

LE TRADITIONALISME CRITIQUE D'ASHIS NANDY

Quand **MARC SAINT-UPÉRY*** nous a dit d'Ashis Nandy qu'il était « *une espèce d'Ivan Illich mâtiné de freudisme et de néogandhisme, écologique et postcolonial, mais moins hors sol et plus enraciné, à la fois moins théoricien et plus complexe que les post-coloniaux indiens estampillés* », forcément, nous avons été intrigués. Et quand il a ajouté que tout ça était trop rapide et à gros traits, et qu'il fallait aller au-delà pour comprendre « *les nuances, les enjeux, les contextes et les ambiguïtés* » de sa pensée, nous étions curieux de la suite...

* Marc Saint-Upéry est journaliste et traducteur. Il a notamment traduit des ouvrages de Mike Davis, Amartya Sen, Jeremy Rifkin ou Robert Fisk, mais aussi de Michael Moore et des Yes Men. Il est l'auteur du livre *Le Rêve de Bolivar. Le défi des gauches sud-américaines* (La Découverte, 2007). Il réside depuis 1997 en Équateur.

Nandy n'entend pas tourner le dos au présent ni à la possibilité d'une réciprocité universelle des valeurs et des interactions humaines, mais proposer « une autre conception civilisationnelle de l'universalisme ».

Dans un passage célèbre de *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss déplore le fait que « *la civilisation n'est plus cette fleur fragile [...] qu'on développait à grand-peine dans quelques coins abrités d'un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute par leur diversité, mais qui permettaient aussi de varier et de revigorer les semis. L'humanité s'installe dans la monoculture, elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave.* » L'œuvre du penseur indien Ashis Nandy peut être perçue comme une tentative de circonscrire et d'articuler depuis le Sud la dynamique de cette expansion monoculturelle, d'en décrire les effets sur la subjectivité des individus et des communautés affectées dans les termes d'une psychologie politique à visée émancipatrice, et, enfin, de répertorier au sein de l'écologie plurielle des traditions vernaculaires les ressources permettant « *de varier et revigorer les semis* ». Ce faisant, et contrairement à ce qui lui est souvent reproché, Nandy n'entend pas tourner le dos au présent ni à la possibilité d'une réciprocité universelle des valeurs et des interactions humaines, mais proposer « *une autre conception civilisationnelle de l'universalisme, enracinée dans la tolérance encodée dans les différentes formes de vies traditionnelles existant au sein d'une société marquée par un fort degré de diversité et de pluralisme*¹ ».

Il convient de prendre la mesure de la difficulté de rendre justice à un auteur aussi peu systématique et aussi idiosyncrasique que Nandy sans tomber ni dans l'apologie complaisante, ni dans la caricature polémique. Ashis Nandy est né en 1937 au sein de cette classe moyenne intellectuelle bengalienne dont la prodigieuse productivité créatrice est, depuis le XIX^e siècle, l'un des phénomènes culturels les plus remarquables du monde colonial et postcolonial. Après une maîtrise de sociologie, il a suivi une formation de psychologue clinique marquée par la découverte illuminatrice de Freud, mais aussi par les usages sociocritiques de la psychanalyse chez des auteurs comme Adorno ou Marcuse. Issu d'une famille chrétienne, Nandy ne cache pas avoir été initialement imprégné, comme presque tous les intellectuels de sa génération, par le libéralisme politique rationaliste et le développementalisme socialisant de Nehru. Mais sous l'effet des

dynamiques politiques de l'Inde post-nehruvienne (état d'urgence décrété par Indira Gandhi en 1975, montée des tensions communautaires, libéralisation et l'ouverture de l'économie, essor de la droite nationaliste hindoue), de ses lectures hétérodoxes² et de son observation de la société indienne, il a peu à peu évolué vers une critique des grands récits téléologiques et des systèmes de savoir de la modernité occidentale et une redécouverte des potentialités émancipatrices de la tradition et des sous-cultures vernaculaires qui, d'après lui, nourrissent la vitalité du complexe civilisationnel sud-asiatique. Au cœur de cette redécouverte, il faut mentionner en particulier sa réinterprétation du potentiel politique et culturel subversif d'un Gandhi indûment momifié et muséifié par l'historiographie nationaliste officielle.

