsque le gouverneur du Himachal Pradesh se dit très « inquiet » (#57) et le VHP « alarmé » (#56) de l'infiltration de migrants bangladeshis et de la situation du *love jihad* au sein de la province. En somme, seuls deux éléments de la matrice de cadrage sont probants dans l'attestation de présence du cadre de la guerrière dans l'échantillon de recherche, soit la présence de vocabulaire martial (Question 13) et la valorisation de la force physique (Question 14).

Absence des cadres féminins de l'action collective de la matrice

La section précédente a permis de présenter les différentes composantes des trois cadres féminins de l'action collective retrouvés au sein de l'échantillon de recherche. Toutefois, tel que le démontrent la Figure 3 et le Tableau 2, un total de 17 articles ne présente aucun des trois cadres de la matrice de cadrage, soient ceux de la victime, de la mère, et de la guerrière. Comme il s'agit là d'une proportion représentative au sein de l'échantillon de recherche (21,5%), la présente section a pour but de mettre en lumière les caractéristiques communes de ces articles. Les articles ne présentant aucun cadre féminin de l'action collective ont ainsi été classifiés en fonction des thématiques principales promues par les organisations du Sangh.

Figure 4. – Occurrences des thématiques principales promues par les organisations du Sangh des articles ne comportant aucun des trois cadres féminins de l’action collective



Ces 17 articles abordent différents sujets, mais j’ai plutôt choisi de les classer en fonction des thématiques principales promues dans le discours des organisations du Sangh dans une perspective de cadrage (Figure 3). Ainsi, six articles présentent le discours de protection de la vache, trois abordent le travail conjoint entre les organisations du Sangh et le BJP, deux portent sur le contentieux du temple de Ram ou de la Mosquée d’Ayodhya et deux sur les menaces que présentent certaines communautés à l’égard de la nation hindoue. Quatre articles ont été classifiés dans « Autres » pour la diversité des sujets auxquels ils touchent.

Tel que mentionné au Chapitre 1, le discours sur la protection de la vache est encore bien présent au sein des organisations du Sangh, comme en témoigne l’échantillon de recherche. La plupart de ces articles réfère au discours d’un fonctionnaire du VHP, Radha Krishna Manori ayant été prononcé dans le cadre d’un événement pour la construction du temple de Ram dans l’État de Goa (#28, #43, #48, #49, #50):

The VHP will not require the help of any government to stop cow slaughter or beef eating, as our wings - Bajrang Dal and Durga Vahini - are capable enough to do it. [...] VHP is strong enough to get done the things which it wants. [...] We will do what the

Hindu society wants. We will not allow cow slaughter or allow anyone to eat beef in Goa. (#28)

Dans ce discours, M. Manori en appelle à une interdiction totale de la consommation et de l'abattage du bœuf dans l'État de Goa, qui comprend une proportion importante de chrétiens. Le VHP est d'une telle puissance que cet objectif peut être atteint, selon M. Manori, sans même devoir collaborer avec le gouvernement local. Le contentieux de la vache sacrée est tellement important pour la « société hindoue » que le fonctionnaire du VHP mentionne l'échéancier d'un à deux ans (#50) pour parvenir à l'interdiction totale de la consommation et de l'abattage du bœuf dans l'État de Goa. Un autre article évoque la prise de parole d'un secrétaire régional du VHP au Karnataka dans lequel il appelle le gouvernement local à prendre action contre les « voleurs de vache, les abattoirs illégaux et la transportation illégale du bœuf » (#18).

Trois articles abordent le travail conjoint des organisations de la grande « famille » du Sangh. Le travail symbiotique entre les organisations de la société civile et le BJP est ainsi illustré sous différents angles. Tout d'abord, certaines organisations peuvent être mobilisées pour faire du travail terrain partisan, comme c'est le cas de la Samiti et de la Vahini qui font du porte-à-porte et des assemblées publiques pour faire élire une candidate du BJP dans la région de Delhi. Un responsable du RSS évoque justement la structure du Sangh leur permettant de mobiliser des militant-es au profit du partisan : « Our structure is spread till the level of the basti [slum] and we are galvanising all our cadres wherever the BJP needs us » (#14). Par ailleurs, les décisions politiques du BJP peuvent être publiquement appuyées par d'autres organisations du Sangh, comme c'est le cas de la campagne de démonétisation de Modi ayant été appuyée par la chef de la Samiti (#35). Finalement, les cadres des diverses organisations du Sangh assistent à plusieurs événements, comme pour le 80^e anniversaire de la Samiti ou en plus de l'inauguration par le *sarsangchalak* Mohan Bhagwat, les femmes de plusieurs ministres du BJP étaient aussi présentes, démontrant ainsi la « fusion homogène » de cette grande famille faisant la promotion du *hindutva* (#37).

Deux articles portent sur le contentieux encore très vif d'Ayodhya (#10, #13) véhiculant de forts encouragements à construire un temple pour le dieu Rama sur l'ancien site de la Mosquée. Tandis que le VHP tient un rassemblement à Ayodhya accompagné de figures notoires associées à la

démolition de la Babri Masjid pour une « cause importante pour la foi hindoue » (#10), l'organisation organise aussi des *pujas*⁵⁴ spéciaux dans le but de mobiliser les troupes en faveur de la construction du temple de Ram et en prévision des prochaines élections législatives (#13). Deux autres articles portent sur les menaces que présentent certaines communautés à l'égard de la nation hindoue : d'une part, les jihadistes ayant chassés les *pandits*, ou « sages » hindous du Cachemire lors de violents et sanglants événements des années 1990 (#8) et, d'autre part, les migrations externes qui rendent les communautés hindoues « vulnérables » (#53).

Finalement, quatre articles ont été classifiés dans « Autres » pour les thématiques isolées qu'ils traitent: l'inclusion de tous les hindous, y compris les *dalits*, à un rassemblement religieux (#15); manifestation de la Vahini contre une exposition de peintures avec nudité (#22); le discours sur la complémentarité entre les hommes et les femmes et la nécessité de combattre les désaccords communautaires et de caste par la Samiti (#36); et la pensée hindoue sur l'environnement, les hindous non-résidents et le racisme (#41).

En somme, bien que les 17 articles ne présentant aucun des trois cadres de la matrice abordent une diversité de sujets, certaines thématiques ressortent davantage dans le narratif véhiculé par les organisations du Sangh Parivar. D'abord, le discours sur la protection de la vache sacrée est central puisqu'on le retrouve au sein de 10% de l'échantillon de recherche total. Le travail symbiotique entre les diverses organisations est également important, donnant ainsi tout son sens à la notion de « famille » Sangh, et aussi, bien évidemment, le discours autour du contentieux d'Ayodhya.

3.4.2 Autres observations et constats

En plus des éléments constitutifs des cadres de l'action collective, d'autres observations et constats peuvent être tirés de l'analyse médiatique. La relation entre la Samiti et la Vahini sera d'abord abordée, suivie de la mobilisation des cadres en fonction des deux organisations. Par la suite, je tenterai de mieux comprendre la relation qu'entretiennent les organisations féminines

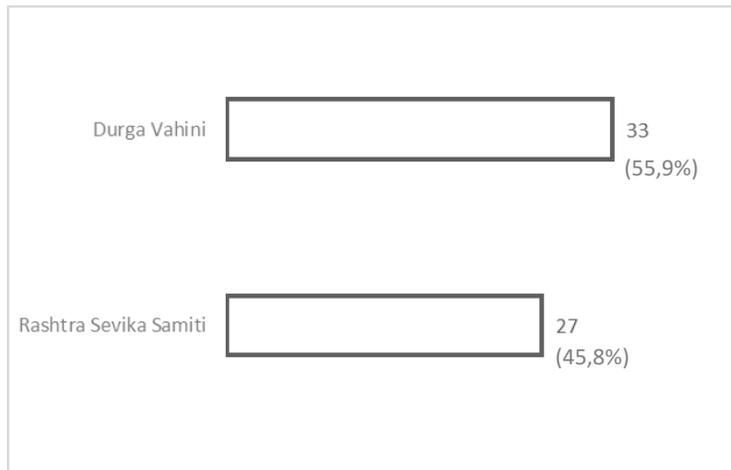
⁵⁴ Le *puja* est un rituel religieux dans l'hindouisme.

avec leur contrepartie masculine pour finalement traiter de la prévalence des agencements des cadres féminins dans l'échantillon de recherche.

Actions en parallèle des organisations féminines

Comme le démontre la Figure 5 ci-bas, 33 articles comportent une référence à la Vahini, tandis que 27 comportent une référence à la Samiti, sur un échantillon total comportant 59 articles⁵⁵. Un premier constat pouvant ainsi être tiré est la distinction des actions entre les deux organisations féminines. Effectivement, seulement 1 des 59 articles constituant l'échantillon de recherche comprend une action concertée entre la Samiti et la Vahini (#14). Le fait que la très grande majorité des articles ne porte que sur l'une des deux organisations nous indique que la Samiti et la Vahini ne collaborent que très peu l'une avec l'autre : force est de constater que ces deux organisations mènent des activités distinctes et travaillent donc en parallèle.

Figure 5. – Répartition de l'échantillon de recherche (N=59) par organisation abordée



⁵⁵ La somme des articles comportant une référence à la Samiti et à la Durga Vahini est de 60 dans la Figure 4, car un seul article (#14) comporte une référence aux deux organisations et a donc été compté à deux reprises. Même si l'échantillon de recherche comporte 59 articles, les analyses subséquentes vont majoritairement prendre en considération le nombre total de 60 pour les fins de l'analyse comparative des deux organisations.

Mobilisation de cadres distincts par organisation

La prévalence des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche a préalablement été traitée au début du présent chapitre. La présente section vise plutôt à comprendre les cadres spécifiques mobilisés par la Rashtra Sevika Samiti et la Durga Vahini.

Figure 6. – Prévalence des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche en fonction des organisations (N=59)



Tableau 7. – Prévalence des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche en fonction des organisations (N=59)

Cadre	Occurrence			Proportion (%)		
	RSSa	DV	Total	RSSa	DV	Total
La victime	8	18	26	10	22,5	32,5
La mère	15	6	21	18,75	7,5	26,25
La guerrière	10	5	15	12,5	6,25	18,75
Total des cadres féminins	33	29	62	41,3	63,3	77,5
Absence des 3 cadres féminins	6	12	18	7,5	15	22,5
TOTAL	39	41	80	48,75	51,25	100

La Figure 6⁵⁶ ci-dessus présente le portrait de la mobilisation des cadres de l'action collective en fonction des deux organisations féminines, au même titre que le Tableau 7 qui inclut leurs proportions respectives.

Le cadre le plus mobilisé par la Samiti est le cadre de la mère (15 articles; 18,75%), suivi du cadre de la guerrière (10 articles; 12,5%), du cadre de la victime (8 articles; 10%), et de l'absence des 3 cadres féminins (6 articles; 7,5%), tandis que le cadre le plus mobilisé par la Vahini le cadre de la victime (18 articles; 22,5%), suivi de l'absence des 3 cadres féminins (12 articles; 15%), du cadre de la mère (6 articles; 7,5%) et du cadre de la guerrière (5 articles; 6,25%). Bref, ces données permettent de parvenir à la conclusion selon laquelle la Samiti et la Vahini, bien que s'inscrivant toutes deux dans la promotion du *hindutva*, ne mobilisent pas les mêmes cadres à la même fréquence : la Samiti mobilise en majorité le cadre de la mère tandis que la Vahini, celui de la victime. Par ailleurs, il s'avère également intéressant de constater que la Samiti mobilise davantage les cadres féminins de l'action collective en comparaison avec la Vahini: tandis que 41,3% des articles sont représentés par la Samiti mobilisant des cadres féminins de l'action collective, cette proportion est plutôt de 36,3%⁵⁷ pour la Vahini. Ces observations feront l'objet d'une discussion dans le prochain chapitre.

Relations des organisations féminines avec leurs contreparties masculines

Tel que mentionné précédemment, la Samiti et la Vahini s'inscrivent dans la grande famille d'organisations faisant la promotion du *hindutva*, le Sangh Parivar, et sont toutes deux issues de leur contrepartie masculine respective, le RSS et le VHP. Dans l'objectif de comprendre les liens qui les unissent et le niveau d'autonomie des organisations féminines avec leur contrepartie masculine, trois questions binaires ont été ajoutées dans la grille d'analyse Excel dans le cadre de

⁵⁶ Contrairement à la Figure 3 qui comporte un total de 17 articles ne présentant aucun des trois cadres féminins de l'action collective, la Figure 5 compte plutôt 18 articles, car prenant en considération l'article #14 qui est compté à deux reprises pour les raisons expliquées à la note 30.

⁵⁷ Ces proportions respectives ont été calculées en additionnant les proportions des deux organisations respectives des trois cadres féminins. La somme de la proportion des cadres de la victime, de la mère et de la guerrière pour la Samiti a donné un total de 41,3% (10% + 18,75% + 12,5% = 41,25%), et un total de 36,3% pour la Durga Vahini (22,5% + 7,5% + 6,25% = 36,25%).

l'analyse médiatique : est-ce qu'on mentionne la contrepartie masculine⁵⁸; est-ce que l'organisation masculine parle au nom de sa contrepartie féminine; est-ce que l'article fait référence à des actions communes avec les organisations masculines? Le Tableau 8 comprend le nombre d'articles auxquels ces questions ont été répondues par l'affirmative, et ce, en fonction des deux organisations féminines distinctes :

Tableau 8. – Relations des organisations féminines avec leurs contreparties masculines au sein de l'échantillon de recherche

	Mentions de la contrepartie masculine		La contrepartie masculine parle au nom de l'organisation féminine		Référence aux actions communes avec la contrepartie masculine	
	Occurrences	Proportion (%)	Occurrences	Proportion (%)	Occurrences	Proportion (%)
RSSa	24	88,9	9	33,3	6	22,2
DV	33	100	20	60,6	21	63,6

Tel que présenté à la Figure 5, 27 articles de l'échantillon de recherche portent sur la Samiti, tandis que 33 portent sur la Vahini. 24 articles portant sur la Samiti mentionnent la contrepartie masculine, pour 33 portants sur la Vahini, pour des proportions respectives de 88,9% et de 100%. Neuf articles portant sur la Samiti impliquent que leur contrepartie masculine parle en leur nom, pour 20 portants sur la Vahini, pour des proportions respectives de 33,3% et de 60,6%. Finalement, 6 articles portant sur la Samiti réfèrent à des actions communes avec leur contrepartie masculine, pour 21 portants sur la Vahini, pour des proportions respectives de 22,2% et de 63,6%.

Plusieurs constats sur les relations des organisations féminines entretenues avec leurs contreparties masculines peuvent être tirés de ces données. D'abord, seulement quatre articles sur l'ensemble de l'échantillon de recherche ne comprennent aucune mention d'organisation

⁵⁸ Cette question était répondue par « oui » dès que l'organisation masculine associée figurait dans l'article pour illustrer le lien l'unissant avec l'organisation féminine. Par exemple, cette question était répondue par l'affirmative lorsqu'on évoquait l'organisation féminine comme étant « l'aile féminine du [RSS; VHP] ».

masculine du *hindutva*. Ces articles portent tous sur la Samiti (#1, #2, #7, #8), tandis que 100% des articles portant sur la Vahini font systématiquement référence à la contrepartie masculine. Les données sur la deuxième question binaire sont aussi assez frappantes : un peu plus de 60% des articles sur la Vahini implique un discours de la VHP en leur nom, pour moins d'un tiers pour la Samiti sur sa contrepartie masculine. Finalement, plus de 60% des articles sur la Vahini réfèrent à des actions communes avec le Bajrang Dal ou le VHP, pour moins d'un quart pour la Samiti avec le RSS. C'est donc dire que la Samiti ne collabore que très peu avec le RSS, contrairement à la Vahini, dont les actions sont majoritairement réalisées avec d'autres organisations masculines. On peut donc tirer comme conclusion générale que la Vahini semble être moins autonome et libre que la Samiti: non seulement peu d'actions leur sont exclusives, mais elles ne semblent pas maîtres du discours qui les concernent dans la sphère publique. Cet enjeu fera l'objet d'une analyse subséquente dans le prochain chapitre.

Agencement des cadres féminins de l'action collective

Une dernière observation issue de l'analyse de cadrage médiatique concerne l'agencement des cadres de l'action collective. La méthodologie de mon analyse de cadrage permet la présence simultanée de plusieurs cadres au sein d'un même article. J'ai ainsi mesuré la prévalence des agencements des cadres féminins de l'action collective afin d'en évaluer les tendances potentielles. La Figure 7 et le Tableau 9 présentent l'ensemble des possibilités d'agencement des cadres féminins de l'action collective et leur prévalence dans l'échantillon de recherche.

Figure 7. – Agencement des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche (N=59)

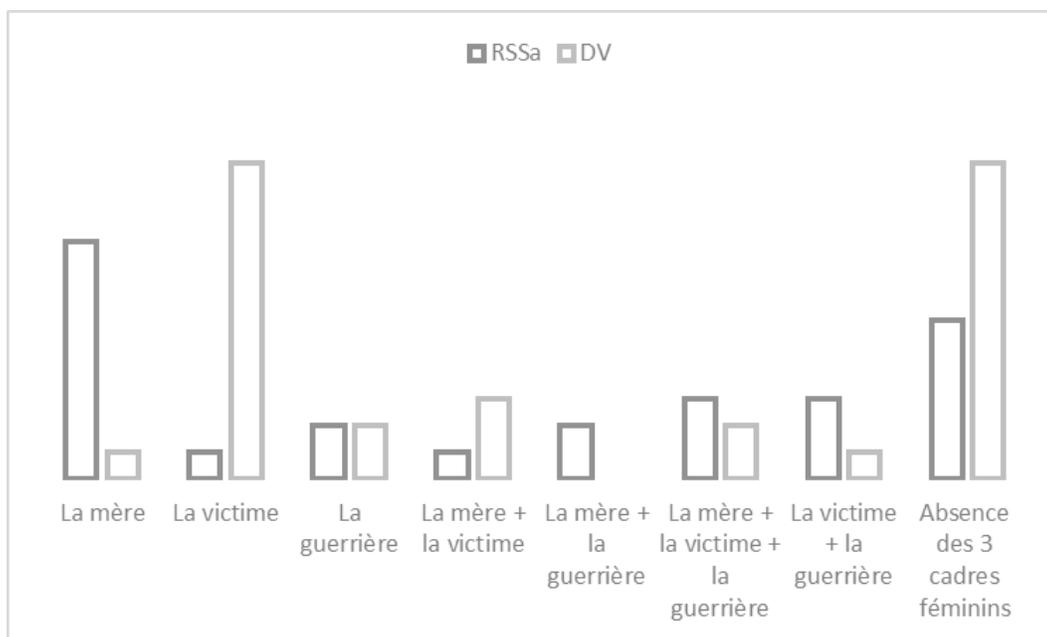


Tableau 9. – Prévalence des agencements des cadres féminins de l'action collective au sein de l'échantillon de recherche (N=59)

	Occurrence			Proportion (%)		
	RSSa	DV	Total	RSSa	DV	Total
La mère	9	1	10	15	1,67	16,67
La victime	1	12	13	1,67	20	21,67
La guerrière	2	2	4	3,33	3,33	6,67
La mère + la victime	1	3	4	1,67	5	6,67
La mère + la guerrière	2	0	2	3,33	0	3,33
La mère + la victime + la guerrière	3	2	5	5	3,33	8,33
La victime + la guerrière	3	1	4	5	1,67	6,67

Absence des 3 cadres féminins	6	12	18	10	20	30
TOTAL	27	33	<u>60</u>	45	55	<u>100</u>

Ces données ne permettent pas de dégager des tendances probantes en ce qui a trait à la prévalence de certains agencements des cadres féminins. Effectivement, les quatre possibilités d'agencements⁵⁹ se présentent toutes dans des proportions de moins de 10%, représentant ainsi des résultats très peu significatifs. Parmi l'ensemble des possibilités présentées au Tableau 9, c'est tout de même l'absence des trois cadres féminins qui prévaut : 30% des articles de l'échantillon de recherche (18 articles) ne comprennent strictement aucun des trois cadres de la matrice de cadrage. Le cadre féminin le plus prévalent demeure tout de même celui de la victime (21,67%), suivi de la mère (16,67%). Il s'avère également intéressant de constater que l'agencement des trois cadres féminins (8,33%) est plus prévalent que le cadre de la guerrière (6,67%). Dans un autre ordre d'idées, les articles ne comprenant aucun cadre féminin et portant sur la Vahini sont deux fois plus prévalents que ceux portant sur la Samiti. Force est donc de constater que la Samiti semble mobiliser un discours plus genré que la Vahini dans ses cadres de l'action collective, faisant ainsi écho aux conclusions tirées à partir des données du Tableau 7.