Deux autres caractéristiques compliquent la tâche d'une lecture d'ensemble de l'œuvre d'Ashis Nandy. D'une part, l'éclectisme de ses centres d'intérêt : psychologie de la personnalité indienne, tensions communautaires et confessionnelles, pathologies de l'État-nation, anthropologie culturelle du polythéisme sud-asiatique, problèmes environnementaux, course aux armements, terrorisme, science et technologie, relations Inde-Pakistan, cricket, cinéma, littérature, etc. De l'autre, la forme de ses écrits, peu soucieux des barrières disciplinaires et des codes académiques et engagés dans une relation soutenue mais oblique et décomplexée avec les sciences sociales empiriques³. L'une des modalités les plus récurrentes de cet essayisme à géométrie variable – qui lui est fréquemment reproché – est l'essai psychobiographique⁴, ou bien la vignette biographique comme ingrédient essentiel d'une critique culturelle, méthode qu'on pourrait aussi décrire comme une forme d'histoire des idées incarnée et contextualisée⁵. Parmi les objets de ces variations rhapsodiques, on trouve non seulement des figures plus ou moins familières comme Gandhi, Kipling, Orwell, Tagore, le cinéaste bengali Satyajit Ray ou le génie mathématique autodidacte Srinivasa Ramanujan, mais des personnalités beaucoup moins connues en Occident comme le physicien et botaniste Jagadis Chandra Bose (1858-1937), l'ingénieur et environnementaliste Kapil Bhattacharjee (1904-1989),



le juriste Radhabinod Pal (1886-1967) ou le premier psychanalyste indien Girindrasekhar Bose (1887-1953)⁶.

Les coûts psychiques de la modernité coloniale

Connaissant la formation de Nandy, et sachant que le premier ouvrage qui l'ait fait connaître d'un large public est un essai de psychopathologie du colonialisme, on ne peut manquer d'évoquer la figure de Frantz Fanon. De fait, non seulement cette analyse des coûts émotionnels et cognitifs de la modernité impériale britannique – intitulée de façon suggestive *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*⁷ – présente des similitudes frappantes avec certaines réflexions de *Peau noire, masques blancs*, mais Nandy y cite explicitement Fanon (ainsi que le Césaire de *Discours sur le colonialisme*) à plusieurs reprises. Cela dit, l'analyse de la vie psychique du pouvoir colonial et de ses sujets par Nandy présente aussi des différences notables avec celle de Fanon. En premier lieu, Nandy met plus souvent l'accent sur le caractère non seulement clivé mais labile et ambivalent de la conscience des colonisés – et de celle du colonisateur, comme dans le cas de Kipling. Ce faisant, il n'invoque pas un *a priori* méthodologique « anti-essentialiste » ou un éloge de l'« hybridité », comme certains de ses collègues et

compatriotes postcoloniaux et subalternistes, mais plutôt l'idée que la civilisation traditionnelle sud-asiatique possède un plus grand potentiel d'intégration et de gestion psychique de la diversité que les grands récits monologiques de la modernité.

En outre, d'après Nandy, non seulement la théorie positiviste du progrès, le scientisme, le darwinisme social et racial, l'hypertrophie de la rationalité instrumentale, le fétichisme du développement, la dévaluation du primitif, de l'affectif, du vernaculaire, du féminin, de l'androgynie et de l'enfance informent le colonialisme européen, mais ils affectent en retour les rapports sociaux et la qualité culturelle des sociétés occidentales, faisant d'elles des « co-victimes » de l'aliénation coloniale. Quant à l'Inde, si elle a pu être à la fois dominée, séduite et « réduite » par l'Occident, c'est aussi en vertu de sa part intérieure d'Occident, simultanément handicap et ressource qui lui permettra de négocier, et demain peut-être de dépasser, le complexe colonial.

Dans la lignée de ces réflexions, Nandy formulera ultérieurement une critique explicite de l'avant-gardisme révolutionnaire de Fanon et de sa théorie de la violence. Loin de constituer un exorcisme, une rupture libératrice et purificatrice avec l'aliénation coloniale, la violence révolutionnaire « lie plus intimement la victime à la culture de l'oppression que n'importe quelle forme de



collaboration», rendant les colonisés complices d'une incarnation centrale de la domination moderne dont la virulence explique au moins en partie «*pourquoi les dictatures du prolétariat ne dépérissent jamais et pourquoi les révolutions dévorent toujours leurs enfants*⁸».

On reconnaîtra là le côté gandhien de Nandy. Mais ne nous y trompons pas : le choix de la non-violence n'est pas chez lui le reflet d'une simple répugnance humaniste ou religieuse, mais la conséquence d'une critique radicale de l'État-nation et de son idéologie homogénéisatrice, dont il estime qu'elle reconduit dans les sociétés post-coloniales toutes les pathologies de la modernité. Si Nandy est antinationaliste, ce n'est pas par cosmopolitisme abstrait mais par « patriotisme civilisationnel », pourrait-on dire : une sensibilité pluraliste autochtone qu'il reconnaît non seulement chez Gandhi (un patriote qui se méfiait du nationalisme moderne et mourut assassiné par un nationaliste hindou) mais aussi chez un moderniste critique comme Rabindranath Tagore, auquel il a consacré un essai pénétrant (bien qu'on puisse discuter sa volonté d'annexer le poète bengali à son propre discours antimoderniste)⁹. C'est au nom de cette même critique de l'État-nation et de son obsession uniformisatrice que Nandy aborde deux autres thèmes centraux de son œuvre : d'une part la critique de la droite nationaliste hindoue et de

son pseudo-traditionalisme, lequel n'est à ses yeux qu'un fondamentalisme ethnopolitique tout à fait moderne et paradoxalement hostile à l'impureté et à l'anarchie créative de la religiosité vernaculaire ; de l'autre la critique symétrique du sécularisme progressiste indien, qu'il estime incapable d'assurer la coexistence des différentes religions et communautés du sous-continent en raison de sa complicité avec les catégories de perception modernes qui stimulent les tensions intercommunautaires et confessionnelles¹⁰.

La tradition comme ressource éthique

La conception du monde qui sous-tend ce double effort de critique de la modernité et de mise en lumière d'utopies latentes enracinées dans le monde vernaculaire des colonisés et des « modernisés », Nandy la désigne du terme de « traditionalisme critique ». Mais qu'est-ce que la « tradition » chez Nandy ? Elle est avant tout, explique-t-il, « une célébration de la personne ordinaire et de la vie quotidienne » : « [I]es choix effectués par les gens ordinaires ne reposent pas sur le fait qu'ils seraient puritains, mal informés, superstitieux et irrationnels, mais sur des traditions qui sont une accumulation de sagesse et d'expériences à travers les siècles et les générations¹¹ ». La formule « les gens ordinaires » et l'idée d'une sagesse de l'expérience séculaire face aux abstractions normatives et disciplinaires des

grands systèmes de savoir/pouvoir de la modernité sont aussi fréquentes que problématiques chez Nandy. Elles rappellent non seulement la pensée d'un auteur comme l'historien américain Christopher Lasch¹² – parfois défini comme « populiste » ou « conservateur de gauche » –, mais la longue lignée du conservatisme burkéen anglo-saxon telle qu'elle s'incarne par exemple dans la critique du rationalisme politique chez le philosophe Michael Oakeshott¹³.