En somme, les données sur les agencements des cadres féminins de l'action collective sont peu significatives compte tenu de leur faible prévalence au sein de l'échantillon de recherche. Même si la taille de l'échantillon de recherche peut constituer une explication derrière cette faible prévalence, les données peuvent témoigner de l'étanchéité de la matrice de cadrage. Les cadres semblent ici être méthodologiquement rigoureux et mutuellement exclusifs et c'est la raison pour laquelle ils se présentent dans des proportions considérables. Un autre constat pouvant être tiré de ces données se trouve au niveau de la catégorie « absence des 3 cadres féminins » : la Rashtra Sevika Samiti mobilise des cadres de l'action collective plus genrés en comparaison avec la Durga Vahini.

⁵⁹ Les quatre possibilités d'agencement des cadres féminin de l'action collective se trouvent en gris pâle dans le Tableau 9 : la mère + la victime; la mère + la guerrière; la mère + la victime + la guerrière; la victime + la guerrière.

Chapitre 4 – Analyse

À la lumière des principaux résultats énoncés au Chapitre 3, le présent chapitre a pour objectif d'inscrire ces principales tendances dans la littérature afin d'en saisir leur portée et leur résonance. La première section analyse les résultats obtenus relatifs aux trois cadres féminins. Par la suite, j'inscrirai les thématiques principales des articles ne présentant aucun des trois cadres féminins dans un cadre de compréhension globale, que j'appelle le « cadre cardinal du *hindutva* ». Finalement, l'analyse des relations qu'entretiennent la Samiti et la Vahini avec les organisations masculines permettront d'avoir un regard critique sur l'apparence d'autonomie qu'elles mettent de l'avant au sein même de l'organisation comme dans la sphère publique.

4.1 Les cadres féminins

4.1.1 Cadre de la victime

Tel que l'ont démontré la Figure 3 et le Tableau 2 du chapitre précédent, le cadre de la victime est le cadre féminin de l'action collective le plus prévalent au sein de l'échantillon de recherche, car on le retrouve au sein de 32,9% des articles. L'une des thématiques au cœur de ce cadre et évoquée dans les articles est la référence au *love jihad*, qu'on retrouve au sein de 14 articles et pour une proportion de 23,7%. Les résultats de l'analyse de cadrage présentés au Chapitre 3 témoignent d'un narratif du *love jihad* vigoureusement réfractaire aux unions mixtes entre hindoues et musulmans, de même qu'aux migrants en provenance du Bangladesh. Ce discours prescrit aussi, même si dans une moindre mesure, un certain code de conduite pour les femmes hindoues afin d'éviter les regards. Plusieurs articles évoquent également des campagnes terrain de sensibilisation aux femmes et aux familles hindoues contre cette « menace ». L'importante résurgence d'un discours aussi clivant à l'égard des musulmans doit être comprise à travers le prisme de l'orientalisme, dont l'opposition entre hindous et musulmans constitue l'une des répercussions les plus notoires (Carol A. Breckenridge et Veer 1993).

Bien que le narratif de la femme hindoue sujette à se faire convertir par un homme musulman hypersexualisé ait été présent dans la première moitié du 20^e siècle au sein d'organisations du mouvement de réforme hindoue, ce discours a acquis une plus grande importance après la victoire de Narendra Modi aux élections législatives de 2014 (Tyagi et Sen 2020; Jaffrelot 2019; C. Gupta 2009; 2018). Si ce narratif était alors plutôt isolé et prudent, il refait surface en septembre 2014 en page couverture de deux hebdomadaires du RSS, *The Organiser* et *Panchjanya* (Jaffrelot 2019). Le discours est par la suite repris quelque mois plus tard par un député du BJP qui affirme publiquement être inquiet de l'augmentation de la menace djihadiste et l'importance d'agir contre le *love jihad* (Jaffrelot 2019, 199). Effectivement, la qualification de ce phénomène comme en étant un de *love jihad* semble plutôt remonter à 2014⁶⁰. Le discours du *love jihad* véhiculé par les tenants du *hindutva* est le suivant:

[...] – a Muslim man, young and attractive, ties a kalava (sacred red thread tied on the wrist among Hindus), wears a teeka (vermillion on the forehead worn by Hindus), buys Hindu girls expensive gifts, and tells her that he does not believe in caste or class. The alleged perpetrator traps the girl, uses marriage for religious conversion, and then sells the victim to an old, Muslim man for a large sum of money. (Tyagi et Sen 2020, 108)

Le discours d'un Autre racialisé et sexualisé est prévalent au sein des projets de construction nationale. Ce discours, porté par les hommes de la collectivité hégémonique, conçoit l'Autre comme étant inférieur et non civilisé, le craignent et l'envient à la fois, tout en lui attribuant une sexualité débridée (Yuval-Davis 1997, 51). Chez les tenants du nationalisme hindou, ce discours s'articule surtout contre les musulmans à travers la perpétuation obsessionnelle de stéréotypes selon lesquels ils seraient plus bâtis, virils et séduisants que les hommes hindous (Kinnvall 2019; Jaffrelot 2019). Le Pakistan est aussi régulièrement évoqué par les tenants de ce discours comme lieu d'entraînement à l'art de la séduction pour les jeunes musulmans dans le but d'apprendre à séduire, faussement aimer, convertir et marier les femmes hindoues (Sarkar 2018, 12). Cette obsession s'explique du moins en partie par le « complexe d'infériorité majoritaire » (Jaffrelot 2019) des hindous par rapport aux musulmans. Même si les hindous représentent 80,5%⁶¹ (Office of the Registrar General & Census Commissioner, India 2011) de la population indienne, ils ont

⁶⁰ Je n'ai pas trouvé de source qui témoignait de la première utilisation réelle explicite du *love jihad*, mais la littérature semble s'entendre sur son apparition en 2014 (Tyagi et Sen 2020; Jaffrelot 2019; C. Gupta 2009; 2018).

⁶¹ Ces statistiques sont issues du dernier recensement fédéral indien de 2011.

peur de se faire démographiquement surpasser par les musulmans qui auraient une sexualité *soi-disant* débridée. La nation hindoue étant d'emblée perçue comme fragile par le Sangh est ainsi d'autant plus menacée par les mariages mixtes. Comme la religion est liée au territoire chez les tenants du *hindutva*, la conversion d'hindou-es aux autres religions est perçue comme étant une menace à la nation en séparant le peuple à sa culture (Menon 2010). Même s'il est question des unions entre hindoues et musulmans dans la lutte au *love jihad*, les tenants du *hindutva* sont réfractaires à tout type d'union interreligieuse. À travers son étude ethnographique, Menon témoigne de conversations avec des femmes provenant de la Samiti et de la Vahini ayant offert de payer la dot des familles afin d'éviter que des femmes hindoues se marient avec un chrétien et se convertissent (Menon 2010, 65). Par ailleurs, si les conversions religieuses sont fortement découragées, voire diabolisées au sein du *hindutva*, le mouvement accueille et valorise les nouveaux adeptes de l'hindouisme, comme c'est le cas de Seema qui était anciennement chrétienne (#33). En réalité, le mouvement nationaliste hindou s'oppose plutôt aux unions mixtes et aux conversions faisant perdre des adeptes à la religion hindoue. Le Sangh Parivar ne veut tellement pas perdre d'hindou-es au détriment d'autres religions qu'elle coordonne des campagnes de reconversions vers l'hindouisme, de « retour à la maison » (*ghar wapsi*). Ces campagnes considèrent les conversions comme étant indésirables et forcées et les reconversions vers l'hindouisme comme étant conséquemment légitimes et volontaires (C. Gupta 2018). Dans les articles, les organisations du Sangh abordent l'enjeu réel que représente le *love jihad* et le VHP témoigne de données probantes sur la disparition de filles et de femmes au Himachal Pradesh (#56). Cela dit, la littérature évoque plutôt une augmentation de cas répertoriés de femmes mariées à des musulmans qui sont soit forcées à être remariées à un hindou, soit enfermées ou même contraintes à faire de faux témoignages pour incriminer leurs maris musulmans de conversion forcée ou de viols (Jaffrelot 2019) :

Most often, families of the woman and the police join hands with VHP activists in fabricating a case of rape. There is tremendous pressure on the woman to file a rape and abduction charge. If the couple elopes, she is brought back and often made to stay with her parents while the case drags on. Parents then redouble intimidation to force the woman to repeat the story of rape in court. However, quite often, love wins and she retracts her report. A great deal, then, depends on how the courts deal with the cases. (Sarkar 2018, 13).

Par ailleurs, une étude relate que 40% des événements qui sont rapportés comme étant des cas de viols sont davantage une tentative de criminalisation des relations consensuelles que les parents rapportent comme étant des cas de viols (Krishnan 2018, 75). Lorsque la famille souhaite empêcher une relation consensuelle interreligieuse, celle-ci tend à la rapporter aux autorités comme étant un cas de viol pour empêcher la femme de s’y engager. Ceci témoigne aussi des puissantes relations de pouvoir pouvant régner au sein de la famille et venant fortement affecter l’autonomie des femmes.

Cette trame narrative sous-tend la logique patriarcale selon laquelle la reconnaissance du libre-choix et du droit des femmes n’est nullement reconnue, car la possibilité qu’elle souhaite de plein gré s’engager dans une relation interreligieuse avec un musulman est en elle-même inconcevable. Même si le discours en est un de protection des femmes hindoues, on peut se questionner quant à la tentative du contrôle de leurs corps qu’il sous-tend : « Portrayal of Hindu women as victims of false love shows the need felt not so much to protect them but to discipline and control them by restricting their movement, as various public places are declared unsafe for them.” (C. Gupta 2009, 14).

Dans un autre ordre d’idées, un total de onze articles mobilisant le cadre de la victime évoquent la nécessité de protection des femmes sans toutefois faire référence au *love jihad*. Dans les camps d’entraînement, les femmes apprennent à manier diverses armes et à gagner en force physique pour se protéger, car se trouvant dans une société où les violences contre les femmes sont fortement répandues (#33). La responsabilisation des femmes à travers leur participation ritualisée et disciplinée de l’entraînement est rationalisée à travers l’incapacité de l’État à performer son rôle de protecteur de la religion et du *dharma* hindou (Hussein et Hussain 2016). N’oublions pas également que la création même de la Samiti repose sur la nécessité des femmes hindoues de se protéger à la suite d’un viol dont aurait été témoin la fondatrice, Kelkar (voir section 3.1.1). Cette histoire est elle aussi régulièrement racontée afin de faire valoir l’entraînement physique et les camps d’entraînement (Sen 2016; 2019; Sehgal 2007). Dans la littérature, l’évocation du viol pour légitimer la nécessité de protection des femmes est également relatée dans la distribution massive de 21 000 couteaux lors des célébrations de la Shiv Sena par la Mahila Aghadi en 2013 (Sen 2019). Cette nécessité de protection à travers l’armement

était alors légitimisée par le viol collectif de Jyoti Singh Pandey⁶² ayant eu lieu en 2012 (Sen 2019). Plus largement, la rhétorique du viol par l'« Autre » est instrumentalisée par la droite pour présenter les immigrants (voir ici les musulmans) comme étant non seulement indésirés, mais une terreur publique (Sen 2019, 746).

Les éléments qui sous-tendent la logique du cadre féminin de la victime sont conceptualisés par Meera Sehgal de « mentalité de siège féminisée » (*feminized siege mentality*) (Sehgal 2007; 2015). À travers son étude sur la Samiti, elle convient que cette organisation perpétue une mentalité de siège féminisée et valorise la nécessité de protection et d'autodéfense pour les femmes et que la motivation pour y parvenir repose sur la menace de violences sexuelles et de viols (Sehgal 2015, 69). Peu importe la façon dont on le qualifie, les organisations féminines du *hindutva* perpétuent un discours victimisant pour les femmes qui se trouve au centre des campagnes contre le *love jihad*. En dépit de l'importante multiplication du discours du *love jihad* depuis 2014, ni le Département d'investigation criminelle (CID), la Cour, la police ou encore le gouvernement de l'Inde n'ont pu démontrer la présence de cette soi-disant conspiration menaçante (C. Gupta 2018). Si l'ampleur de cette campagne demeure empiriquement infondée, l'agenda derrière la recrudescence du *love jihad* en Inde fera l'objet d'une analyse plus détaillée dans le Chapitre 6.

4.1.2 Cadre de la mère

Le cadre de la mère est le deuxième cadre féminin le plus prévalent au sein de l'échantillon de recherche. Tel que l'ont démontré la Figure 3 et le Tableau 2, on retrouve ce cadre au sein de 21 articles, représentant ainsi une prévalence de 26,6% au sein de l'échantillon de recherche. L'analyse de cadrage a démontré que la préservation culturelle était centrale au cadre de la mère et que plusieurs qualités et responsabilités de référence étaient véhiculées à travers cette figure archétypique. La famille étant perçue comme étant l'unité de base de la nation, les femmes qui

⁶² Jyoti Singh Pandey a été victime d'un viol collectif brutal dans un autobus de New Delhi en 2012. Elle a succombé aux blessures causées par l'insertion d'objets contondants dans son corps. Cet événement hautement médiatisé a été à l'origine de mobilisations de masse contre les violences sexuelles faites aux femmes en Inde (Tyagi et Sen 2020).

remplissent leurs devoirs de mère contribuent ainsi plus largement au maintien et à l'épanouissement de la nation hindoue.

D'entrée de jeu, il s'avère important de souligner que le cadre de la mère est majoritairement mobilisé par la Samiti, celle-ci mobilisant ce cadre dans 15 articles de l'échantillon de recherche, comparativement à seulement 6 articles pour la Vahini (Tableau 7). Le fait que la Samiti mobilise majoritairement ce cadre est cohérent avec les idéaux et fondements de cette organisation, car la maternité universelle (*matrutva*) est au cœur de ses enseignements (Rashtra Sevika Samiti 2020). Par ailleurs, dès l'entrée en scène des femmes dans le mouvement nationaliste hindou, la fondatrice de la Samiti élabore le concept de maternité « patriotique », basé sur la conception essentialisée selon laquelle les femmes seraient d'abord et avant tout des mères dont le rôle serait d'assurer la transmission et la préservation des valeurs et des traditions hindoues (Hansen 1994; Singh 2016). Le manuel de la Samiti représente également la femme comme étant le pilier fondamental de la nation en amorçant, en tant que mère, des réformes sociales et idéologiques au sein de la famille et conséquemment, par extension, à la nation hindoue (Menon 2010, 162).

En plus d'être cohérent avec les idéaux et fondements de la Samiti, le cadre de la mère est aussi associé à cette organisation dans la littérature. Parmi les deux seuls écrits identifiés analysant le nationalisme hindou à travers les cadres de l'action collective, Meera Sehgal s'intéresse aux cadres maternels des femmes du *hindutva* et plus précisément, de la Rashtra Sevika Samiti (Sehgal 2012). Le mouvement nationaliste hindou étant initialement exclusif aux expériences masculines, Sehgal soutient que les femmes ont dû procéder à un recadrage de leurs rôles traditionnels afin de pouvoir s'immiscer et contribuer activement au *hindutva* :

The tactical recruitment of female participants required a reframing of women's traditional roles as central to the movement's agenda. This was accomplished in gender-segregated women's wings like the Samiti, where Hindu nationalist concepts have been reinterpreted to suit the needs of female recruits who primarily come from upper-caste, middle-class, petit bourgeois urban Hindu families that see their caste and class interests as jeopardized by neoliberalism and caste-based affirmative action. This reinterpretation involves a considerable degree of stigmatization and appropriation of elements from widespread discourses in Indian society, which are then recombined with elements of the Hindu nationalist ideology, thereby modifying and reinventing them (Sehgal 2012, 195).

La construction des cadres maternels s'est réalisée en recadrant le rôle des femmes de gardiennes au foyer vers celui de mères de la société hindoue. Ce recadrage permet ainsi aux femmes de passer de la sphère privée à la sphère publique en valorisant leurs capacités reproductives socioculturelles. Étant gardiennes des frontières symboliques de l'identité collective en tant que reproductrices culturelles, les mères permettent ainsi d'éviter toute perversion de la culture hindoue lorsqu'elles la transmettent adéquatement à leurs enfants. Ce recadrage du rôle des femmes permet ainsi de faire de la maternité un site d'agentivité féminine (Menon 2010). La Samiti parvient également à une relecture de l'histoire à travers la maternité en mettant les femmes au premier plan dans le destin de la nation. La Samiti procède à une relecture historique à travers la figure de Jijabai (16-17e siècle), la mère du très célèbre guerrier hindou Shivaji qui est reconnu pour avoir vaincu les Moghols et fondé l'empire marathe. La Samiti dépeint Jijabai comme étant responsable de l'avènement de la nation à travers son fils et offre ainsi une vision alternative du passé dans laquelle les femmes ont un rôle principal à travers la maternité (Menon 2010; Banerjee 2006).

Comme mentionné précédemment, l'analyse de cadrage a permis de démontrer que l'archétype de la mère est utilisé pour transmettre un comportement modèle à adopter à travers certaines qualités et responsabilités. La notion de la chasteté est également centrale dans l'identité féminine mise de l'avant par le Sangh (Bannerji 2006; Banerjee 2006). La chasteté vient ici chevaucher les cadres de la mère et de la victime en mobilisant le narratif suivant : la bonne épouse est d'abord chaste afin d'éviter toute bâtardise de la race hindoue avec un Autre non-hindou, majoritairement incarné par la figure du Musulman : « Women's chastity and maternity are particularly important for their reproductive capacity as vessel for the nurturing of the Hindu race and its purity » (Bannerji 2006, 381). Ce discours de reproduction nationale est eugéniste en ce sens qu'il vise à préserver un inventaire national de certains traits culturels précis, en l'occurrence, relatif à l'hindouisme (Yuval-Davis 1997, 23). Si la chasteté et la maternité sont si centrales dans l'implication des femmes au sein du *hindutva*, c'est aussi pour leur capacité reproductive de l'identité hindoue, et ce, même si la reproduction biologique de la nation hindoue est peu évoquée dans l'échantillon de recherche (Bannerji 2006).

4.1.3 Cadre de la guerrière

Le cadre de la guerrière est le cadre féminin le moins présent au sein de l'échantillon de recherche. Ce cadre est observé au sein de 15 articles, représentant ainsi une prévalence de 19,0% au sein de l'échantillon de recherche (Figure 3, Tableau 2). Tel que discuté précédemment, les articles de l'échantillon mobilisent surtout les éléments constitutifs suivants : la valorisation de la force physique des femmes, à travers entre autres, les mérites de l'entraînement physique, et l'utilisation de vocabulaire martial, à travers entre autres, le maniement d'armes (majoritairement le bâton, ou *lathi*).