Ces affinités « conservatrices » ne manquent pas d'être mises en relief et agressivement portées au débit de Nandy par la gauche libérale et marxiste en Inde. Cette dernière perçoit son traditionalisme critique comme l'expression euphémisée d'un indigénisme franchement réactionnaire et d'une délégitimation potentielle des luttes des minorités confessionnelles, culturelles et sexuelles victimes des fondamentalismes ethniques ou religieux majoritaires, ou bien de celles des basses castes opprimées par l'idéologie brahmanique¹⁴. Nandy ne se donne guère la peine de démentir frontalement ces accusations. Sa « réponse » est indirecte et comporte deux volets. D'une part, il souligne de façon un peu provocatrice que la modernité et la téléologie rationaliste du progrès ont suffisamment de défenseurs puissants et établis pour qu'il ressent le besoin pressant de voler à leur secours. De l'autre, il se déclare parfaitement conscient qu'au niveau empirique, l'opposition binaire entre tradition et modernité n'est guère pertinente, et signale qu'il s'est lui-même amplement attaché à décrire nombre de comportements politiques et culturels indiens qui déstabilisent cette polarité

abstraite. Néanmoins, il revendique la fonction idéal-typique, à la fois cognitive et éthique, de la notion de tradition comme outil de décryptage et de critique des formes d'oppression liées aux mégastuctures politiques et technologiques de la modernité. Soit un usage du passé comme ressource d'une dissidence face au présent et d'une plus grande ouverture face aux possibles futurs.

C'est peut-être dans la conclusion de *The Intimate Enemy* qu'il offre la profession de foi la plus suggestive de ce point de vue, en soulignant qu'il ne s'agit pas « d'inverser les stéréotypes classiques pour créer une idéologie néoromantique de l'irrationnel, du mythique ou de la renonciation, pas plus que de légitimer un imaginaire populiste de l'omniscience de l'homme ordinaire. Ce qui m'intéresse, écrit-il, c'est une dimension antihéroïque plus qu'héroïque, empirique plus que philosophique. Lorsque la survie psychologique et culturelle est en jeu, ce type de polarités se défait et s'avère pour une bonne part dépassé [...]. [L]es victimes [...] sont dès lors susceptibles de réaliser que, dans le cadre de l'oppression, l'esprit de clocher [the parochial] est plus à même de préserver certaines formes d'universalisme que l'universalisme conventionnel; que le spiritualisme des faibles est capable d'articuler ou de sauvegarder les valeurs d'un monde non oppressif de façon plus efficace que l'ultra-matérialisme de ceux qui vivent dans un monde désenchanté [vision-less]; et que le non performant [the non-achieving] et le non rationnel [the insane] ont souvent plus de chances d'atteindre leurs objectifs civilisationnels de liberté et d'autonomie sans hypothéquer leur santé psychique. »

La modernité et la téléologie rationaliste du progrès ont suffisamment de défenseurs puissants et établis pour qu'il ressent le besoin pressant de voler à leur secours.

EXTRAIT TAGORE ET GANDHI ET LE NATIONALISME INDIEN ACRITIQUE

Il est un domaine où la démarche de Tagore et celle de Gandhi se superposent et se renforcent mutuellement sur le plan idéologique. Tous deux reconnaissent la nécessité d'une idéologie « nationale » de l'Inde en tant que moyen de survie culturelle et tous deux reconnaissent également, pour la même raison que l'Inde devrait soit rompre avec la conception occidentale post-médiévale du nationalisme, soit lui donner un nouveau contenu. C'est ainsi que, pour Tagore, le nationalisme devint peu à peu illégitime tandis que le nationalisme de Gandhi en vint à inclure une critique du nationalisme. Avec le temps, tous deux en vinrent à concevoir le mouvement d'émancipation de l'Inde comme quelque chose de plus qu'une simple consolidation nationaliste ;

il finit par acquérir à leurs yeux une nouvelle dimension en tant que symbole de la lutte universelle pour la justice politique et la dignité culturelle. Il semble bien qu'ils aient perçu que le nationalisme indien acritique était avant tout une réaction à l'impérialisme occidental et, comme c'est souvent le cas, un mouvement profondément influencé par le phénomène auquel il réagissait. [...] Cette peur du nationalisme chez les deux penseurs les plus influents de l'identité indienne au xx^e siècle ne reflétait pas le facile internationalisme qui devint populaire auprès des classes moyennes indiennes entre les deux guerres mondiales grâce aux têtes de ponts intellectuelles déjà établies dans le pays par certains courants libéraux et radicaux. Tant chez Tagore que chez Gandhi,

l'appréhension du nationalisme s'enracinait dans leur expérience du bilan de l'anti-impérialisme en Inde et dans leur effort de lier leur conception respective de l'identité indienne avec leur compréhension d'un monde désormais complètement dominé par le langage du progrès. Ils ne voulaient pas que leur société devienne prisonnière d'une situation dans laquelle l'idée de la nation indienne élimine celle de la civilisation indienne, et où les modes de vie concrets des Indiens ne seraient plus évalués qu'en fonction des besoins d'un État-nation imaginaire appelé l'Inde.

Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, New Delhi, Oxford University Press, 1994, p. 2-3.

D'après Nandy, ces paradoxes sont inévitables «*parce que la conception dominante de la rationalité est la première dimension de la conscience à être cooptée par les structures d'oppression institutionnalisées*». Ce qui est sans doute, ajoute-t-il, «*une manière de reformuler l'antique sagesse [...] selon laquelle un savoir sans éthique n'est pas tant une morale déficiente qu'une forme inférieure de connaissance*¹⁵».

Les limites du pluralisme vernaculaire

Il est impossible d'aborder dans le cadre de cette brève présentation les interrogations légitimes que peuvent susciter les formulations d'Ashis Nandy¹⁶. Mentionnons toutefois quelques nœuds problématiques. D'abord, on peut douter du caractère essentiellement libérateur que Nandy attribue à la fonction mythopoïétique, laquelle serait ouverte aux réélaborations et aux recompositions permanentes, contrairement à la discipline historique, irrémédiablement soumise d'après lui à la linéarité téléologique et aux schémas narratifs rigides du progrès et de l'État-nation¹⁷. En réalité, Nandy a souvent lui-même recours à l'autorité discriminante de l'historiographie, offrant d'ailleurs dans *The Intimate Enemy* une périodisation de l'imaginaire colonial britannique plus plausible que celle conférée au discours orientaliste par Edward

Said, chez qui on a parfois du mal à comprendre s'il remonte en définitive à Eschyle, aux Croisades ou à Sylvestre de Sacy. La dévalorisation de toute forme d'histoire en tant que censément complice de la téléologie du progrès comporte un risque, car comme le souligne Frederick Cooper, «*écrire comme si "la rationalité héritée des Lumières", la "ruse de la Raison" ou "l'insertion de la modernité" étaient ce qui a façonné les possibilités politiques des situations coloniales revient à accorder une importance excessive à des abstractions dépourvues d'acteurs historiques*» et équivaut à inscrire «*la disparité des processus colonisateurs et les effets, petits ou profonds, des dérobadés, détournements et luttes au sein des territoires colonisés dans une métahistoire vaguement définie plutôt que dans les contextes dans lesquels les peuples agissaient effectivement*¹⁸». C'est l'une des raisons pour lesquelles Nandy est souvent plus intéressant dans ce qu'il affirme que dans ce qu'il dénonce. À sa déploration parfois simplificatrice du rouleau compresseur d'une modernité indifférenciée, on peut préférer sa psychologie culturelle et politique de ces «*dérobadés*» et «*détournements*» du sujet colonial et postcolonial.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, Nandy n'est pas une espèce de révolté millénariste. Tout en soutenant nombre de luttes antisystème