La participation directe ou indirecte des femmes dans les violences du *hindutva* s'exacerbe lors d'épisodes où le Sangh perpétue un discours de « crise » de la nation hindoue. Effectivement, lorsque la menace est imminente, le discours véhiculé par le Sangh est que les femmes doivent également remplir le rôle de guerrière (Berglund 2011). Historiquement, les femmes du *hindutva* ont participé de manière plus accrue aux épisodes de violence quand la nation hindoue était soi-disant en « crise » face aux musulmans, soit dans les mobilisations pour la destruction de la mosquée d'Ayodhya (1992) ainsi que dans le cadre des émeutes au Bijnor (entre 1990 et 1993), aux émeutes de Bombay (entre décembre 1992 et janvier 1993), et aux pogromes du Gujarat (2002) (Kovacs 2004, 374). Brubaker évoque la réalité selon laquelle la violence délibérée peut constituer une stratégie pour créer, renforcer le sentiment d'appartenance ou même polariser les groupes lors d'événements dramatiques :

Certain dramatic events, in particular, can serve to galvanize and crystallize a potential group, or to ratchet up pre-existing levels of groupness. This is why deliberate violence, undertaken as a strategy of provocation, often by a very small number of persons, can sometimes be an exceptionally effective strategy of group-making (Brubaker 2002, 171).

Cette stratégie a été employée par le Sangh, car la Sadhvi Shakti Parishad aurait précisément été créée par le VHP dans la foulée des mobilisations pour le mouvement Ramjanmabhumi (Menon 2010). Sadhvi Rithambara et Uma Bharati, qui en étaient alors les figures de proue, incitaient les adeptes à la violence lorsqu'elles les encourageaient explicitement à détruire la mosquée d'Ayodhya et à tuer des musulmans (Menon 2010; Sehgal 2015). Un autre exemple est raconté par Menon lorsqu'une femme de la Sadhvi Shakti Parishad mentionne, en 1999 en plein conflit

de Kargil avec le Pakistan, qu'en ces temps d'hostilités, il faut sortir l'arme sacrée de la divinité Krishna et joindre la guerre (Menon 2010, 97). Ces exemples, en l'occurrence, la création d'une nouvelle organisation (la Sadhvi Shakti Parishad), de même que les incitations à la violence, témoignent de cette stratégie utilisée par le Sangh d'augmenter le sentiment d'appartenance à la nation hindoue et polariser ses adeptes lorsque des événements dits dramatiques surviennent. Les trois composantes qui assurent la solidarité d'un mouvement social selon Tarrow (2011b), soit le cadrage, la construction identitaire et la mobilisation émotionnelle, sont aussi présentes à travers ces exemples, favorisant ainsi la réalisation de performances particulières, dont le meilleur exemple n'est nul autre que la destruction de la mosquée d'Ayodhya.

Cela étant dit, aucune violence directe ou indirecte n'a été rapportée dans les articles de l'échantillon de recherche. Ceci est cohérent avec le résultat obtenu de l'absence totale de référence à la nation hindoue comme étant en « crise » (Question 12, Tableau 5). Même si le discours inhérent au *love jihad* en est un de menace imminente, celui-ci est directement dirigé vers les femmes hindoues. Le narratif résultant en est plutôt un de victimisation et non pas de militarisation ou d'incitation à la violence, mais plutôt dans lequel les femmes sont appelées à se protéger. Dans un autre ordre d'idées, il est étonnant de constater que la Samiti mobilise le cadre de la guerrière deux fois plus que la Vahini dans l'échantillon de recherche (10 articles de la Samiti contre 5 de la Vahini). On aurait pu s'attendre à ce que la Vahini mobilise davantage ce cadre vu la réappropriation de la dimension exclusivement martiale de la déesse Durga par cette organisation lui permettant ainsi de créer un espace faisant la promotion de la violence (Kovacs 2004). Ceci est probablement dû à ma méthodologie qui considérait le cadre de la guerrière comme présent lorsque la force physique était valorisée et que plusieurs articles sur les camps d'entraînement de la Samiti y faisaient référence. Cela étant dit, la valorisation de la force physique à travers l'entraînement paramilitaire peut résulter en un discours plus victimisant que d'acquisitions réelles de capacité pour les femmes de se défendre elles-mêmes et leur communauté. Plutôt que de donner du pouvoir aux femmes, je suis d'avis que les pratiques ritualisées (*embodied practices*) de ces entraînements leur en retirent et les victimise davantage en leur inculquant un état de paranoïa perpétuelle (Sehgal 2015) et qu'il s'agit même d'un instrument de contrôle du corps des femmes (Hussein et Hussain 2016). Comme les données ne

témoignent d'aucune utilisation réelle de cette « force » acquise à travers l'entraînement ou d'accès à de meilleures conditions, l'entraînement physique et mental des organisations féminines du *hindutva* peut aussi assujettir le corps et l'esprit des femmes à un projet politique (Hussein et Hussain 2016).

4.2 Le cadre cardinal du *hindutva*

Les résultats issus de l'analyse de cadrage démontrent qu'une proportion importante de l'échantillon de recherche ne mobilise aucun des trois cadres féminins de la victime, la mère et la guerrière. Un total de 17 articles sur 59 (22,5%) ne comporte la présence d'aucun des trois cadres féminins, et ce, même s'ils avaient été sélectionnés pour leur référence à la Samiti ou à la Vahini et incluant un élément d'action collective. La section 3.4.1 a permis d'extraire les thématiques principales de ces articles, dont la plus importante est la question de la protection de la vache, cet animal étant sacré dans la religion hindoue.

En dépit de l'importante diversité des thématiques, un cadre de compréhension global émerge néanmoins de ces 17 articles. Je regroupe ainsi l'ensemble de ces thématiques dans le « cadre cardinal du *hindutva* ». En plus d'être élastique, inclusif, flexible et hégémonique, le cadre cardinal donne un sens plus large de l'action collective à un auditoire varié en partie grâce à sa forte résonance culturelle (Benford et Snow 2000; Snow, Vliegenthart, et Ketelaars 2018; Sehgal 2012). Le cadre cardinal possède aussi comme avantage de pouvoir coordonner ou même générer différents mouvements sociaux ou politiques (Elgenius et Rydgren 2019). Vu la diversité d'organisations et d'acteurs impliqués dans les événements rapportés, de même que les thématiques évoquées, le *hindutva* est suffisamment élastique, inclusif, flexible et hégémonique pour constituer un cadre cardinal.

L'adéquation entre la religion et la nation inhérente à l'« hindouïté » est au cœur de l'imaginaire du cadre cardinal du *hindutva*. La population hindoue étant elle-même grandement diversifiée à travers le sous-continent indien et la diaspora, ce cadre cardinal a comme objectif de mettre l'identité hindoue au premier plan des priorités de la population indienne hétérogène : « The

Hindu nationalist movement has to convince this fractured Hindu polity to put its “Hindu” interests before other allegiances and uses the glue of anti-Muslim hatred to patch the fractured Hindu polity together. » (Sehgal 2015, 66).

Le narratif d’altérité est central dans la façon de concevoir la nation hindoue : le Soi hindou est lié à la nation par le sang, la culture, la religion, voire même le territoire et conçoit tout ce qui y est extérieur à ce Soi comme étant extérieur à la nation, comme étant l’Autre *ipso facto*. La conception de la nation hindoue du *hindutva* doit ainsi surpasser les identités régionales, sectaires, et de caste dans la construction de l’Autre (Menon 2010). Le *hindutva* possède ainsi un Autre externe et interne : si la menace externe est d’ordre culturel et économique, à travers l’occidentalisation et le consumérisme, la menace interne est représentée par les non-hindous en Inde, tels que les chrétiens et les musulmans (Hussein et Hussain 2016, 233). L’identification de cette menace externe s’explique par la crainte de la perte des valeurs hindoues « védiques » au détriment de l’occidentalisation (Menon 2010). Les notions d’ambivalence et de mimétisme de Homi Bhabha (2019) permettent de mieux comprendre la transformation des dynamiques d’altérité du Raj britannique au *hindutva* moderne. Effectivement, les missionnaires de l’Inde britannique dépeignaient l’Inde (voir ici les hindous qui y étaient majoritaires) comme étant arriérée et faible, permettant ainsi de légitimiser le règne colonial (Menon 2010). Les mouvements de réforme hindous se sont par la suite approprié ce narratif, et, par mimétisme, ont construit le discours d’un passé hindou glorieux où l’hindouisme est présenté comme étant non seulement supérieur au christianisme et à l’Islam, mais aussi authentique au sous-continent indien (Menon 2010).

Même si la vache est l’animal sacré par excellence de l’hindouisme, le discours de protection et de vénération de la vache provient plutôt des mouvements de réforme hindous du 19^e siècle en guise de marqueur identitaire (#43). Si la protection de la vache est enchâssée comme principe directeur dans la Constitution indienne, les législations étatiques varient considérablement sur l’abattage, la possession et la consommation du bœuf (#43). Le VHP et ses organisations affiliées ont une position très rigide dans ce discours et sont réputés pour leur implication souvent empreinte d’agitation et de violence pour renforcer les législations en la matière (#43). Dans l’échantillon de recherche, les organisations du VHP (Vahini et Bajrang Dal) militent activement

pour parvenir à l'interdiction totale de la consommation et de l'abattage de bœuf dans l'État de Goa dont la population est composée de 60% de personnes hindoues⁶³ (Office of the Registrar General & Census Commissioner, India 2011). La prépondérance du discours de protection de la vache dans l'échantillon de recherche est cohérente avec ce qu'affirme Christophe Jaffrelot comme quoi les campagnes contre l'abattage de cet animal font partie des trois types d'offensives coordonnées par le Sangh entre 2014 et 2019 avec les campagnes contre le love-jihad et contre les conversions à l'Islam et au christianisme (Jaffrelot 2019). Entre 2015 et 2018, les campagnes de protection de la vache prirent des proportions démesurées : les épisodes de lynchage de musulmans accusés de vendre ou de consommer du bœuf faisaient la une médiatique à un point tel qu'on finit par les banaliser au point où ils n'étaient même plus couverts par les journaux généralistes (Jaffrelot 2019, 211).

Bref, malgré la diversité de thématiques promues par les organisations du Sangh dans les 17 articles ne mobilisant aucun des trois cadres féminins, celles-ci s'inscrivent tout de même dans le cadre cardinal du *hindutva*. Effectivement, la notion d'« hindouïté » ainsi qu'un discours d'altérité visant majoritairement l'Islam se trouve au cœur des thématiques principales, soient la protection de la vache, le contentieux d'Ayodhya, de même que les menaces représentées par d'autres communautés.

4.3 Relations avec les organisations masculines

L'existence d'ailes féminines et masculines dans la myriade d'organisations du Sangh constitue un point de départ intéressant pour comprendre les relations genrées qu'elles entretiennent entre elles. La création d'ailes féminines distinctes des ailes masculines part de la vision du Sangh selon laquelle les femmes et les hommes sont différents dans leurs habiletés physiques et leurs positions sociales (Hansen 1994). L'une des membres fondatrices de la Samiti va jusqu'à évoquer que la complémentarité des sexes est essentielle à la croissance du *hindutva* en utilisant la métaphore selon laquelle, si les hommes conduisent le « chariot de la vie », les femmes en sont

⁶³ Comparativement à la moyenne de 80,5% de personnes hindoues (statistiques issues du dernier recensement fédéral indien de 2011)

les navigatrices (Hansen 1994, 85). La conception du Sangh comme espace déssexualisé est aussi importante dans la compréhension de la ségrégation sexuelle des organisations, où le contrôle de la sexualité y est perçu comme essentiel à la dévotion à la nation hindoue (Sethi 2002). Après tout, la communauté fraternelle qu'est le RSS est gouvernée par des volontaires ayant fait vœu de célibat pour se consacrer entièrement à la dévotion au *hindutva*, soient les *pracharaks*. L'inclusion des femmes dans le mouvement à travers l'aile féminine distincte qu'est la Samiti permet de préserver le principe d'exemption sexuelle centrale aux fondements du RSS.

Dans le présent mémoire, je me suis spécifiquement intéressée aux liens qu'entretiennent la Samiti et la Vahini avec leur contrepartie masculine de même que leur niveau d'autonomie. L'analyse des trois questions binaires liées aux relations entre les organisations féminines et masculines (Tableau 8) semble pointer vers le constat selon lequel la Samiti semble être d'apparence plus autonome que la Vahini par rapport à leurs contreparties masculines respectives.

Bien que l'affiliation de la Samiti au RSS soit évidente dans les résultats obtenus, celle-ci est tout de même majoritairement maître du discours public qui la concerne. Effectivement le RSS se prononce au nom de la Samiti que dans 33,3%, et ces deux organisations ne tiennent que très peu d'activités conjointes (22,2%) (Tableau 8). Ces résultats sont cohérents avec la littérature qui atteste de la structure autonome de la Samiti même si entièrement calquée sur le modèle du RSS (Sethi 2002; Hansen 1994; Menon 2010; Sarkar 2018). La Samiti est aussi l'organisation féminine la plus ancienne et la plus populaire du Sangh et est aujourd'hui solidement ancrée dans plusieurs sphères de la société indienne comme dans le domaine de l'éducation, l'organisation d'événements publics, l'administration de prêts bancaires, la tenue de milliers de shakhas hebdomadaires aux quatre coins de l'Inde, etc. (Sehgal 2007). En ce sens, il n'est donc pas étonnant que les résultats obtenus orientent vers une apparence d'autonomie pour la Samiti en comparaison avec la Vahini. La Secrétaire générale de la Samiti évoque que, bien que l'organisation travaille par ses propres moyens, celle-ci va tout de même chercher conseils et support auprès du RSS lorsque nécessaire : « We share the ideological leanings of RSS but we work on our own, taking guidance and support from RSS leaders whenever needed » (#23). Cet extrait évoque la relation d'autorité directe qu'entretient le RSS avec la Samiti, même si cette

dernière sollicite l'aide de sa contrepartie masculine lorsqu'elle le souhaite et qu'elle en ressent le besoin. Cela dit, malgré cette apparente autonomie relative avec la mention « lorsque besoin il y a », ou « *whenever needed* », la littérature semble plutôt témoigner d'une relation de subordination de l'organisation féminine envers le RSS (Kovacs 2004; Sehgal 2012; 2015). En plus de contrôler les frontières idéologiques de la Samiti, Meera Sehgal témoigne, suite à ses recherches ethnographiques au sein de la Samiti, que les camps paramilitaires de l'organisation sont gardés et contrôlés par des hommes armés du RSS (Sehgal 2015). Par ailleurs, plusieurs articles de l'échantillon de recherche abordent le commentaire incendiaire de Rahul Gandhi de 2017 sur la place des femmes au sein du RSS évoqué en introduction du présent mémoire. Le fait que ce soient des hauts placés du RSS qui répondent publiquement à cette crise médiatisée (#24; #25) (et non pas les femmes de la Samiti, qui auraient été les actrices les mieux placées pour y répondre) témoigne du discours public encore dominé par le RSS. En dépit de l'apparence d'autonomie relative de la Samiti, ces quelques exemples pointent plutôt vers son assujettissement au RSS, car, lorsque surviennent des événements critiques ou importants, le discours semble être contrôlé par le RSS.

En ce qui a trait à la Vahini, celle-ci semble être d'apparence moins libre et autonome encore que la Samiti, car peu d'actions lui sont exclusives. Effectivement, non seulement 63,6% des articles sur la Vahini font référence aux activités communes avec le VHP, mais celle-ci demeure aussi majoritairement maître du discours de sa contrepartie féminine dans la sphère publique (60,6%) (Tableau 8). En comparaison avec la Samiti, les liens qui unissent la Vahini et le VHP ne sont que très peu exploités dans la littérature. Kovacs aborde néanmoins ce lien en évoquant la limite d'âge de la Vahini comme ayant des répercussions négatives sur sa structure et son organisation, ce qui expliquerait du moins partiellement sa forte dépendance envers le VHP :

However, partly due to this age limit, it has been difficult at times for the organisation to ensure continuity of leadership, both at the local and national level, and this increases its dependence on the VHP. Indeed, in many ways, Durga Vahini has lacked the relative independence that the Samiti enjoys. Although I have not been able to obtain any reliable estimates of membership, it is safe to say that the former continues to be by far the smaller organisation. Although its camps are relatively popular, in many places Durga Vahini seems to have been unable to translate this popularity into more regular activism. Nevertheless, due to the aggressive nature of many of its

interventions, Durga Vahini manages to hog the limelight with much greater frequency than its bigger sister (Kovacs 2004, 387).

Donc, l'apparence de dépendance de la Vahini envers le VHP dans mes résultats serait due, selon Kovacs, à des problèmes structurels liés au groupe d'âge cible de l'organisation. La nature plus violente des actions qu'elle pose lui permet néanmoins d'être active sur une base plus régulière que la Samiti, ce qui pourrait expliquer le nombre légèrement plus élevé d'articles portant sur la Vahini dans l'échantillon de recherche (Figure 5).

Bref, même si la Samiti semble être d'apparence plus autonome que la Vahini par rapport à sa contrepartie masculine, il est assez clair que les ailes féminines occupent de manière générale une position hiérarchique moins élevée dans le Sangh. Bien qu'imparfaites, les trois questions binaires ont permis d'avoir une vue d'ensemble et comparative des relations qu'entretiennent les ailes féminines et masculines. Cette vue d'ensemble mériterait d'être approfondie lors de recherches ultérieures, et ce, particulièrement pour le cas de la Vahini pour laquelle la littérature sur le sujet est très peu exploitée.

Le Chapitre 4 a permis de mieux saisir les résultats issus de l'analyse de cadrage en les situant dans la littérature. D'abord, les organisations féminines du *hindutva* perpétuent un discours victimisant pour les femmes qui se trouve central dans les campagnes contre le *love jihad*. Si le narratif inhérent à ces campagnes existe depuis plus d'un siècle, les premières utilisations du terme *love jihad* semblent être apparues en 2014. Malgré la multiplication des campagnes contre le *love jihad* ces dernières années, leurs revendications demeurent empiriquement contestées. Le cadrage de la mère accorde un droit de passage aux femmes vers la sphère publique en tant que reproductrices culturelles de la nation avec la préservation de la cellule familiale hindoue. Le cadre féminin le moins prévalent, celui de la guerrière, se matérialise à travers la valorisation de la force physique des femmes avec les mérites de l'entraînement physique et le maniement d'armes. Le cadrage des femmes comme guerrières avec les incitations à la violence explicites

apparaissent lorsque des événements considérés dramatiques surviennent et mettent en péril la nation hindoue, ce qui n'était pas vraisemblablement le cas dans la temporalité de mes recherches. Ensuite, les thématiques principales des articles ne présentant aucun des trois cadres féminins s'inscrivent dans le cadre cardinal du *hindutva* qui repose sur l'adéquation entre la religion et la nation inhérente à l'« hindouïté ». Finalement, malgré l'apparence plus autonome de la Samiti par rapport à la Vahini avec leurs contreparties masculines, les ailes féminines occupent une position hiérarchique moins élevée dans le Sangh.

Chapitre 5 - Discussion

Le Chapitre 4 a permis de mieux comprendre les résultats issus de mon analyse de cadrage à la lumière de la littérature existante. Dans le présent chapitre, je souhaite poursuivre ce dialogue entre les résultats de l'analyse de cadrage et la littérature avec toutefois ici un degré d'abstraction supplémentaire. Ce chapitre consiste en une discussion sur l'intégration de ces analyses en des propositions plus larges qui permettent, à mon avis, d'avoir une meilleure compréhension de l'implication des femmes dans le mouvement hégémonique qu'est celui du *hindutva*. J'aborde une première proposition selon laquelle la mobilisation de plusieurs cadres, avec celui de la victime, de la mère, de la guerrière, et du cadre cardinal du *hindutva*, constitue une stratégie expansionniste en soi permettant d'élargir sa base d'adhérents. Je propose ensuite d'inscrire les organisations féminines du *hindutva* dans la montée du fémonationalisme, qui, au nom de l'égalité des genres, instaure des politiques xénophobes antimusulmanes. Finalement, j'analyse le *love jihad* comme nouvel alignement de cadres dans un objectif de constitution d'un *Hindu Rashtra* par le Sangh Parivar.

5.1 La pluralité des cadres comme stratégie expansionniste

En me basant principalement sur les travaux de Ghai (Ghai 2010), je propose d'établir que la pluralité des cadres de l'action collective mobilisés par les organisations féminines du *hindutva* s'inscrit dans les stratégies expansionnistes du Sangh. Les stratégies expansionnistes du *hindutva* représentent les techniques utilisées permettant au Sangh d'élargir sa base d'adhérents:

These expansionary strategies include the processes through which activists articulate the needs, desires, fears, agendas, and interests of diverse audiences with the goals of the movement in order to craft a mass base that enables the dominance of Hindu nationalism in India. (Menon 2010, 5)

Dans son travail sur les cadres de l'action collective mobilisés par le BJP, Shelly Ghai conclut que ce parti politique est parvenu à gagner en popularité en mobilisant les intérêts relatifs aux groupes sociaux spécifiques tout en conservant le cadre cardinal du *hindutva* (Ghai 2010). Son raisonnement est causal en ce sens où elle démontre que les réalignements de cadres du BJP

permettent empiriquement à ce parti politique d'aller chercher de nouvelles audiences avec des résultats électoraux favorables à ce parti politique.

Même si l'analyse de Ghai ait été réalisée sur la scène de la politique électorale, je suggère d'appliquer cette réflexion aux organisations féminines du *hindutva*. La démonstration empirique de ma proposition est plutôt ambitieuse, car il serait difficile d'obtenir des données sur le nombre de *sevikas* ou de *durgas* qui augmenterait parallèlement aux alignements de cadres, ou encore de retracer leur participation électorale qui serait favorable au BJP. J'ai cela dit déjà traité de la relation symbiotique entre la société civile et le politique et je propose en ce sens que la pluralité des cadres de la société civile permet d'aller chercher de nouvelles adhérentes et que ceci a des répercussions électorales favorables au BJP.

Une étude terrain menée dans l'État de Chhattisgarh entre 2007 et 2010 a révélé comment le service social non étatique auprès de populations marginalisées permet de les mobiliser électoralement en faveur du BJP (Thachil 2011). L'implication des femmes du Sangh dans des organisations de la société civile qui œuvrent au sein de programmes sociaux a donc ici constitué une stratégie de mobilisation électorale. Ces organisations du Sangh se présentent initialement comme des organisations apolitiques, mais qui perpétuent tout de même des idées nationalistes hindoues, avant de positionner les candidat-es du BJP comme étant *le* choix électoral par excellence (Thachil 2011). Même si cela s'opère à travers le service social, ceci constitue un exemple d'organisations de la société civile qui contribuent non seulement à aller chercher de nouveaux adhérents, mais aussi à gagner en présence électorale.

Même si les articles de l'échantillon de recherche ne traitent pas explicitement de l'implication sociale de la Samiti et de la Vahini, il est tout de même important de parler du travail social dans le contexte des stratégies expansionnistes du Sangh, car des auteur-es ont traité de cette question (Ghai 2010; Menon 2010; Thachil 2011).

Social work is a key expansionary strategy of the Hindu nationalist movement through which it reproduces the normative constructions of the movement, reaches out to new audiences, and governs their conduct in ways that are conducive to achieving its goals. Whether assisting the urban poor in government hospitals, providing education to slum dwellers marginalized and neglected by the state, or raising funds for war widows in need of financial assistance, Hindu nationalist women activists are deeply involved

in shaping the subjectivity of those they encounter and disseminating normative constructions of nation, culture, and identity that serve the goals of the movement. (Menon 2010, 128).

Que ce soit dans le domaine de l'éducation, de la santé, ou encore dans le milieu communautaire, le travail social réalisé par les organisations féminines du Sangh permet de rejoindre de nouvelles audiences et de se positionner comme une organisation parallèle à l'État en prodiguant des services essentiels. Effectivement, les importants épisodes de conversions d'hindous intouchables et de basses castes vers l'Islam des années 1980 (Jaffrelot 2019) auraient fait prendre conscience au Sangh de l'importance d'être présent au sein de ces groupes marginalisés en mettant en place des programmes sociaux sur le terrain (Ghai 2010). Ces populations marginalisées sont souvent les premières à subir les répercussions des politiques néolibérales et du désengagement de l'État providence. Le travail social permet ainsi au Sangh d'apparaître comme une alternative étatique (Menon 2010).

Il s'avère nécessaire pour les mouvements sociaux d'être attrayants pour diverses audiences qui varient en fonction de leurs intérêts, valeurs, croyances et connaissances (Benford et Snow 2000, 630). Les identités du sous-continent indien étant hautement hétérogènes à travers entre autres les différentes religions, castes, sous-castes, langues, lignées tribales, régions et localités, la pluralité des cadres de l'action collective constitue ainsi une stratégie expansionniste permettant d'apparaître attrayant pour la plus vaste audience possible (Ghai 2010, 163). La grande flexibilité du cadre cardinal du *hindutva* permet aux organisations féminines de procéder à des cadrages spécifiques afin d'augmenter la résonance des cadres en fonction des contextes spécifiques et des audiences cibles. J'ai préalablement évoqué dans la section 4.1 les cadrages réalisés par les organisations féminines du *hindutva* pour les cadres de la mère et de la guerrière. Un recadrage du rôle des femmes de gardiennes au foyer vers celui de mères de la société hindoue en valorisant leurs capacités reproductives socioculturelles est à l'origine de l'inclusion des femmes dans le Sangh et de la création de la Samiti (Sehgal 2012). Aussi, le cadrage des femmes comme guerrières avec les incitations à la violence explicites apparaissent lorsque des événements considérés dramatiques surviennent et mettent en péril la nation hindoue. Un autre exemple de cadrage par les organisations féminines du *hindutva* est évoqué dans la littérature, cette fois-ci par la Mahila Aghadi, soit l'aile féminine de la Shiv Sena. Tyagi et Sen (2020) relatent la réinterprétation locale

du *love jihad* par cette organisation dans un contexte spécifiquement urbain en stipulant qu'il s'agit d'un danger particulièrement important pour les femmes pauvres de Chaturvedi qui travaillent en ville. Dans ce contexte, le discours national du *love jihad* a donc été cadré à l'échelle locale afin d'en augmenter sa résonance et ainsi rejoindre les expériences urbaines plus spécifiques de ces femmes.

La pluralité des cadres de l'action collective comme stratégie expansionniste du Sangh a déjà été étudiée dans la littérature et ma proposition consiste plutôt en l'inscription des organisations féminines du *hindutva* dans cette même stratégie. Cette pluralité des cadres est entre autres rendue possible grâce à la flexibilité du cadre cardinal du *hindutva* qui assure une facilité des cadrages et des recadrages en fonction des contextes et des audiences cibles. Par ailleurs, le travail social constitue aussi une stratégie expansionniste en soi qui s'avère aussi bénéfique à des fins électorales.

5.2 Le fémonationalisme du *hindutva*

Une deuxième proposition qui émerge plus largement de mes analyses est l'inscription du nationalisme hindou dans la montée du phénomène qu'est le fémonationalisme. À travers une étude comparative sur trois partis nationalistes de droite en Europe, Sara Farris définit le fémonationalisme (*femonationalism*) comme étant la résultante d'une convergence entre les partis nationalistes de droite, les féministes et fémocrates⁶⁴, et les politiques néolibérales⁶⁵ :

Short for "feminist and femocratic nationalism", femonationalism refers both to the exploitation of feminist themes by nationalists and neoliberals in anti-Islam (but, as I will show, also anti-immigration) campaigns and to the participation of certain feminists and femocrats in the stigmatization of Muslim men under the banner of gender equality. Femonationalism thus describes, on the one hand, the attempts of western European right-wing parties and neoliberals to advance xenophobic and racist politics through the touting of gender equality while, on the other hand, it captures the

⁶⁴ Les fémocrates désignent les bureaucrates dont les priorités ou lignes d'actions sont dominées par des idéaux féministes (Woodward 2003).

⁶⁵ *In the name of women's rights: the rise of femonationalism*, de Sara Farris, propose de nouvelles bases théoriques sur ces enjeux à travers une analyse comparative des trois partis politiques nationalistes de droite européens suivants : Le Partij voor de Vrijheid (PVV) aux Pays-Bas, le Front-national (FN) en France et la Lega Nord (LN) en Italie (Farris 2017).

involvement of various well-known and quite visible feminists and femocrats in the current framing of Islam as a quintessentially misogynistic religion and culture. (Farris 2017, 4)

Le fémonationalisme s'intéresse ainsi aux manières dont ces alliances perpétuent des discours et des politiques anti-musulmanes à travers un narratif d'égalité des genres. Même si le fémonationalisme a été théorisé dans un contexte strictement européen, ma proposition est d'inscrire le *hindutva* dans cette tendance. Plusieurs articles de l'échantillon de recherche évoquent, conformément au fémonationalisme, les façons dont la Samiti et la Vahini travaillent au nom de l'*empowerment* féminin à travers, entre autres, l'acquisition de la force physique et morale (#1, #2, #31, #33). Le Sangh Parivar est aussi farouchement opposée à l'Islam et Narendra Modi, un ardent défenseur du néolibéralisme. La section suivante analyse certains éléments du *hindutva* à travers le prisme du fémonationalisme.

Les politiques néolibérales font ainsi partie intégrante des alliances responsables de la montée du fémonationalisme. En fait, Sara Farris considère le néolibéralisme comme étant la formation politico-économique responsable de l'institutionnalisation du fémonationalisme dans l'appareil étatique dans le but de structurer les sphères productives et reproductives sociales (Farris 2017, 15). Dans le cas de l'Inde, si le néolibéralisme fait consensus au sein de ses partis politiques principaux depuis déjà plusieurs décennies, il ne fait aucun doute que le BJP représente le parti néolibéral de prédilection, en plus d'être le candidat de choix du capital (Wilson, Loh, et Purewal 2018). Conformément au fémonationalisme, le BJP de Narendra Modi a non seulement mis en place des politiques néolibérales ayant fait régresser les droits des femmes, mais est aussi responsable de nombreuses campagnes et initiatives anti-musulmanes ayant parfois été perpétuées au nom des droits des femmes. En dépit du discours d'*empowerment* féminin allant de concert avec la vision de l'Inde mondialisée de Narendra Modi, on constate plutôt la persistance de pratiques qui maintiennent les femmes en situation de vulnérabilité sur leurs lieux de travail à travers la complaisance étatique envers des organisations qui justifient la supervision et les violences faites aux femmes au nom de l'identité religieuse et les pratiques culturelles (Krishnan 2018, 73). Effectivement, depuis 2014, le gouvernement Modi incite et attire les corporations étrangères à venir s'établir en Inde avec de faibles coûts manufacturiers. Or, des études réalisées dans des usines de fabrication de textile au Tamil Nadu et au Karnataka

témoignent des stratégies de surveillance genrées employées par ces grandes corporations sur les travailleuses⁶⁶ pour maintenir leur discipline et dissuader toute tentative de syndicalisation, car faut-il préciser que ces compagnies bafouent complètement les normes du travail (Krishnan 2018, 77). Plusieurs exemples d'abus vécus par ces travailleuses sont rapportés, allant d'humiliations verbales publiques, à la surveillance d'appels et de déplacements, et pouvant aller jusqu'à la violence physique et sexuelle (Krishnan 2018). Par ailleurs, conformément au fémonationalisme, le BJP perpétue lui aussi des politiques et des campagnes anti-musulmanes en exploitant le droit des femmes et leur sécurité. Effectivement, Yogi Adityanath⁶⁷, le ministre en chef de l'État le plus peuplé de l'Inde, l'Uttar Pradesh, a mis sur pied des escouades « anti-Roméos », des policiers engagés à protéger les femmes contre le harcèlement sexuel et a publiquement encouragé les hommes hindous à marier des femmes musulmanes, deux initiatives coordonnées afin de lutter contre le *love jihad* (Krishnan 2018). Plusieurs leaders du BJP ont affirmé que ces escouades constituaient un moyen de prévenir le *love jihad* (Datta 2017). Or, les anti-Roméos se sont rapidement transformés en des escouades composées de policiers et de citoyens vigilantistes ayant comme objectif d'intimider de jeunes couples, et surtout lorsque les hommes étaient musulmans (Human Rights Watch 2019).

Le fémonationalisme repose sur la suprématie des valeurs occidentales de l'émancipation, des droits individuels et du sécularisme comme garantes de l'égalité des genres (Farris 2017, 55). Cette narration pose l'Islam comme étant délétère en matière de condition féminine et la femme musulmane est ainsi considérée comme étant la victime par excellence de cette religion misogyne et arriérée (Farris 2017). Tel que discuté précédemment, le nationalisme hindou assure plutôt la suprématie des valeurs hindoues védiques comme étant garante de la *complémentarité* (et non pas de l'*égalité*) des genres et perpétue un discours victimisant pour les femmes hindoues qui est à la merci de l'hypersexualisation et l'hypermasculinisation de l'Islam. Les valeurs hindoues sont ici posées comme moralement supérieures aux autres codes culturels, mais principalement à celui de l'Islam. Le *hindutva* perpétue lui aussi un discours victimisant envers les femmes

⁶⁶ La plupart des personnes employées dans le secteur manufacturier du textile en Inde sont des femmes, dont une proportion importante sont des *dalits* ou issues de basses castes (Krishnan 2018).

⁶⁷ L'élection de Yogi Adityanath constitue une situation particulière en ce sens qu'en plus d'être un dirigeant du pouvoir exécutif, il se trouve à être également un leader spirituel et un chef de milice (Jaffrelot 2019, 227).

musulmanes, faisant ainsi écho au narratif de Spivak selon lequel, les hommes blancs doivent sauver les femmes de couleur des hommes de couleur (Spivak 2009). Dans le cas du nationalisme hindou, ce sont plutôt ici les hommes hindous qui doivent sauver les femmes musulmanes des hommes musulmans. Par mimétisme (Bhabha 2019), le *hindutva* s'est approprié le narratif ayant permis au Raj britannique de légitimer sa domination coloniale et patriarcale. Gupta, Gökarıksel, et Smith ont démontré comment le système de justice, les élites politiques et les médias indiens mobilisent un narratif d'altérisation de l'Islam et de victimisation de la femme musulmane à travers les décisions juridiques de Shah Bano (*Mohammad Ahmed Khan vs. Shah Bano Begum and Others*, 1985) et de Shayara Bano (*Shayara Bano vs. Union of India And Others*, 2016)⁶⁸, à des fins politiques stratégiques (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020). Les auteurs comparent le discours du parti du Congrès, qui était au pouvoir au moment de l'affaire Shah Bano, et celui du BJP, au moment de l'affaire Shayara Bano. Ils parviennent à démontrer comment le BJP perpétue un discours de l'homme musulman comme étant une menace et du BJP comme salvateur de ces femmes musulmanes victimes des lois personnelles d'un Islam archaïque (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020). Effectivement, la décision de la Cour suprême de 2017 sur l'affaire Shayara Bano rend le *Triple talaq* inconstitutionnel et le BJP fait subséquemment passer une loi criminalisant cette pratique. Cette loi et trame narrative mise de l'avant permettent ainsi au BJP de se positionner comme le sauveur ultime de ces femmes musulmanes (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020).

Sara Farris évoque aussi les contradictions performatives auxquelles le fémonationalisme est aux prises. Malgré les principes d'égalité des genres venant guider les décisions politiques, celles-ci s'avèrent être potentiellement désastreuses pour les luttes féministes (Farris 2017, 117). L'*empowerment* évoqué par la Samiti et la Vahini dans l'échantillon de recherche s'inscrit essentiellement dans le cadre de leur participation au projet du *hindutva*. Ainsi, en accord avec

⁶⁸ Voir le Chapitre 1 pour les détails liés à l'affaire Shah Bano. Concernant l'affaire Shayara Bano, cette femme musulmane a été victime de violences domestiques et de harcèlement lié à la dot par son mari. Elle se fait divorcer par son ex-mari avec le *Triple talaq*. Le *Triple talaq* consiste en la pratique de divorce instantané selon laquelle le mari peut divorcer de sa femme en répétant le mot *talaq* (divorce) à trois reprises (BBC News 2019a). Shayara Bano contestait la constitutionnalité du *Triple talaq* et d'autres pratiques de la loi musulmane personnelle (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020, 4). Ces deux cas sont respectivement référés dans l'actualité aux cas Shah Bano et aux cas du *Triple talaq*.

Sehgal, je me questionne sur le discours d'agentivité mis de l'avant par les organisations, car l'*empowerment* se limite uniquement au devoir nationaliste qui asservit davantage les femmes à l'idéologie nationale qu'il ne les autonomise (Sehgal 2015). Il faut cependant souligner que l'implication des femmes au sein du Sangh permet à certaines d'avoir accès à un espace politique, une identité publique, une reconnaissance et un certain pouvoir de négociation au sein de leur famille (Sarkar 2018). Cela dit, ces organisations évacuent toute critique des relations de pouvoir et des violences sexuelles vécues au sein même de la famille et qui limitent fortement la liberté de plusieurs femmes (Banerjee 2006). Aussi, elles considèrent encore le divorce comme étant inacceptable, la violence domestique et les problèmes maritaux comme étant la faute des femmes, ne s'impliquent pas au sein de maisons d'hébergement pour femmes violentées, et s'occupent de payer la dot au lieu de militer pour son abolition (Sarkar 2018, 9). Ceci est d'ailleurs évoqué dans un article de l'échantillon de recherche lorsqu'une femme de la Samiti traite de la question des violences sexuelles et conjugales :

There is nothing called marital rape. Marriage is a sacred bond. Co-existence should lead to bliss. If we are able to understand the concept of this bliss, then everything runs smooth. [...] All I know is that divorce is not a solution. Even if the circumstances are bad, a wife must sit down and explain to her husband. She is a wife and she must be devoted to her husband. She must try and reason with her him; it's her right. I'm not going to ask her to opt for divorce (#33).

Bref, même si ma proposition est d'inscrire le *hindutva* dans la montée des fémonationalismes, comme c'est le cas en Europe, l'analyse à travers ce cadre théorique mérite de plus amples travaux en vue de saisir la portée réelle de ce projet nationaliste. Déjà, la prise en compte du néolibéralisme permet de prendre en considération la complaisance étatique dans l'institutionnalisation de politiques délétères pour les solidarités féministes et pour les droits des minorités religieuses. De plus, la suprématie des valeurs hindoues en matière de droits des femmes permet de positionner ce projet politique comme seul et unique salvateur de la femme musulmane. Finalement, le concept de contradictions performatives a aussi permis de voir en quoi le *hindutva* mobilise un discours d'*empowerment* qui ne semble proposer aucun changement de fond réel ou structurel. L'interprétation des résultats de mon analyse de cadrage à travers le fémonationalisme permet aussi de soulever d'autres questions. Quel genre d'*empowerment* est mis de l'avant par la Samiti et la Vahini lorsque les cadres prépondérants

venant prescrire l'adhésion et la participation des femmes au mouvement sont ceux de la victime et de la mère? Quel genre d'*empowerment* est possible lorsque la position hiérarchique des ailes féminines semble systématiquement plus basse que celle de leurs contreparties masculines? La prise en compte de ces quelques concepts du fémonationalisme de Sara Farris permet d'avoir une meilleure compréhension des organisations féminines du *hindutva*. Il ne fait aucun doute que des recherches approfondies seraient grandement bénéfiques pour une analyse subséquente.