EXTRAIT UN MULTICULTURALISME QUI N'EST PAS UN SIMPLE ARTEFACT CULTUREL

[L]'allégeance à une divinité est souvent personnalisée, ce qui la fait ressembler à un contrat bilatéral ou à une forme d'intimité secrète entre deux individus inégaux mais souverains. Il arrive que cette allégeance, qui est un phénomène assez typique dans cette région du monde, n'ait pas grand-chose à voir avec la croyance professée ouvertement par un individu. Quiconque est familier de la vie des deux grands joueurs de sarod Alauddin Khan et Ali Akbar Khan sait que tous deux, bien que musulmans pieux et fiers de l'être, vouaient aussi un culte à la déesse Saraswati*. Leur piété islamique n'exigeait nullement d'eux qu'ils rejettent leur divinité personnelle, leur *isthadevi*, qui règne sur le domaine le plus important de leur existence, leur créativité musicale. [...] Lorsque les dieux et les déesses envahissent notre vie personnelle ou y sont accueillies comme des hôtes, quand nous leur faisons acte d'allégeance,

leur présence n'est pas nécessairement liée à la foi générique que nous professons officiellement. L'artiste peintre et théologien Jyoti Shahi mentionne une enquête effectuée à Madras où, d'après les statistiques officielles, on ne compte qu'1 % de chrétiens dans la population. Pourtant, 10 % des personnes interrogées y identifient Jésus-Christ comme leur *isthadevata*, leur divinité personnelle. Voilà qui nous invite à nous méfier de ce que certains politiciens agissant comme des trafiquants de piété ou certains experts en violence ethnique nous disent de la géographie des croyances. La civilisation indienne existe depuis un peu plus longtemps que les nationalistes hindous et les indianistes, et elle a de bonnes chances de survivre à ses supposés admirateurs. [...] La majorité des habitants de l'Asie du Sud savent parfaitement comment gérer leur panthéon et celui de leurs voisins. Et de leur côté, non seulement les dieux et les déesses vivent fort

bien ensemble mais ils nous invitent à cohabiter au sein de leur univers pluraliste. [...] [Dans] sa version sud-asiatique, le multiculturalisme n'est pas un simple artefact culturel, mais se reflète à l'intérieur même de l'identité personnelle. [...] J'estime que l'Inde sera appauvrie si cette riche et complexe tapisserie de croyances est détruite par négligence, ou bien si elle est réduite à six ou sept confessions normalisées et mutuellement exclusives sous prétexte qu'aujourd'hui, c'est la seule forme de religion qui est respectable et susceptible d'exercer une influence politique.

Ashis Nandy, «*A Report on the Present State of Health of Gods and Goddesses in South Asia*», in *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion*, New Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 139, 140, 143 et 144.

(*) *Saraswati*: déesse des arts et des sciences dans le panthéon hindouiste.

(environnementales, indigènes, pacifistes), il manifeste souvent une confiance surprenante dans les potentialités de la démocratie indienne et dans sa capacité à refléter et à intégrer la diversité de la société. Mais sa version un peu irénique des capacités digestives omnivores du pluralisme vernaculaire et de la tradition pose problème dans un pays où les porte-parole de certains secteurs cruellement opprimés, comme les *dalit* (intouchables), ne cessent de dénoncer dans ce qu'ils considèrent, à tort ou à raison, comme le noyau de cette tradition, à savoir l'idéologie brahmanique, un « fascisme spirituel » millénaire¹⁹.

En se faisant le chantre d'un pluralisme expérientiel rétif aux pulsions homogénéisatrices de la modernité, Nandy apporte une contribution précieuse à la construction de garde-fous éthiques et

cognitifs contre la tentation permanente d'aborder l'Orient compliqué avec des idées simples. Reste à savoir si le « traditionalisme critique » et la revalorisation du non-moderne sont à même de rendre compte des expériences inédites et des nouvelles et intrigantes formes de subjectivation charriées par l'émergence d'un capitalisme désormais véritablement multipolaire, ainsi que des puissantes dynamiques socioculturelles qui l'accompagnent dans le Sud global. Le « vernaculaire » et la « tradition » sont-ils encore des points d'ancrage réalistes, ou bien de simples ingrédients, selon un dosage variable, d'alchimies plus complexes et de reterritorialisations plus abstraites et plus composites ? En matière d'Orient compliqué, il est difficile de résister à la conclusion qu'on n'a probablement pas encore tout vu.