5.3 Le cadrage du *love jihad*

Cette dernière section vise à apporter des éléments de compréhension quant à la prépondérance du cadre de la victime et, plus précisément du *love jihad*, qui émergent tous deux de façon importante de mon analyse de cadrage médiatique. Effectivement, 54% des articles mobilisant le cadre de la victime font référence au *love jihad*, faisant ainsi en sorte que près du quart de l'échantillon de recherche porte sur cet enjeu⁶⁹. J'attribue la prépondérance du *love jihad* dans le discours mis de l'avant par la Samiti et la Vahini à un nouvel alignement de cadres. Par ailleurs, comme discuté à la section 4.1, bien que les éléments du narratif inhérent au *love jihad* remontent au début du 20^e siècle, l'utilisation explicite de ce terme remonte uniquement à l'année où Narendra Modi a été élu à titre de premier ministre de l'Inde. Je considère ainsi la victoire du BJP de 2014 comme une nouvelle structure d'opportunité politique responsable de ce nouvel alignement de cadres. Comme je démontrerai, l'élection majoritaire du BJP octroie de nouveaux moyens institutionnels au Sangh Parivar permettant, conformément aux objectifs fémonationalistes, de poursuivre un agenda xénophobe anti-musulman dans le but d'instaurer une *Hindu Rashtra*.

L'alignement de cadres du *love jihad* a été rendu possible grâce à des activités de rapprochement et d'amplification de cadre. Le rayonnement et la diffusion de cet enjeu à travers des campagnes coordonnées par les organisations constituent les activités de rapprochement réalisées (Snow et al. 1986). Les articles de l'échantillon relatent des campagnes de sensibilisation dans les États du

⁶⁹ 14 articles abordent la question du *love jihad*, sur un total de 26 articles mobilisant le cadre de la victime, au sein des 59 articles de l'échantillon de recherche.

Himachal Pradesh, du Bengale, du Gujarat et du Karnataka, dans les régions du Braj et d'Agra, de même que des campagnes spécifiquement destinées aux étudiants. Ces campagnes constituent des activités de rapprochement, car elles ont permis de diffuser considérablement ce nouvel alignement de cadres auprès de divers auditoires. Ensuite, la désignation *love jihad* est en soi une technique d'amplification de cadre, car cette expression exagère un enjeu particulier, en l'occurrence, les relations interreligieuses hindoues musulmanes (Snow et al. 1986). Ces relations, d'abord considérées comme problématiques par les tenants du *hindutva*, sont amplifiées à un point tel qu'elles sont ici cadrées comme la résultante d'une conspiration panislamique et un enjeu d'intérêt national. Tel qu'abordé précédemment, même si les organisations disent avoir des données sur le *love jihad*, il est loin d'être clair que cette problématique soit véritablement un enjeu d'intérêt national. Par ailleurs, la synecdoque représentée par l'appellation *love jihad*, est la résultante d'une amplification de conviction (*belief amplification*) et de conviction stéréotypée (*stereotypic belief*) (Snow et al. 1986) selon laquelle les relations interreligieuses ou les mariages d'amour⁷⁰ (*love mariages*) ne peuvent être consensuels et désirés. La femme hindoue est ici *ipso facto* recalée au rang de victime du Musulman hypersexualisé, hypermasculin et hyperviril. Le recadrage de l'amour comme étant un *jihad* permet de maintenir l'endogamie inhérente aux mariages traditionnels hindous, les mariages intercastes étant tout autant traditionnellement prohibés que les mariages interreligieux (Sarkar 2018). L'utilisation du terme *jihad*, ou « guerre sainte », implique cette notion de conspiration contre l'hindouisme qui outrepassé les frontières et d'une menace qui est interne comme externe.

Ces efforts de cadrage du *love jihad* à travers le cadre de la victime sont stratégiques et ont pour objectif précis de marginaliser les musulmans dans le but d'instaurer une *Hindu Rashtra*, une nation dans laquelle l'hindouisme est non seulement dominant, mais qui domine aussi l'ensemble des sphères sociétales. Les campagnes contre le *love jihad* contribuent à la fois aux attaques perpétrées contre les musulmans et à ghettoïser les espaces musulmans en ségréguant les communautés ethnoreligieuses (Sarkar 2018, 9). Il est également connu que le BJP et les diverses

⁷⁰ Les « mariages », en comparaison avec les « mariages d'amour » dans les traditions sud-asiatiques, constituent ce qu'on appelle communément des « mariages arrangés », dans lesquels les familles s'impliquent dans le choix du ou de la partenaire de vie. Les mariages d'amour, selon ces traditions, sont ainsi motivés par de l'égoïsme ou le désir incontrôlé et sont donc fortement connotés négativement par les famille orthodoxes (Leavitt 2013).

organisations du Sangh ont cultivé cette hostilité à l'égard des mariages interreligieux pour consolider le vote hindou à plusieurs occasions (Krishnan 2018)⁷¹.

Depuis 2014, on assiste à une augmentation des violences perpétrées par des groupes vigilantistes⁷² dans les campagnes de protection de la vache et contre le *love jihad*, couplées d'une complaisance étatique qui assure le maintien d'une culture d'impunité. Les épisodes de lynchage liés à la vache sacrée en Inde de 2014 à 2018 sont passés de 3 à 31, le nombre le plus élevé étant de 43 en 2017 et faisant un total de 108 victimes (Jaffrelot 2019, 212). La complaisance de l'État dans la perpétuité des lynchages de musulmans et la non-condamnation des violences est bien connue (Ganguly 2020; Jaffrelot 2019). Effectivement, non seulement certains vigilantistes sont de connivence directe ou indirecte avec les institutions étatiques, mais d'autres ont explicitement témoigné que l'arrivée au pouvoir du BJP facilitait la coordination de leurs actions (Jaffrelot 2019)⁷³. Un exemple de complaisance étatique dans les campagnes contre le *love jihad* sont les escouades anti-roméos instaurés par Yogi Adityanath. Ces escouades ont été fortement critiquées, car elles semblent avoir davantage été profitables à l'instauration d'un vigilantisme culturel plutôt que réellement protéger les femmes contre le harcèlement. En trois jours seulement, plus de 2000 hommes ont été la cible de ces escouades pour des raisons aussi futiles que d'avoir les cheveux trop longs ou se tenir trop proche d'écoles ou de collèges pour femmes (Datta 2017) :

They haul up, chastise, upbraid, frisk, humiliate, shame-one man was made to do sit-ups in public, holding his ears-forced to take good-conduct pledge, whisked off to police stations, detained, interrogated, let off or arrested. Young girls and couples (so what if some have been siblings or married?) usually get morality lectures. (Datta 2017).

⁷¹ La stratégie de mobilisation du Sangh autour d'enjeux litigieux dans un objectif de polarisation à des fins électorales est connue. Un article de l'échantillon de recherche évoque justement la mobilisation du VHP pour la construction d'un temple voué à Ram à Ayodhya à l'approche des élections de la Lok Sabha (#13).

⁷² J'utilise le terme « vigilantiste », tiré de l'anglais *vigilante*, pour désigner les groupes de justiciers qui tentent de faire exercer un certain code moral par leurs propres moyens et donc, en dehors de toute procédures légales.

⁷³ La série de lynchage de musulmans a commencé avec le meurtre de Mohammad Akhlaq, en septembre 2015 à Dadri (Uttar Pradesh). Un groupe de jeunes hindous parmi lesquels figurait le fils du *leader* local du BJP ont convaincu le prêtre d'un temple d'annoncer au micro qu'Akhlaq consommait du bœuf. Sa maison a par la suite été prise d'assaut, et Akhlaq a finalement succombé à ses blessures avant même d'arriver à l'hôpital (Jaffrelot 2019).

Il semble assez évident que ces actions soient davantage des techniques d'intimidation permettant d'instaurer un climat de peur que d'actions structurantes permettant d'éradiquer le harcèlement de rue. La complaisance de l'État à l'égard de ces groupes vigilantistes permet d'instaurer une *Hindu Rashtra* de fait, et que le premier mandat de Narendra Modi a permis d'intensifier la marginalisation institutionnelle des musulmans (Jaffrelot 2019).

Même si les musulmans n'ont jamais été représentés à la hauteur de leur poids démographique au sein des institutions publiques de l'Inde, le pourcentage d'élus musulmans à la Lok Sabha n'a jamais été aussi bas qu'aux élections de 2014⁷⁴ (Jaffrelot 2019, 258). Cette éviction institutionnelle soulève des inquiétudes au niveau de la défense des intérêts musulmans, mais surtout, de la sécurité des biens et des personnes, car elle accroît leur vulnérabilité auprès des forces de l'ordre. (Jaffrelot 2019, 266-67). Effectivement, non seulement les corps policiers sont épris de forts biais anti-musulmans qui se traduisent en arrestations non justifiées, mais le pourcentage de personnes musulmanes détenues n'a jamais été aussi élevé, atteignant 21% en 2005 selon un rapport du NCRB⁷⁵ (Jaffrelot 2019; Tiwari 2016).

Les politiques mises en place par le gouvernement Modi depuis le début de son second mandat viennent d'autant plus fortifier la nation hindoue déjà bien consolidée depuis son entrée en poste en 2014. Même si les politiques abordées dans les lignes qui suivent ont été implantées après la temporalité de ma recherche (2014-2019), leur adoption s'inscrit dans un continuum d'exclusion de l'Islam et toujours dans le but d'instaurer une *Hindu Rashtra*. Trois politiques majeures ont été adoptées en moins d'un an qui sont particulièrement préjudiciables pour la minorité musulmane indienne et profitables pour les tenants du *hindutva*: la révocation de l'autonomie du

⁷⁴ Par exemple, si le pourcentage de musulmans au sein de la population indienne était de 11,4% pour 9% d'élus musulmans à la Lok Sabha en 1980, ces pourcentages respectifs sont de 14,2% et 3,7% en 2014 (Jaffrelot 2019, 258). Ceci est en partie dû au fait que le BJP présente non seulement peu de candidat-es musulman-es aux élections, mais que ces derniers briguent des comtés qui ne sont pas considérés comme gagnables.

⁷⁵ National Crime Records Bureau

Cachemire⁷⁶, le Registre national des citoyens⁷⁷ (*National Register of Citizens, NRC*) et l'amendement sur la citoyenneté⁷⁸ (*Citizenship Amendment Act, CAA*). La révocation du statut autonome du Cachemire vise non seulement à y rapatrier le pouvoir au gouvernement central, mais aussi à transformer la démographie de ce seul État indien à majorité musulmane. Effectivement, l'article 35A de la Constitution empêchait les Indiens non musulmans d'acheter des terres au Jammu-et-Cachemire et son abolition avec la révocation du statut de cet État facilitera ainsi une immigration non-musulmane (Ganguly 2020; Bussard 2019). Il est intéressant de constater que le droit des femmes fait entre autres partie des raisons pour lesquelles Modi a justifié la révocation du statut particulier dont cet État jouit depuis 1954 :

It cited a number of reasons for abrogating the state's special dispensation, claiming that its integration into the Indian Union would facilitate economic development, enhance the status of women in the region, and confer on Kashmir's inhabitants a range of rights and benefits that are available to other Indian citizens. It also asserted that deteriorating security in the region forced it to act. (Ganguly 2020, 125)

Le NRC et le CAA s'inscrivent également dans cette même tangente de transformation démographique prohindoue. Avec le NRC, les citoyens doivent désormais démontrer une preuve de citoyenneté jugée valide au risque de se faire déporter et plusieurs craignent de la discrimination des populations minoritaires subséquente (voir ici musulmanes) (Amnistie internationale Canada francophone 2019; *Tribune de Genève* 2019; Ganguly 2020). Pour ce qui est du CAA, celui-ci permet de faciliter l'immigration de non-musulmans provenant des pays

⁷⁶ L'ordre présidentiel du 6 août 2019 révoque le statut particulier du Jammu-et-Cachemire qui, conformément à l'article 370 de la Constitution indienne, jouit d'une autonomie relative depuis 1954 (Ganguly 2020). Si l'Inde et le Pakistan revendiquent la souveraineté de cette région depuis le retrait des forces britanniques, la révocation de son autonomie vient scinder cet État en deux « territoires de l'Union », le Jammu-et-Cachemire et le Ladakh, qui sont désormais entièrement sous la gouverne de la Fédération indienne (Ganguly 2020).

⁷⁷ Le NRC, implanté en Inde depuis 1951, détermine légalement les critères de citoyenneté en Inde. L'État d'Assam ayant un historique d'immigration illégale en provenance du Bangladesh, une décision de la Cour Suprême de 2013 exigeait dans un rapport le renouvellement de la base de données dans cet État. Le rapport d'août 2019 répertorie ainsi près de 2 millions de personnes non-inclues dans ce registre, parmi lesquelles figurent une majorité importante de musulmans. Le NRC vise à contrer l'immigration illégale et la population assamaise devait ainsi prouver sa citoyenneté selon certains critères. Suite au rapport de 2019, le gouvernement du BJP a annoncé la mise à jour du NRC à travers l'ensemble de l'Inde (Amnistie internationale Canada francophone 2019; *Tribune de Genève* 2019; Ganguly 2020).

⁷⁸ Le CAA modifie l'Acte de la citoyenneté de 1955 en donnant accès à la citoyenneté indienne aux « minorités persécutées » de l'Afghanistan, du Bangladesh et du Pakistan. Effectivement, le CAA donne accès à la citoyenneté aux personnes bouddhistes, chrétiennes, jaines, hindoues, parsies et sikhes de ces trois pays voisins de l'Inde et exclue, par le fait-même, les personnes musulmanes (Ganguly 2020, 126).

limitrophes et plusieurs craignent la marginalisation et la stigmatisation des musulmans (Ganguly 2020). Des mobilisations populaires massives contre ces réformes s'en sont suivies en Inde et ont culminé dans des violences en février 2020 à New Delhi ayant tué 52 personnes, dont la très grande majorité était des musulmans (P. Gupta, Gökarıksel, et Smith 2020). Si les autorités officielles ont qualifié ces violences d'émeutes intercommunautaires, la prévisibilité et la coordination de ces violences ciblant une minorité religieuse et perpétuée grâce à la complicité des autorités et des forces de l'ordre les qualifient plutôt ici de pogromes (Kamdar 2020). Bref, si le premier mandat de Modi semble avoir été efficace pour polariser les communautés et exacerber la marginalisation des musulmans, ces exemples témoignent que le second mandat de Modi va d'autant plus loin qu'il s'inscrit dans un refus progressif d'accès à la citoyenneté pour les musulmans en Inde (Ganguly 2020).

En somme, la nouvelle structure d'opportunité politique représentée par l'accès au pouvoir du BJP à l'échelle de la fédération indienne est à l'origine d'un nouveau cadrage dans lequel les relations interreligieuses ou les mariages d'amour confinent les femmes dans un rôle de victime. Ce cadrage du *love jihad* s'inscrit, conformément au fémonationalisme, dans la poursuite d'un agenda xénophobe anti-musulman. Les tenants du *hindutva* ne considèrent en aucun cas l'agentivité de ces femmes hindoues qui peuvent s'engager de manière délibérée dans ces unions et que ces expressions « d'amour transgressif » peuvent permettre aux femmes des actrices de changement social en contestant cette logique de frontières entre communautés (C. Gupta 2009, 15).

Ce chapitre, le dernier du présent mémoire, a permis de jeter un regard plus large sur l'implication des femmes et les dynamiques de genre dans le mouvement nationaliste hindou. Tandis que j'ai concentré les chapitres précédents sur les organisations de la société civile, le Chapitre 5 a aussi incorporé les organisations politiques, notamment le BJP, dans l'analyse de ce mouvement hégémonique. Conformément à la temporalité de mon analyse et de la portée du Sangh en

politique comme dans la société civile, la prise en compte des politiques instaurées par le BJP est essentielle à la compréhension de l'agenda global de ce mouvement. L'analyse de cadrage a permis de constater que la Samiti et la Vahini mobilisent elles aussi une pluralité de cadres. Je propose ainsi de considérer cette pluralité des cadres de l'action collective comme faisant partie de la stratégie expansionniste du Sangh permettant d'élargir sa base militante. Ma seconde proposition est d'inscrire les organisations féminines du *hindutva* comme un cas de fémonationalisme. En dépit de sa théorisation dans le contexte européen, le *hindutva* comprend d'importantes similitudes avec le fémonationalisme qui mériteraient définitivement d'être approfondies dans des analyses ultérieures. Nonobstant le discours d'*empowerment* féminin mis de l'avant par les organisations du Sangh, les politiques néolibérales et le discours du BJP sont délétères pour les solidarités féministes et accentuent de façon importante la haine à l'égard de la population musulmane. Le *love jihad* ayant été majeur dans l'analyse de cadrage, je propose de le considérer comme l'alignement de cadres issu de la structure d'opportunité politique qu'est l'élection de Narendra Modi. L'agrégation de ces trois propositions pointe vers l'hégémonie vers laquelle tend le Sangh, celle-ci étant parvenue à élargir sa base, mais aussi vers l'agenda anti-musulman, qui s'institutionnalise avec le BJP au pouvoir, et ce, dans le but d'instaurer une nation hindoue.

Conclusion

Contrairement à ce que Rahul Gandhi évoquait dans sa déclaration incendiaire de 2017, les femmes font activement partie prenante des organisations du Sangh Parivar, tout comme dans le projet de construction national du *hindutva*. Si les femmes sont bel et bien présentes, l'analyse de cadrage médiatique a permis de démontrer que la Samiti et la Vahini font toutes deux appel à certaines conceptions de la féminité pour encourager et prescrire la participation des femmes.

L'analyse des cadres féminins de la Samiti et de la Vahini a pu démontrer la forte prévalence du cadre féminin de la victime, suivi de près par celui de la mère et, ensuite, celui de la guerrière. La primauté accordée à ces cadres de l'action collective a non seulement permis de mettre en lumière les éléments du narratif mis de l'avant par ce mouvement nationaliste religieux, mais aussi ceux qui se matérialisent en actions concrètes par les femmes militantes. L'analyse des relations de la Samiti et de la Vahini avec leurs contreparties masculines respectives a permis de nuancer l'apparence d'autonomie qu'elles mettent de l'avant, car les ailes masculines ont toujours un important rôle d'influence, voire même, d'autorité, auprès d'elles.

L'analyse de cadrage a aussi pu démontrer la forte présence d'un cadre de compréhension global, le cadre cardinal du *hindutva*, véhiculant une conception précise de l'hindouïté qui repose sur l'adéquation entre la religion et la nation hindoues. J'ai proposé que la mobilisation simultanée du cadre cardinal du *hindutva* avec la pluralité des cadres féminins de l'action collective s'inscrit dans les stratégies expansionnistes du Sangh permettant d'augmenter sa base d'adhérents dans une perspective de visée hégémonique.

L'analyse qualitative a révélé l'importante présence des campagnes contre le *love jihad* et leur narratif conspirationniste anti-musulman. Si l'étendue de ces campagnes demeure empiriquement contestable, la littérature témoigne aussi des nombreuses unions interreligieuses qui seraient plutôt cadrées comme étant des cas de *love jihad*. J'ai attribué la forte prévalence du *love jihad* dans l'espace médiatique à l'alignement de cadres issu de la nouvelle structure d'opportunité politique que représente la victoire du BJP de 2014. Ces efforts de cadrage

contribuent à la marginalisation des musulmans qui est également exacerbée à travers le discours de protection de la vache et les épisodes de lynchage subséquents. Cette marginalisation de la minorité musulmane est d'autant plus accentuée par les récentes politiques mises en place par le gouvernement de Narendra Modi depuis le début de son second mandat en 2019 avec entre autres, la révocation de l'autonomie du Cachemire, le NRC, et le CAA.

J'ai proposé d'inscrire le nationalisme hindou comme un cas de fémonationalisme. L'émergence du *hindutva* sur la scène politique indienne depuis 2014 marque effectivement la convergence d'un parti nationaliste de droite qu'est le BJP, le néolibéralisme de Modi, ainsi qu'une forte rhétorique autour de l'*empowerment* féminin. Ces alliances perpétuent, au nom de la promotion des droits des femmes, des discours et des politiques anti-musulmanes qui sont parfois même délétères pour les solidarités féminines, comme en témoigne le narratif victimisant envers les femmes musulmanes et la non-reconnaissance des violences sexuelles et conjugales au sein des unions hindoues. Les constats évoqués dans la discussion du Chapitre 6 s'alignent avec les propos de Christophe Jaffrelot (Jaffrelot 2019) qui atteste que la victoire du BJP de 2014 fait entrer l'Inde dans une nouvelle ère de la démocratie indienne, soit celle de la démocratie dite « ethnique », dans laquelle la nation hindoue est promue dans l'ensemble des sphères décisionnelles. La nation hindoue est promue au détriment des communautés minoritaires, en l'occurrence, les musulmans et les chrétiens, dans une moindre mesure, toutes deux reléguées au rang de citoyens de seconde zone.

Conformément à ma posture épistémologique féministe du positionnement, j'ai tenté, à travers mon choix d'organisation féminine, de placer les femmes au cœur de la compréhension du nationalisme hindou. Même si le projet politique du *hindutva* représente politiquement tout ce que je déteste, avec ses orientations xénophobes profondes, j'ai tenté, malgré tout, de conserver une « juste distance » avec la Samiti et la Vahini (Avanza 2008). Mon objectif n'était pas de juger, mais plutôt de comprendre comment ce mouvement, initialement réfractaire à la participation féminine, avait pu créer une place aux femmes jusqu'à en encourager vivement leur participation. J'ai pris au sérieux le point de vue de ma population étudiée, représentée dans mon cas par les organisations féminines du *hindutva*, dans le but de rendre compte du phénomène duquel elles sont partie prenante (Avanza 2008).

Tel qu'évoqué dans le chapitre 2, mon mémoire s'est concentré sur les organisations féminines du *hindutva* dans leur ensemble et ne considérait donc ni les voix dissonantes (Menon 2010), ni les expériences individuelles. Je suis consciente que cette uniformisation des expériences des femmes du *hindutva* perpétue l'image de la femme du « Tiers-Monde » comme groupe homogène dépourvu de pouvoir localisé et comme victime implicite de systèmes socio-économiques particuliers (Mohanty 1984). J'ai tout de même tenté de pallier à ce problème en essayant non seulement de rendre compte des différentes expériences des femmes qui étaient évoquées dans les articles de l'échantillon de recherche, mais aussi de les situer à l'intérieur du contexte du sous-continent indien. Par exemple, les droits des femmes sont appréhendés par le *hindutva* à travers la complémentarité des genres et non pas l'égalité des genres, comme c'est le cas dans le monde occidental. Une analyse *micro* aurait permis de tenir compte de la pluralité des expériences des femmes du *hindutva* qui, selon Menon, donne au mouvement tout son potentiel expansionniste (Menon 2010) :

For instance, women are expected to be self-sacrificing mothers, strong leaders, committed workers, and devoted wives. Both Sita, the ideal pativrata, and goddess Durga, the armed and independent slayer of demons, are held up as role models for Hindu womanhood. On occasion, these roles can challenge each other, and therefore women fail some of these expectations as they fulfill others (Menon 2010, 158).

Les lacunes méthodologiques principales de ma recherche ont été évoquées dans le chapitre portant sur la méthodologie. La non-exhaustivité des sources de données primaires et la non-consideration des biais idéologiques et politiques des médias constituent les principales lacunes de ma méthodologie, car elles viennent limiter et biaiser la collecte de données et les résultats obtenus. De plus, ma méthodologie se concentre sur les constructions normatives institutionnalisées et ne considère pas l'agentivité individuelle des militantes. Je suis d'avis que les narratifs féminins quotidiens sont d'une importance capitale dans l'imagination du soi et de l'Autre dans la perpétuité des idéologies nationalistes (Menon 2010). J'accepte la prémisse selon laquelle les idéologies sont produites au sein de sites multiples, tels que les publications, les discours des *leaders*, les narratifs des femmes qui travaillent sur le terrain (Menon 2010, 10). Bien que les articles de journaux de mon échantillon de recherche s'inscrivent également au sein de ces sites multiples, leur analyse m'a permis de tirer des conclusions strictement générales. Une recherche plus exhaustive aurait ainsi agrégé des données issues de sites multiples qui

perpétuent des narratifs quotidiens essentiels à la compréhension du projet national et aurait évidemment pris en considération un meilleur échantillonnage de la myriade d'organisations féminines existantes. Je considère malgré tout que mon objectif de créer un espace de discussion entre le genre, le nationalisme religieux, et les mouvements sociaux est tout de même rempli à travers cette étude de cas exploratoire.

La recherche exploratoire que représente le présent mémoire pourrait évidemment être approfondie en comblant les lacunes méthodologiques évoquées ci-haut. Une analyse subséquente pourrait agréger davantage de données, car les résultats obtenus ne permettent pas de parvenir à des conclusions définitives, même s'ils permettent de dégager certaines tendances. Une autre avenue de recherche importante consisterait en la prise en considération de l'ensemble du Sangh Parivar, c'est-à-dire, des organisations de la sphère politique comme de celles de la société civile. Les données et la littérature attestent toutes deux du caractère symbiotique entre ces deux volets du Sangh Parivar dans la promotion du projet national. Cette avenue pourrait ainsi avoir une compréhension plus fine du changement d'opportunité politique en prenant en compte l'ensemble de ces organisations dans le (re)cadre de l'action collective du *hindutva*. Ces recherches pourront aussi s'intéresser aux rapprochements ou à l'éloignement du politique avec les fondements du *hindutva*, et ce, en fonction de la conjoncture particulière. La prise en compte de la sphère politique permettrait aussi de mieux saisir si le régime démocratique ethnique de l'Inde (Jaffrelot 2019) s'enlise lentement mais sûrement, comme s'inquiètent plusieurs auteurs, dans une forme de fascisme identitaire (Wilson, Loh, et Purewal 2018; Bhatti et Sundar 2020). En effet, beaucoup s'inquiètent du ciblage systématique du gouvernement à l'égard de la communauté musulmane, l'utilisation de groupes vigilantistes, l'influence du pouvoir de l'État auprès des institutions indépendantes et l'emphase sur les réponses militaires et de sécurité constituent des éléments qui pointent vers une dérive fasciste de la plus grande démocratie du monde (Bhatti et Sundar 2020, 643). Il ne fait donc aucune doute qu'une meilleure compréhension du projet politique du *hindutva* à travers la prise en compte de l'expérience féminine est importante dans la tendance mondiale de la montée de la droite.

Bibliographie

- Amnistie internationale Canada francophone. 2019. « En Inde, le système judiciaire permet aux « tribunaux pour étrangers » de semer le chaos dans l'État d'Assam ». Press release. Amnistie internationale Canada francophone. 27 novembre 2019. <https://amnistie.ca/sinformer/communiqués/international/2019/inde/en-inde-systeme-judiciaire-permet-tribunaux-pour>.
- Anderson, Benedict. 1993. *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte.
- Avanza, Martina. 2008. « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe ». Dans *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques*, édité par Didier Fassin et Alban Bensa, 41-58. Recherches. Paris: La Découverte.
- Awn, Peter J. 1994. « Indian Islam: The Shah Bano Affair ». In *Fundamentalism and gender*, édité par John Stratton Hawley, 63-78. New York: Oxford University Press.
- Banerjee, Sikata. 2003. « Gender and Nationalism: The Masculinization of Hinduism and Female Political Participation in India ». *Women's Studies International Forum* 26 (2): 167-79. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(03\)00019-0](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(03)00019-0).
- . 2005a. « Heroic Mothers, Chaste Wives, and Celibate Warriors Feminist or Feminine Nationalism in India? ». Dans *Make me a man! Masculinity, Hinduism, and nationalism in India*, par Sikata Banerjee, 139-152. Albany, NY: State University of New York Press.
- . 2005b. *Make Me a Man! Masculinity, Hinduism, and Nationalism in India*. Albany, NY: State University of New York Press.
- . 2006. « Armed Masculinity, Hindu Nationalism and Female Political Participation in India: Heroic Mothers, Chaste Wives and Celibate Warriors ». *International Feminist Journal of Politics* 8 (1): 62-83. <https://doi.org/10.1080/14616740500415482>.
- . 2018. « Inventing a Muscular Global India: History, Masculinity, and Nation in Mangal Pandey: The Rising ». Dans *Gendering Nationalism: Intersections of Nation, Gender and Sexuality*, édité par Jon Mulholland, Nicola Montagna, et Erin Sanders-McDonagh, 49-66. Palgrave Macmillan. Cham.
- Bannerji, Himani. 2006. « Making India Hindu and Male: Cultural Nationalism and the Emergence of the Ethnic Citizen in Contemporary India ». *Ethnicities* 6 (3): 362-90. <https://doi.org/10.1177/1468796806068325>.

- Basu, Amrita. 1999. « Women's Activism and the Vicissitudes of Hindu Nationalism ». *Journal of Women's History* 10 (4): 104-24. <https://doi.org/10.1353/jowh.2010.0525>.
- . 2012. « Hindu Women's Activism in India and the Questions It Raises ». Dans *Appropriating Gender Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, édité par Amrita Basu et Patricia Jeffery, 167-184. New York: Routledge.
- Bates, Karine. 2013. « L'Inde au féminin ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 119-45. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- BBC News. 2014. « Indian Media: Modi's Interview », 17 avril 2014, sect. India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-27060641>.
- . 2019a. « Triple Talaq: India Criminalises Muslim "Instant Divorce" », 30 juillet 2019, sect. India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-49160818>.
- . 2019b. « Ayodhya Verdict: Indian Top Court Gives Holy Site to Hindus », 9 novembre 2019, sect. India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-50355775>.
- Benford, Robert D., et David A. Snow. 2000. « Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment ». *Annual Review of Sociology* 26 (1): 611-39. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>.
- Benford, Robert D., David A. Snow, et Nathalie Miriam Plouchard. 2012. « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan ». *Politix* n° 99 (3): 217-55. <https://doi.org/10.3917/pox.099.0217>
- Berglund, Henrik. 2004. « Religion and Nationalism: Politics of BJP ». *Economic and Political Weekly* 39 (10): 1064-70.
- . 2011. « Hindu Nationalism and Gender in the Indian Civil Society ». *International Feminist Journal of Politics* 13 (1): 83-99. <https://doi.org/10.1080/14616742.2011.534663>.
- Bhabha, Homi K. 2019. *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*. Paris: Payot.
- Bharatiya Janata Party. 2021. « Bharatiya Janata Party ». Bharatiya Janata Party. Bharatiya Janata Party. 2021. <https://www.bjp.org/>.
- Bhatty, Kiran, et Nandini Sundar. 2020. « Sliding from Majoritarianism toward Fascism: Educating India under the Modi Regime ». *International Sociology* 35 (6): 632-50. <https://doi.org/10.1177/0268580920937226>.

- Boisvert, Mathieu. 2013a. « L'hindouisme ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 235-50. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- . 2013b. « L'hindouisme contemporain ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 307-17. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Breckenridge, Carol A., et Peter van der Veer. 1993. *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bracke, Sarah, María Puig de la Bellacasa, et Isabelle Clair. 2013. « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines ». *Cahiers du Genre* 1 (54): 45-66. <https://doi.org/10.3917/cdge.054.0045>.
- Brubaker, Rogers. 2002. « Ethnicity without Groups ». *European Journal of Sociology* 43 (2): 163-89. <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>.
- Bussard, Stéphane. 2019. « Jean-Luc Racine: « La révocation du statut du Cachemire va peser lourd ». *Le Temps*, 6 août 2019. <https://www.letemps.ch/monde/jeanluc-racine-revocation-statut-cachemire-va-peser-lourd>.
- Chandra, Uday. 2018. « The 2014 national elections from the margins of India ». Dans *Rise of saffron power: reflections on Indian politics*, édité par Mujibur Rehman, 263-78. London: Routledge.
- Chhibber, Pradeep, et Rahul Verma. 2014. « The BJP's 2014 "Modi Wave": An Ideological Consolidation of the Right ». *Economic and Political Weekly* 49 (39).
- Coman, Ramona, Amandine Crespy, Frédéric Louault, Jean-Frédéric Morin, Jean-Benoit Pilet, et Emilie van Haute. 2016. *Méthodes de la science politique: de la question de départ à l'analyse des données*. Louvain-la-Neuve (Belgique): De Boeck Supérieur.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics ». *University of Chicago Legal Forum*, n° 1, Article 8.
- Datta, Damayanti. 2017. « Oye Romeo! » *India Today*. 31 mars 2017. <https://www.indiatoday.in/magazine/cover-story/story/20170410-anti-romeo-squads-yogi-adityanath-uttar-pradesh-986105-2017-03-31>.

- Dembinska, Magdalena. 2012. « (Re)Framing Identity Claims: European and State Institutions as Opportunity Windows for Group Reinforcement ». *Nations and Nationalism* 18 (3): 417-38. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00540.x>.
- Dimitrova, Diana. 2008. « Images of the Feminine in Hindu Traditions ». In *Gender, religion, and modern Hindi drama*, 15-22. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- . 2016. « Hinduism, Nationalism, and Varṇāśramadharmā: Mythologizing and Othering the Religious Other ». In *Hinduism and Hindi theater*, édité par Diana Dimitrova, 63-96. New York: Palgrave Macmillan, Springer Nature.
- . 2021. « Le Théâtre Hindi – l'identité Culturelle et l'imaginaire Hindou ». *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, mai, 1-18. <https://doi.org/10.1177/00084298211007825>.
- Dwyer, Rachel. 2013. « Le cinéma indien ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 275-306. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Dyahadroy, Swati. 2009. « Exploring Gender, Hindutva and Seva ». *Economic and Political Weekly* 44 (17): 65-73.
- Elgenius, Gabriella, et Jens Rydgren. 2019. « Frames of nostalgia and belonging: the resurgence of ethno-nationalism in Sweden ». *European Societies* 21 (4): 583-602. <https://doi.org/10.1080/14616696.2018.1494297>.
- Farris, Sara R. 2017. *In the name of women's rights: the rise of femonationalism*. Durham: Duke University Press.
- Ganguly, Sumit. 2020. « Is Empowered Hindu Nationalism Transforming India? » *Current History* 119 (816): 123-27. <https://doi.org/10.1525/curh.2020.119.816.123>.
- Geddes, Barbara. 2003. « Research Design and the Accumulation of Knowledge ». Dans *Paradigms and sand castles: theory building and research design in comparative politics*, édité par Barbara Geddes. Analytical perspectives on politics. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ghai Bajaj, Shelly. 2017. « The Use of Twitter during the 2014 Indian General Elections: Framing, Agenda-Setting, and the Personalization of Politics ». *Asian Survey* 57 (2): 249-70. <https://doi.org/10.1525/as.2017.57.2.249>.
- Ghai, Shelly. 2010. « Telling Multiple Stories: The BJP's Appeal to Groupspecific Interests and the Hindutva Master Frame ». Dans *Politics and the Religious Imagination*, édité par John H.A. Dyck, Paul S. Rowe, et Jens Zimmermann, 1^{re} éd. Routledge.

- Ghosh, Deepshikha. 2017. « “Ever Seen Women In Shorts At RSS?”: Rahul Gandhi Attacked For Comment ». *NDTV*, octobre. <https://www.ndtv.com/india-news/rahul-gandhi-attacked-for-comment-ever-seen-women-in-shorts-at-rss-1761139>.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gupta, Charu. 2009. « Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions ». *Economic and Political Weekly* 44 (51): 13-15.
- . 2018. « Allegories of ‘love jihad’ and ghar wapsi: Interlocking the socioreligious with the political ». In *Rise of saffron power: reflections on Indian politics*, édité par Mujibur Rehman. London: Routledge.
- Gupta, Pallavi, Banu Gökarksel, et Sara Smith. 2020. « The Politics of Saving Muslim Women in India: Gendered Geolegality, Security, and Territorialization ». *Political Geography* 83 (novembre): 102257. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2020.102257>.
- Hall, Peter A., et Rosemary C.R. Taylor. 1997. « La science politique et les trois institutionnalismes ». *Revue française de science politique* 47 (3-4): 463-96.
- Hansen, Thomas Blom. 1994. « Controlled Emancipation: Women and Hindu Nationalism ». *The European Journal of Development Research* 6 (2): 82-94. <https://doi.org/10.1080/09578819408426614>.
- . 1996. « Recuperating Masculinity Hindu nationalism, violence and the exorcism of the Muslim ‘Other’ ». *Critique of Anthropology* 16 (2): 137-72. <https://doi.org/10.1177/0308275X9601600203>.
- Harriss, John. 2015. « Hindu Nationalism in Action: The Bharatiya Janata Party and Indian Politics ». *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38 (4): 712-18. <https://doi.org/10.1080/00856401.2015.1089826>.
- Hawley, John Stratton. 1994. « Hinduism: Sati and Its Defenders ». In *Fundamentalism and gender*, édité par John Stratton Hawley, 79-110. New York: Oxford University Press.
- Hindustan Times*. 2014. « I Have Clarified on Gujarat Riots, Now I Am Awaiting People’s Verdict: Modi », 16 avril 2014. <https://www.hindustantimes.com/india/i-have-clarified-on-gujarat-riots-now-i-am-awaiting-people-s-verdict-modi/story-0pX7uGpOBCOue3GxXw408M.html>.
- Human Rights Watch. 2019. « India’s Violent Mobs Are a Menace to Minorities — and Democracy ». Human Rights Watch. 18 mars 2019.

<https://www.hrw.org/news/2019/03/18/indias-violent-mobs-are-menace-minorities-and-democracy>.

Hunt, Scott A., Robert D. Benford, et David A. Snow. 1994. « Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities ». Dans *New social movements: from ideology to identity*, édité par Enrique Laraña, Hank Johnston, et Joseph R. Gusfield, 187-208. Philadelphia: Temple University Press.

Hussein, Nazia, et Saba Hussain. 2016. « Beauty Queens and Hindu Militants: Indian Women's Negotiation with Neoliberalism and Hindu Nationalism ». *Exchanges* 3 (2): 227-40. doi:10.31273/eirj.v3i2.136.

Jaffrelot, Christophe. 1993. *Les nationalistes hindous: idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

———. 1998. « L'Inde entre les mains du nationalisme hindou ». *Le Monde diplomatique*. 1 juin 1998. <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/06/JAFFRELOT/3769>.

———. 2008a. « Chapitre 8 : Les brigades de l'Hindutva et la police culturelle ». Dans *Milices armées d'Asie du sud: privatisation de la violence et implication des états*, édité par Laurent Gayer et Christophe Jaffrelot, Presses de Sciences Po, 229-66. Mondes. Paris.

———. 2008b. « Le Gujarat de Narendra Modi: Les leçons d'une victoire électorale ». *Critique internationale* 3 (40): 9-25. 10.3917/cii.040.0009.