NOTES

■ 1. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, p. vii (1994), repris avec la même pagination dans le volume *Return from Exile*, New Delhi, Oxford University Press, 1998. ■ 2. Au nombre desquelles il cite les écrits indifféremment littéraires ou théoriques d'auteurs qu'il perçoit comme des critiques « internes » du paradigme moderne occidental, tels que William Blake, John Ruskin, Henry David Thoreau, Joseph Conrad, Léon Tolstoï, Hannah Arendt, Herbert Marcuse ou Ivan Illich. ■ 3. Ashis Nandy collabore étroitement depuis 1963 avec le Center for the Study of Developing Societies de Delhi, une institution de recherche interdisciplinaire au sein de laquelle il côtoie politistes, sociologues, anthropologues, économistes et historiens et a accès aux questionnements et aux résultats de nombreuses enquêtes empiriques sur divers aspects de la société indienne. ■ 4. On notera l'affinité de cette méthode avec l'œuvre d'une figure influente des années 1950 et 1960, aujourd'hui quelque peu oubliée, le psychanalyste Erik Erikson, auteur de plusieurs ouvrages et essais de « psycho-histoire » sur Martin Luther, Gandhi ou Adolf Hitler. Nandy a connu et fréquenté Erikson lors de sa formation clinique à Ahmedabad dans les années 1960. ■ 5. Une contextualisation certes fragmentaire et impressionniste du point de vue de la sociologie « scientifique », mais l'esquisse biographique joue chez Nandy un rôle plus emblématique que vraiment représentatif au sens socio-statistique, et elle assume ouvertement une fonction avant tout heuristique et pédagogico-morale. ■ 6. Voir l'article de Matthieu Renault dans ce numéro, « Savoirs en dispersion ». ■ 7. *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1983 (Paris, Fayard, 2007). La notion de « self », omniprésente chez Nandy bien que jamais vraiment définie, recoupe en partie les concepts de moi, d'identité, de conscience et de personnalité. Sa traduction par « soi » ou bien « moi » ne peut qu'être insatisfaisante et sténographique. ■ 8. Ashis Nandy, « Towards a Third World Utopia », in *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, New Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 33-34. ■ 9. Cf. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, op. cit., et la critique de Sumit Sarkar, « Nationalism and "Stri-Swadhinata" : the Contexts and Meanings of Rabindranath's *Ghaire-Baire* », in *Beyond Nationalist Frames: Relocating Postmodernism, Hindutva, History*, New Delhi, Permanent Black, 2002, p. 112-153. ■ 10. Cf. Ashis Nandy, « An Anti-Secularist Manifesto » et « The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism and Other Masks of Deculturation », in *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, New Delhi, Oxford University Press, 2003. L'usage de l'anglicisme « sécularisme » se justifie en raison des différences notables de contexte et de trajectoire historique par rapport à la laïcité française (même si on pourrait identifier des pathologies et des contradictions similaires). ■ 11. *Talking India: Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 62. ■ 12. Et les échos qu'il rencontre chez des auteurs français comme Jean-Claude Michéa. Cf. Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002. ■ 13. Cf. par exemple Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, ouvrage cité élogieusement par Nandy dans *The Romance of the State*, op. cit., p. 5, n. 3. ■ 14. Cf. Radhika Desai, « Culturalism and the Contemporary Right: the Indian Bourgeoisie and Political Hindutva », *Economic and Political Weekly*, vol. 34, n° 12, 20 mars 1999, p. 695-712. ■ 15. *The Intimate Enemy*, op. cit., p. 113. ■ 16. Je renvoie le lecteur à la version longue du présent texte disponible sur le site de la *Revue des Livres*. ■ 17. « History's Forgotten Doubles », in *The Romance of the State*, op. cit., p. 83-109. ■ 18. Frederick Cooper, *Le Colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010, p. 38 et 77. ■ 19. Cf. par exemple Kanha Ilaiah, *Why I Am Not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta, Samya, 1996.

POUR VOUS ABONNER À LA **RdL** RENDEZ-VOUS SUR WWW.REVUEDESLIVRES.FR