———. 2013a. « Les acteurs politiques, pro- et anti-système ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 173-87. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

———. 2013b. « Les grandes tendances sociales ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 17-49. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

———. 2015. « The Modi-Centric BJP 2014 Election Campaign: New Techniques and Old Tactics ». *Contemporary South Asia* 23 (2): 151-66. <https://doi.org/10.1080/09584935.2015.1027662>.

———. 2019. *L'Inde de Modi: National-populisme et démocratie ethnique*. Les grandes études internationales. Paris: Fayard Editions.

Juergensmeyer, Mark. 1993. « Why Religious Nationalists Are Not Fundamentalists ». *Religion* 23 (1): 85-92. <https://doi.org/10.1006/reli.1993.1006>.

- Kamdar, Mira. 2020. « What Happened in Delhi Was a Pogrom ». *The Atlantic*. 28 février 2020. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/02/what-happened-delhi-was-pogrom/607198/>.
- King, Gary, Robert O. Keohane, et Sidney Verba. 1994a. « Descriptive Inference ». Dans *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*, édité par Gary King, Robert O. Keohane, et Sidney Verba, 34-74. Princeton: Princeton University Press.
- . 1994b. « Increasing the Number of Observations ». Dans *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*, édité par Gary King, Robert O. Keohane, et Sidney Verba, 208-30. Princeton: Princeton University Press.
- Kinnvall, Catarina. 2019. « Populism, Ontological Insecurity and Hindutva: Modi and the Masculinization of Indian Politics ». *Cambridge Review of International Affairs*, 1-20. <https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1588851>.
- Kovacs, Anja. 2004. « You Don't Understand, We Are at War! Refashioning Durga in the Service of Hindu Nationalism ». *Contemporary South Asia* 13 (4): 373-88. <https://doi.org/10.1080/09584930500070597>.
- Krishnan, Kavita. 2018. « Gendered Discipline in Globalising India ». *Feminist Review* 119 (1): 72-88. <https://doi.org/10.1057/s41305-018-0119-6>.
- Kumar, Dr. Jatinder, Dr. Abhishek Magotra, et Dr. Sheetal. 2020. « Role of Vyayama (Exercise) in maintenance of Health -An Ayurvedic and modern view ». *Journal of Ayurveda and Integrated Medical Sciences* 5 (5): 489-93.
- Labelle, Alexie. 2018. « Au-delà d'une fenêtre d'opportunité ? Expliquer le (re)cadre des actions collectives de la diaspora tamoule depuis 2009 ». *Politique et Sociétés* 37 (1): 31-51. <https://doi.org/10.7202/1043573ar>.
- Le Brun, Charles. 2006. *Le Râmâyana*. Paris: Dervy.
- Leavitt, John. 2013. « L'hindouisme traditionnel et l'Occident moderne ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 319-332. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Lepault, Sophie. 2021. *Le monde selon Modi : la nouvelle puissance indienne*. Documentary. Arte G.E.I.E, Un film à la patte.
- Lijphart, Arend. 1971. « Comparative Politics and the Comparative Method ». *American Political Science Review* 65 (3): 682-93. <https://doi.org/10.2307/1955513>.

- Malik, Yogendra K., et V. B. Singh. 1994. *Hindu nationalists in India: the rise of the Bharatiya Janata Party*. Boulder: Westview Press.
- Markovits, Claude. 2006. « Appropriation du passé et nationalisme hindou dans l'Inde contemporaine ». *Sociétés & représentations* 2 (22): 63-80. <https://doi.org/10.3917/sr.022.0063>.
- Matthes, Jörg. 2009. « What's in a Frame? A Content Analysis of Media Framing Studies in the World's Leading Communication Journals, 1990-2005 ». *Journalism & Mass Communication Quarterly* 86 (2): 349-67. <https://doi.org/10.1177/107769900908600206>.
- McAdam, Doug. 1996. « The framing function of movement tactics: Strategic dramaturgy in the American civil rights movement ». Dans *Comparative Perspectives on Social Movements*, édité par Doug McAdam, John D. McCarthy, et Mayer N. Zald, 1^{re} éd., 338-56. Cambridge University Press.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow, et Charles Tilly. 1996. « To Map Contentious Politics ». *Mobilization: An International Quarterly* 1 (1): 17-34. <https://doi.org/10.17813/maiq.1.1.y3p544u2j1l536u9>.
- « Media Bias/Fact Check - The Most Comprehensive Media Bias Resource ». s. d. Media Bias/Fact Check. Consulté le 28 juin 2020. <https://mediabiasfactcheck.com/>.
- Media Research Users Council India. 2019. « Indian Readership Survey ».
- Menon, Kalyani Devaki. 2010. *Everyday Nationalism: Women of the Hindu Right in India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Milot, Jean-René. 2013. « L'islam indien ». Dans *L'Inde et ses avatars Pluralité d'une puissance*, édité par Serge Granger, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 333-58. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Misra, Leena. 2016. « 'Fight All Demons in Society' ». *The Indian Express*, 28 février 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/nationalism-bharat-mata-durga-vahini-vishwa-hindu-parishad-sangh-parivar-fight-all-demons-in-society/>.
- Mitra, Subrata K. 2013. « The Ambivalent Moderation of Hindu Nationalism in India ». *Australian Journal of Political Science* 48 (3): 269-85. <https://doi.org/10.1080/10361146.2013.822466>.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1984. « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses ». *boundary 2* 12/13: 333-58. <https://doi.org/10.2307/302821>.

- Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. 2011. « C-1 Population By Religious Community ». New Delhi: Ministry of Home Affairs, Government of India. <https://censusindia.gov.in/2011census/C-01.html>.
- Ozzano, Luca. 2009. « A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism ». *Totalitarian Movements and Political Religions* 10 (3-4): 339-59. <https://doi.org/10.1080/14690760903454341>.
- Pahuja, Nisha. 2012. *The World Before Her*. Documentary. KinoSmith.
- Palshikar, Suhas. 2015. « The BJP and Hindu Nationalism: Centrist Politics and Majoritarian Impulses ». *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38 (4): 719-35. <https://doi.org/10.1080/00856401.2015.1089460>.
- Palshikar, Suhas, et K. C. Suri. 2014. « India's 2014 Lok Sabha Elections: Critical Shifts in the Long Term, Caution in the Short Term ». *Economic and Political Weekly* 49 (39): 39-49.
- Parliament of India, Lok Sabha, House of the People. 2020. « Sixteenth Lok Sabha ». Parliament of India, Lok Sabha, House of the People. 2020. <http://loksabhaph.nic.in/Members/lokprelist.aspx?lsno=16&tab=0>.
- Prasad, Anshuman. 2003. « The Gaze of the Other: Postcolonial Theory and Organizational Analysis ». Dans *Postcolonial Theory and Organizational Analysis*, édité par Anshuman Prasad, 3-43. New York: Palgrave Macmillan US.
- Rashtra Sevika Samiti. 2020. « Rashtra Sevika Samiti ». 2020. <https://sevikasamiti.org/>.
- Roy, Abhik. 2006. « Regenerating Masculinity in the Construction of Hindu Nationalist Identity: A Case Study of Shiv Sena ». *Communication Studies* 57 (2): 135-52. <https://doi.org/10.1080/10510970600666792>.
- Said, Edward W. 1985. « Orientalism Reconsidered ». *Race & Class* 27 (2): 1-15. <https://doi.org/10.1177/030639688502700201>.
- Said, Edward W. 2015. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Points.
- Sarkar, Tanika. 2018. « Special Guest Contribution: Is Love without Borders Possible? » *Feminist Review* 119 (1): 7-19. <https://doi.org/10.1057/s41305-018-0120-0>.
- Sartori, Giovanni. 1994. « Bien comparer, mal comparer ». *Revue Internationale de Politique Comparée* 1 (1): 19-36.

- Sehgal, Meera. 2007. « Manufacturing a Feminized Siege Mentality: Hindu Nationalist Paramilitary Camps for Women in India ». *Journal of Contemporary Ethnography* 36 (2): 165-83. <https://doi.org/10.1177/0891241606298823>.
- . 2009. « The Veiled Feminist Ethnographer: Fieldwork among Women of India's Hindu Right ». Dans *Women Fielding Danger: Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*, édité par Martha K. Huggins, Meera Sehgal, Marie-Louise Glebbeek, Angela Demovic, Lynn Fredriksson, et Donna Goldstein, 325-52. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- . 2012. « Mothering the Nation: Maternalist Frames in the Hindu Nationalist Movement in India ». Dans *Women of the right: comparisons and interplay across borders*, édité par Kathleen M. Blee et Sandra McGee Deutsch. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.
- . 2015. « Defending the Nation: Militarism, Women's Empowerment, and the Hindu Right ». Dans *Border politics: social movements, collective identities, and globalization*, édité par Nancy A. Naples et Jennifer Bickham Méndez. New York: NYU Press.
- Semetko, H. A., et P. M. Valkenburg. 2000. « Framing European Politics: A Content Analysis of Press and Television News ». *Journal of Communication* 50 (2): 93-109. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2000.tb02843.x>.
- Sen, Atreyee. 2016. « Violence du quotidien et vigilantisme féminin dans les bidonvilles de Bombay ». *Politix* 115 (3): 35-55. 10.3917/pox.115.0035.
- . 2019. « "Teach Your Girls to Stab, Not Sing": Right-Wing Activism, Public Knife Distribution, and the Politics of Gendered Self-Defense in Mumbai, India ». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 743-70. <https://doi.org/10.1086/701159>.
- Sethi, Manisha. 2002. « Avenging Angels and Nurturing Mothers: Women in Hindu Nationalism ». *Economic and Political Weekly* 37 (16): 1545-52.
- Singh, K. Chanderdeep. 2016. « In the Service of Nationalism: Women in the Hindu Nationalist Paradigm ». *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 9 (3): 493-515. <https://doi.org/10.1007/s40647-016-0125-z>.
- Snow, David A., E. Burke Rochford, Steven K. Worden, et Robert D. Benford. 1986. « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation ». *American Sociological Review* 51 (4): 464. <https://doi.org/10.2307/2095581>.
- Snow, David A., Rens Vliegthart, et Pauline Ketelaars. 2018. « The Framing Perspective on Social Movements: Its Conceptual Roots and Architecture ». Dans *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*, édité par David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi, et Holly J. McCammon, 392-410. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd.

Spivak, Gayatri Chakravorti. 2009. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Amsterdam.

Stoetzler, Marcel, et Nira Yuval-Davis. 2002. « Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination ». *Feminist Theory* 3 (3): 315-33. <https://doi.org/10.1177/146470002762492024>.

Tarrow, Sidney G. 2011a. « Introduction ». Dans *Power in Movement*, 1-15. Cambridge University Press Textbooks.

———. 2011b. « Making Meanings ». In *Power in Movement*, 140-56. Cambridge University Press Textbooks.

Thachil, Tariq. 2011. « Embedded Mobilization: Nonstate Service Provision as Electoral Strategy in India ». *World Politics* 63 (3): 434-69. <https://doi.org/10.1017/S0043887111000116>.

Thomas, Gary. 2011. « A Typology for the Case Study in Social Science Following a Review of Definition, Discourse, and Structure ». *Qualitative Inquiry* 17 (6): 511-21. <https://doi.org/10.1177/1077800411409884>.

Tilly, Charles. 1998. « Contentious Conversation ». *Social Research* 65 (3): 491-510.

Tiwari, Deeptiman. 2016. « Over 55 per Cent of Undertrials Muslim, Dalit or Tribal: NCRB ». *The Indian Express* (blog). 1 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/over-55-per-cent-of-undertrials-muslim-dalit-or-tribal-ncrb-3731633/>.

Tribune de Genève. 2019. « Assam – Le registre des citoyens en Inde qui inquiète », 31 août 2019. <https://www.tdg.ch/monde/registre-citoyens-inde-inquiete/story/14015731>.

Tyagi, Aastha, et Atreyee Sen. 2020. « Love-Jihad (Muslim Sexual Seduction) and Ched-Chad (Sexual Harassment): Hindu Nationalist Discourses and the Ideal/Deviant Urban Citizen in India ». *Gender, Place & Culture* 27 (1): 104-25. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1557602>.

Van Gorp, Baldwin. 2010. « Strategies to Take Subjectivity Out of Framing Analysis ». Dans *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, édité par Paul D'Angelo et Jim A. Kuypers, 1^{re} éd. Routledge.

Varshney, Ashutosh. 2014. « India's Watershed Vote: Hindu Nationalism in Power? ». *Journal of Democracy* 25 (4): 34-45. 10.1353/jod.2014.0071.

Veer, Peter van der. 1993. « The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism ». In *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, édité par Carol Appadurai Breckenridge et Peter van der Veer, 23-44. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Verma, Lalmani. 2016. « 'RSS Inspired' Outfit Offers a to-Do List for Young Girls, Warns against 'Love Jihad' ». *The Indian Express*, 18 juin 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/rss-inspired-outfit-offers-a-to-do-list-for-young-girls-warns-against-love-jihad-2859811/>.
- Vishwa Hindu Parishad. 2020. « Durga Vahini ». 2020. <https://vhp.org/vhp-at-glance/youth/durga-vahini/>.
- Wilson, Kalpana, Jennifer Ung Loh, et Navtej Purewal. 2018. « Gender, Violence and the Neoliberal State in India ». *Feminist Review* 119 (1): 1-6. <https://doi.org/10.1057/s41305-018-0109-8>.
- Woodward, Alison. 2003. « European Gender Mainstreaming: Promises and Pitfalls of Transformative Policy1 ». *Review of Policy Research* 20 (1): 65-88. <https://doi.org/10.1111/1541-1338.00005>.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & nation*. Politics and culture. London ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.

Bibliographie du corpus médiatique

- Bhardwaj, Ashutosh. 2016a. « At Gates of RSS Meet, an 8-Year-Old Stands Guard ». The Indian Express, 2 janvier 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/at-gates-of-rss-meet-an-8-year-old-stands-guard/>.
- . 2016b. « Nothing Called Marital Rape, Marriage Is Sacred, Says Seetha Annadanam of RSS Women's Wing ». The Indian Express, 11 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/nothing-called-marital-rape-marriage-is-sacred-says-seetha-annadanam-rss-womens-wing/>.
- Bhattacharya, Ravik. 2018. « In Bengal, VHP Door-to-Door Campaign against 'Love Jihad' Will List Dos & Don'ts ». The Indian Express, 5 septembre 2018. <https://indianexpress.com/article/india/in-bengal-vhp-door-to-door-campaign-against-love-jihad-will-list-dos-donts-5340043/>.
- Dixit, Kapil. 2017a. « RSS Bid to Connect with Rural Women ». The Times of India, 24 avril 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/allahabad/rss-bid-to-connect-with-rural-women/articleshow/58335811.cms>.
- . 2017b. « Rashtra Sevika Samiti Plans to Set up 50 Shakhas across Prayag Vibhag ». The Times of India, 2 mai 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/allahabad/rashtra-sevika-samiti-plans-to-set-up-50-shakhas-across-prayag-vibhag/articleshow/58479443.cms>.
- . 2017c. « Over 50 RSS Shakhas to Pique Interest of Women Volunteers ». The Times of India, 5 mai 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/allahabad/over-50-rss-shakhas-to-pique-interest-of-women-volunteers/articleshow/58526271.cms>.
- . 2017d. « Rashtra Sevika Samiti: Return with Life Lessons from Rashtra Sevika Samiti Camp ». The Times of India, 16 juin 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/allahabad/women-volunteers-return-with-life-lessons-from-rashtra-sevika-samiti-camp/articleshow/59179602.cms>.
- ET Bureau. 2015. « 'Love Jihad' campaign now moves to Himachal Pradesh from Uttar Pradesh ». The Economic Times, 9 janvier 2015. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/love-jihad-campaign-now-moves-to-himachal-pradesh-from-uttar-pradesh/articleshow/45815870.cms>.
- Express News Service. 2015. « VHP Submits Memo on 'Love Jihad' to Himachal Pradesh Governor Kalyan Singh ». The Indian Express, 29 janvier 2015. <https://indianexpress.com/article/india/india-others/vhp-submits-memo-on-love-jihad-to-himachal-pradesh-governor-kalyan-singh/>.
- . 2016a. « Delhi Confidential: Surgical Strike a Hit ». The Indian Express, 12 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/delhi-confidential-surgical-strike-a-hit/>.

- . 2016b. « Gujarat: RSS Women’s Wing Chief Backs Demonetisation ». The Indian Express, 21 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/cities/ahmedabad/gujarat-rss-womens-wing-chief-backs-demonetisation-4386705/>.
- . 2016c. « Hindutva Outfits Seek Ban on Sunburn Festival ». The Indian Express, 13 décembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/hindutva-outfits-seek-ban-on-sunburn-festival-4424150/>.
- . 2017a. « BJP’s Goa Ally, Congress Protest VHP Beef Ban Call ». The Indian Express, 18 avril 2017. <https://indianexpress.com/article/india/bjps-go-ally-cong-protest-vhp-beef-ban-call-4617339/>.
- . 2017b. « Beef Ban in Goa: Will Follow the Law, Says Manohar Parrikar ». The Indian Express, 19 avril 2017. <https://indianexpress.com/article/india/beef-ban-in-go-will-follow-the-law-says-manohar-parrikar-4619992/>.
- Gaikwad, Rahi. 2014. « VHP Plans Navaratri Drive against Beef, ‘Love Jihad’ ». The Hindu, 21 septembre 2014, sect. Other States. <https://www.thehindu.com/news/national/other-states/vhp-plans-navaratri-drive-against-beef-love-jihad/article6430621.ece>.
- Gandhi, Jatin. 2015. « Sangh Outfits Spearhead Delhi Campaign ». The Hindu, 30 janvier 2015, sect. Delhi 2020. <https://www.thehindu.com/elections/delhi-assembly/sangh-outfits-spearhead-delhi-campaign/article6836242.ece>.
- Gera, Sonal. 2015. « Kareena Kapoor’s Morphed Picture Used as Warning against ‘Love Jihad’, VHP Says Actress Is Free to Sue Them ». The Indian Express, 1 septembre 2015. <https://indianexpress.com/article/entertainment/entertainment-others/kareena-kapoors-morphed-picture-used-as-a-warning-against-love-jihad-vhp-says-actress-can-sue-them-if-she-wants/>.
- Ghosal, Aniruddha. 2017. « Over 150 Rallies on Ram Navami: Swords, Saffron Flags, Chants of Jai Shri Ram in Bengal ». The Indian Express, 6 avril 2017. <https://indianexpress.com/article/india/over-150-rallies-on-ram-navami-swords-saffron-flags-chants-of-jai-shri-ram-in-bengal-4601213/>.
- Iyengar, Radhika. 2017. « Why Did a Young Woman Join a RSS Women’s Wing Camp? » The Indian Express, 28 juin 2017. <https://indianexpress.com/article/india/why-did-a-young-woman-join-a-rashtra-sevika-samiti-camp/>.
- Jaiswal, Anuja. 2018. « Girls from across Nation Receive Weapon Training in Aligarh ». The Times of India, 19 juin 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/agra/girls-from-across-nation-receive-weapon-training-in-aligarh/articleshow/64638457.cms>.
- Janardhanan, Arun. 2017. « RSS to Focus on ‘Physical Strength’ of Cadres to Resist ‘Attacks’ in South ». The Indian Express, 22 mars 2017. <https://indianexpress.com/article/india/national-council-meet-rss-to-focus-on-physical-strength-of-cadres-to-resist-attacks-in-south-4579714/>.

- Karmakar, Debashish. 2018. « Durga Vahini Members Force Couple to Do Sit-Ups Holding Ears in Muzaffarpur ». The Times of India, 14 février 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/patna/durga-vahini-members-force-couple-to-do-sit-ups-holding-ears-in-muzaffarpur/articleshow/62921668.cms>.
- Kumar, Ashwani. 2015. « VHP to Release Data on ‘Love Jihad’ in Himachal Pradesh, 16 Cases Already in Hand, Says Durga Vahini ». The Indian Express, 10 janvier 2015. <https://indianexpress.com/article/india/india-others/vhp-to-release-data-on-love-jihad-in-himachal-pradesh-16-cases-already-in-hand-says-durga-vahini/>.
- Lifestyle Desk. 2018. « How RSS Uses BJP and Vishwa Hindu Parishad to Balance the Debate on Cow Slaughter ». The Indian Express, 18 août 2018. <https://indianexpress.com/article/lifestyle/books/how-rss-uses-bjp-and-vishwa-hindu-parishad-to-balance-the-debate-on-cow-slaughter/>.
- Mehta, Yagnesh Bharat. 2018. « Gujarat: Self-Defence Moves to Help Sadhvis Tackle Harassmen .. ». The Times of India, 20 novembre 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/surat/self-defence-moves-to-help-sadhvis-tackle-harassment/articleshow/66701665.cms>.
- Misra, Leena. 2016. « ‘Fight All Demons in Society’ ». The Indian Express, 28 février 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/nationalism-bharat-mata-durga-vahini-vishwa-hindu-parishad-sangh-parivar-fight-all-demons-in-society/>.
- PTI. 2015. « Sangh Parivar aiming firm footing in West Bengal ». The Economic Times, 11 janvier 2015. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/sangh-parivar-aiming-firm-footing-in-west-bengal/articleshow/45840243.cms>.
- . 2016a. « Solution to Triple Talaq Should Come from within Muslims: RSS Women Wing ». The Indian Express, 9 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/solution-to-triple-talaq-should-come-from-within-muslims-rss-women-wing-4366228/>.
- . 2016b. « Men Should Treat Women as Equals, Not Objects: RSS Women’s Wing ». The Indian Express, 14 novembre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/men-should-treat-women-as-equals-not-objects-rss-womens-wing-4373696/>.
- . 2017a. « Capable of Banning Cow Slaughter, Beef Consumption in Goa in next Two Years: VHP ». The Indian Express, 16 avril 2017. <https://indianexpress.com/article/india/capable-of-banning-cow-slaughter-beef-consumption-in-go-a-in-next-two-years-vhp-4615702/>.
- . 2017b. « We will ban cow slaughter, beef consumption in Goa in 2 years: Vishwa Hindu Parishad ». The Economic Times, 16 avril 2017. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/we-will-ban-cow-slaughter-beef-consumption-in-go-a-in-2-years-vishwa-hindu-parishad/articleshow/58211267.cms>.

- . 2017c. « Nagpur Bomb Blast Suspect Gives Talaq over Phone ». The Indian Express, 13 juillet 2017. <https://indianexpress.com/article/india/nagpur-bomb-blast-suspect-gives-talaq-over-phone-4749121/>.
- . 2017d. « Mohan Bhagwat Pays Tributes to Ex-Rashtra Sevika Samiti Chief Chati ». The Indian Express, 24 août 2017. <https://indianexpress.com/article/india/mohan-bhagwat-pays-tributes-to-ex-rashtra-sevika-samiti-chief-chati-4812078/>.
- . 2017e. « RSS wants Rahul's apology over remarks on women in Sangh ». The Economic Times, 10 novembre 2017. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/rss-wants-rahuls-apology-over-remarks-on-women-in-sangh/articleshow/61028927.cms>.
- . 2018. « I Try to Run Lok Sabha like a Mother: Sumitra Mahajan ». The Times of India, 6 juillet 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/india/i-try-to-run-lok-sabha-like-a-mother-sumitra-mahajan/articleshow/64888173.cms>.
- Saiyed, Kamaal. 2018. « With Sticks in Their Hands, Woman Jain Monks in Surat Train Thrice a Week for Self Defence ». The Indian Express, 20 novembre 2018. <https://indianexpress.com/article/cities/ahmedabad/with-sticks-in-their-hands-woman-jain-monks-in-surat-train-thrice-a-week-for-self-defence-5454766/>.
- Shah, Pankaj. 2018. « VHP Invites Babri Accused for Dharm Sabha ». The Times of India, 21 novembre 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/lucknow/babri-accused-get-dharm-sabha-invite/articleshow/66731524.cms>.
- Sharma, Ashwani. 2015. « Amid 'Love Jihad' Cries, Himachal Cops to Compile Data on Missing Girls ». The Indian Express, 4 février 2015. <https://indianexpress.com/article/india/india-others/amid-love-jihad-cries-himachal-cops-to-compile-data-on-missing-girls/>.
- Sharma, Ritu. 2017. « Durga Vahini Distribute Food in Flood-Hit Areas ». The Indian Express, 31 juillet 2017. <https://indianexpress.com/article/india/durga-vahini-distribute-food-in-flood-hit-areas-4774877/>.
- Shukla, Neha. 2018. « VHP Event to Garner Support for Temple ». The Times of India, 28 janvier 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/lucknow/vhp-event-to-garner-support-for-temple/articleshow/62678156.cms>.
- Singh, Binay. 2017. « Varanasi Celebrates Birth Anniversary of Jhansi Ki Rani Laxmi Bai ». The Times of India, 18 octobre 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/varanasi/varanasi-celebrates-birth-anniversary-of-jhansi-ki-rani-laxmi-bai/articleshow/61134213.cms>.
- Staff Correspondent. 2015. « 'No Case of Forced Conversion in Himachal' ». The Hindu, 1 décembre 2015, sect. Other States. <https://www.thehindu.com/news/national/other-states/no-case-of-forced-conversion-in-himachal/article6781731.ece>.

- Sudhi, K. S. 2016. « Pepper Spray in Self-Defence for Hindu Women ». The Hindu, 25 avril 2016, sect. Kochi. <https://www.thehindu.com/news/cities/Kochi/pepper-spray-in-selfdefence-for-hindu-women/article8518403.ece>.
- The Hindu. 2017. « ‘All Hindus, Including Dalits, Should Take Part in Sansad’ », 16 novembre 2017, sect. Mangaluru. <https://www.thehindu.com/news/cities/Mangalore/all-hindus-including-dalits-should-take-part-in-sansad/article20461996.ece>.
- . 2018a. « VHP, Others Booked for Holding Event without Permission », 24 janvier 2018, sect. Mangaluru. <https://www.thehindu.com/news/cities/Mangalore/vhp-others-booked-for-holding-event-without-permission/article22501479.ece>.
- . 2018b. « ‘Withdraw Case or Face Agitation’ », 25 janvier 2018, sect. Mangaluru. <https://www.thehindu.com/news/cities/Mangalore/withdraw-case-or-face-agitation/article22516090.ece>.
- . 2018c. « Police Cell Sought to Check Illegal Cow Transportation », 27 juillet 2018, sect. Mangaluru. <https://www.thehindu.com/news/cities/Mangalore/police-cell-sought-to-check-illegal-cow-transportation/article24524293.ece>.
- The Indian Express. 2018. « View from the Right: Golwalkar’s RSS », 24 octobre 2018. <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/rss-mohan-bhagwat-lecture-series-m-s-golwalkar-5415107/>.
- TNN. 2017. « Migrant Kashmiris Recall Horrific Scenes ». The Times of India, 21 janvier 2017. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/nagpur/migrant-kashmiris-recall-horrific-scenes/articleshow/56690936.cms>.
- . 2018. « Muzaffarpur Couple Forced to Do Sit-Ups ». The Times of India, 15 février 2018. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/patna/muzaffarpur-couple-forced-to-do-sit-ups/articleshow/62921827.cms>.
- Tripathi, Shailaja. 2014. « Have a Voice, Will Speak ». The Hindu, 21 mai 2014, sect. Metroplus. <https://www.thehindu.com/features/metroplus/have-a-voice-will-speak/article6032832.ece>.
- Vaidya, Shefali. 2017. « Women and RSS: The Long and Shorts of It ». The Indian Express, 15 octobre 2017. <https://indianexpress.com/article/opinion/women-and-rss-the-long-and-short-of-it-4890986/>.
- Venugopal, Vasudha, et Bureau. 2016. « Celebrating 80 years, women’s wing of RSS offering self-defence training, lessons on nationalism ». The Economic Times, 6 août 2016. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/celebrating-80-years-womens-wing-of-rss-offering-self-defence-training-lessons-on-nationalism/articleshow/53565167.cms>.
- . 2017. « RSS ‘explains’ why women don’t attend shakhas ». The Economic Times, 13 octobre 2017. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/rss-explains-why-women-dont-attend-shakhas/articleshow/61059756.cms>.

- Verma, Lalmani. 2016a. « Self-Defence Training Camp in Varanasi: Police Raid Durga Vahini Camp, Say No Arms Training ». The Indian Express, 30 mai 2016. <https://indianexpress.com/article/cities/lucknow/vhp-durga-vahini-lucknow-police-raid-no-arms-training-2825022/>.
- . 2016b. « ‘RSS Inspired’ Outfit Offers a to-Do List for Young Girls, Warns against ‘Love Jihad’ ». The Indian Express, 18 juin 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/rss-inspired-outfit-offers-a-to-do-list-for-young-girls-warns-against-love-jihad-2859811/>.
- . 2016c. « ‘Palayan Nahi Parakram’ VHP to Launch Campaign to Prevent ‘Hindu Migration’ ». The Indian Express, 13 octobre 2016. <https://indianexpress.com/article/india/india-news-india/palayan-nahi-parakram-vhp-to-launch-campaign-to-prevent-hindu-migration-3060628/>.
- . 2017a. « VHP ‘Dharma Yoddhas’ to Protect Culture, Hindu Girls from Love Jihad, Teach Gau Raksha ». The Indian Express, 23 juillet 2017. <https://indianexpress.com/article/india/vhp-dharma-yoddhas-to-protect-culture-hindu-girls-from-love-jihad-teach-gau-raksha-4763009/>.
- . 2017b. « Agra Dussehra Celebrations: VHP to Deploy Bajrang Dal to ‘Save Hindu Girls from Love Jihad’ ». The Indian Express, 14 septembre 2017. <https://indianexpress.com/article/cities/lucknow/agra-dussehra-celebrations-vhp-to-deploy-bajrang-dal-to-save-hindu-girls-from-love-jihad/>.

Annexe 1 : Grille de codage

Cadre de la mère		Oui = 1; Non=0
1	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme?	
2	Est-ce qu'il y a une référence à la famille hindoue?	
3	Est-ce qu'il y a une référence à la préservation biologique de la nation hindoue?	
4	Est-ce qu'il y a une référence à la préservation ou la reproduction culturelle de la nation hindoue?	
5	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	
Cadre de la victime		
6	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme (par exemple: vulnérable, victime, faible)?	
7	Est-ce qu'on fait référence à nécessité de protection des femmes?	
8	Est-ce qu'on dépeint l'Autre comme étant hypermasculin ou hypersexualisé?	
9	Est-ce qu'on fait référence au viol ou à la conversion indésirable des femmes hindoues?	
10	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	
Cadre de la guerrière		
11	Est-ce qu'il y a une référence directe/indirecte à ce terme?	
12	Est-ce que la nation hindoue est dépeinte comme étant en "crise"?	
13	Est-ce qu'un vocabulaire martial est utilisé?	
14	Est-ce que la force physique des femmes des valorisée?	
15	Est-ce qu'un symbole-image relatif à l'hindouisme est mobilisé pour appuyer ce cadre?	

Annexe 2 : Classification des articles

Titre de l'article	Numéro d'article (#)	Quotidien	Organisation ⁷⁹	Date de parution (AAAA-MM-JJ)	Autrice ou auteur de l'article
Gujarat: Self-defence moves to help sadhvis tackle harassment	1	Times of India	RSSa	2018-11-20	Mehta, Yagnesh Bharat
Rashtra Sevika Samiti: return with life lessons from Rashtra Sevika Samiti camp	2	Times of India	RSSa	2017-06-16	Dixit, Kapil
I try to run Lok Sabha like a mother: Sumitra Mahajan	3	Times of India	RSSa	2018-07-06	PTI
Girls from across nation receive weapon training in Aligarh	4	Times of India	RSSa	2018-06-19	Jaiswal, Anuja
Over 50 RSS shakhas to pique interest of women volunteers	5	Times of India	RSSa	2017-05-05	Dixit, Kapil
Rashtra Sevika Samiti plans to set up 50 shakhas across Prayag vibhag	6	Times of India	RSSa	2017-05-02	Dixit, Kapil
Varanasi celebrates birth anniversary of Jhansi ki Rani Laxmi Bai	7	Times of India	RSSa	2017-10-18	Singh, Binay

⁷⁹ Rashtra Sevika Samiti (RSSa) et Durga Vahini (DV)

Migrant Kashmiris recall horrific scenes	8	Times of India	RSSa	2017-01-21	TNN
RSS bid to connect with rural women	9	Times of India	RSSa	2017-04-24	Dixit, Kapil
VHP invites Babri accused for Dharm Sabha	10	Times of India	DV	2018-11-21	Shah, Pankaj
Muzaffarpur couple forced to do sit-ups	11	Times of India	DV	2018-02-15	TNN
Durga Vahini members force couple to do sit-ups holding ears in Muzaffarpur	12	Times of India	DV	2018-02-14	Karmakar, Debashish
VHP event to garner support for temple	13	Times of India	DV	2018-01-28	Shukla, Neha
Sangh outfits spearhead Delhi campaign	14	The Hindu	RSSa et DV	2015-01-30	Gandhi, Jatin
'All Hindus, including Dalits, should take part in sansad'	15	The Hindu	DV	2017-11-16	Special Correspondent
VHP, others booked for holding event without permission	16	The Hindu	DV	2018-01-24	Special Correspondent
'Withdraw case or face agitation'	17	The Hindu	DV	2018-01-25	Special Correspondent

Police Cell sought to check illegal cow transportation	18	The Hindu	DV	2018-07-27	Special Correspondent
Pepper spray in self-defence for Hindu women	19	The Hindu	DV	2016-04-25	Sudhi, K. S.
'No case of forced conversion in Himachal'	20	The Hindu	DV	2015-01-12	Staff Correspondent
VHP plans Navaratri drive against beef, 'love jihad'	21	The Hindu	DV	2014-09-21	Gaikwad, Rahi
Have a voice, will speak	22	The Hindu	DV	2014-05-21	Tripathi, Shailaja
Celebrating 80 years, women's wing of RSS offering self-defence training, lessons on nationalism	23	The Economic Times	RSSa	2016-08-06	Venugopal, Vasudha; Bureau
RSS 'explains' why women don't attend shakhas	24	The Economic Times	RSSa	2017-10-13	Venugopal, Vasudha; Bureau
RSS wants Rahul's apology over remarks on women in Sangh	25	The Economic Times	RSSa	2017-10-11	PTI
Sangh Parivar aiming firm footing in West Bengal	26	The Economic Times	RSSa	2015-01-11	PTI
'Love Jihad' campaign now moves to Himachal Pradesh from Uttar Pradesh	27	The Economic Times	DV	2015-01-09	ET Bureau

We will ban cow slaughter, beef consumption in Goa in 2 years: Vishwa Hindu Parishad	28	The Economic Times	DV	2017-04-16	PTI
With sticks in their hands, woman Jain monks in Surat train thrice a week for self defence	29	The Indian Express	RSSa	2018-11-20	Saiyed, Kamaal
View from the Right: Golwalkar's RSS	30	The Indian Express	RSSa	2018-10-24	
Women and RSS: The Long and Shorts of it	31	The Indian Express	RSSa	2017-10-15	Vaidya, Shefali
Mohan Bhagwat pays tributes to ex-Rashtra Sevika Samiti chief Chati	32	The Indian Express	RSSa	2017-08-24	PTI
Why did a young woman join a RSS women's wing camp?	33	The Indian Express	RSSa	2017-06-28	Iyengar, Radhika
RSS to focus on 'physical strength' of cadres to resist 'attacks' in South	34	The Indian Express	RSSa	2017-03-22	Janardhanan, Arun
Gujarat: RSS women's wing chief backs demonetisation	35	The Indian Express	RSSa	2016-11-21	Express News Service
Men should treat women as equals, not objects: RSS women's wing	36	The Indian Express	RSSa	2016-11-14	PTI
Delhi Confidential: Surgical Strike a Hit	37	The Indian Express	RSSa	2016-11-12	Express News Service

Nothing called marital rape, marriage is sacred, says Seetha Annadanam of RSS women's wing	38	The Indian Express	RSSa	2016-11-11	Bhardwaj, Ashutosh
Solution to triple talaq should come from within Muslims: RSS women wing	39	The Indian Express	RSSa	2016-11-09	PTI
'RSS inspired' outfit offers a to-do list for young girls, warns against 'love jihad'	40	The Indian Express	RSSa	2016-06-18	Verma, Lalmani
At gates of RSS meet, an 8-year-old stands guard	41	The Indian Express	RSSa	2016-01-02	Bhardwaj, Ashutosh
In Bengal, VHP door-to-door campaign against 'love jehad' will list dos & don'ts	42	The Indian Express	DV	2018-09-05	Bhattacharya, Ravik
How RSS uses BJP and Vishwa Hindu Parishad to balance the debate on cow slaughter	43	The Indian Express	DV	2018-08-18	Lifestyle Desk
Agra Dussehra Celebrations: VHP to deploy Bajrang Dal to 'save Hindu girls from love jihad'	44	The Indian Express	DV	2017-09-14	Verma, Lalmani
Durga Vahini distribute food in flood-hit areas	45	The Indian Express	DV	2017-07-31	Sharma, Ritu

VHP 'dharma yoddhas' to protect culture, Hindu girls from love jihad, teach gau raksha	46	The Indian Express	DV	2017-07-23	Verma, Lalmani
Nagpur bomb blast suspect gives talaq over phone	47	The Indian Express	DV	2017-07-13	PTI
Beef ban in Goa: Will follow the law, says Manohar Parrikar	48	The Indian Express	DV	2017-04-19	Express News Service
BJP's Goa ally, Congress protest VHP beef ban call	49	The Indian Express	DV	2017-04-18	Express News Service
Capable of banning cow slaughter, beef consumption in Goa in next two years: VHP	50	The Indian Express	DV	2017-04-16	PTI
Over 150 rallies on Ram Navami: Swords, saffron flags, chants of Jai Shri Ram in Bengal	51	The Indian Express	DV	2017-04-06	Ghosal, Aniruddha
Hindutva outfits seek ban on Sunburn festival	52	The Indian Express	DV	2016-12-13	Express News Service
'Palayan Nahi Parakram' VHP to launch campaign to prevent 'Hindu migration'	53	The Indian Express	DV	2016-10-13	Verma, Lalmani
Self-defence training camp in Varanasi: Police raid Durga Vahini camp, say no arms training	54	The Indian Express	DV	2016-05-30	Verma, Lalmani

'Fight all demons in society'	55	The Indian Express	DV	2016-02-28	Misra, Leena
Amid 'love jihad' cries, Himachal cops to compile data on missing girls	56	The Indian Express	DV	2015-02-04	Sharma, Ashwani
VHP submits memo on 'love Jihad' to Himachal Pradesh Governor Kalyan Singh	57	The Indian Express	DV	2015-01-29	Express News Service
VHP to release data on 'Love Jihad' in Himachal Pradesh, 16 cases already in hand, says Durga Vahini	58	The Indian Express	DV	2015-01-10	Kumar, Ashwani
Kareena Kapoor's morphed picture used as warning against 'Love Jihad', VHP says actress is free to sue them	59	The Indian Express	DV	2015-01-09	Gera, Sonal