

Multiculturalisme, religion des immigrants et nationalisme de diaspora. Le développement d'un hindouisme américain

PREMA KURIEN

A French translation by Sarah Drissi of :
Kurien P. "Multiculturalism, Immigrant Religion, and Diasporic Nationalism : The Development of an American Hinduism". *Social Problems* Aug 2004, 51 (3) 362-385 ; DOI : 10.1525/sp.2004.51.3.362
© Oxford University Press
Publié sur <http://www.univ-paris8.fr/sociologie/> avec la permission d'Oxford University Press le 4 mars 2016.
Traduction réalisée dans le cadre du cours de B. Coulmont « Atelier de traduction », master de sciences sociales, Université Paris 8

Dans son processus d'institutionnalisation en tant que religion américaine, l'hindouisme a subi de nombreuses modifications dans son interprétation, sa pratique et son organisation aux États-Unis. Alors que les portes paroles hindou américains adoptent un pluralisme politiquement correct et tentent d'imposer l'hindouisme sur la scène multiculturelle américaine, ils utilisent aussi l'idéologie multiculturaliste pour justifier et légitimer un nationalisme hindou militant.

C'est en s'appuyant sur cette contradiction que l'article va développer un modèle théorique afin d'expliquer 1) pourquoi le multiculturalisme semble souvent exacerber le nationalisme émigré et 2) pourquoi la religion est souvent impliquée, directement ou indirectement dans ce processus.

Bien que les États-Unis n'aient jamais adopté le multiculturalisme comme politique nationale (contrairement au Canada et à l'Australie), il est de notoriété publique que ce pays comprend des citoyens issus de diverses origines et on sait que le besoin de reconnaître et de respecter des origines a été une catégorie des politiques publiques présentes sur diverses scènes médiatiques depuis plus d'une dizaine d'années (Newfield and Gordon 1996 :76-7). Malgré l'omniprésence de ce terme, nous n'avons pas de définition claire du multiculturalisme. Par conséquent, cette notion a été l'objet d'appropriation et de critiques de la part d'activistes et d'universitaires, de droite comme de gauche (voir Gordon et Newfield 1996) mais aussi par des groupes ethniques et raciaux cherchant à exploiter les contradictions intrinsèques à la conception et la pratique du multiculturalisme. Cet article se concentre sur l'une de ces contradictions : pourquoi ce sont justement ces politiques multiculturalistes dont l'intention finale est de faciliter l'intégration des migrants et de gagner leur loyauté, qui semblent souvent provoquer l'effet inverse, en renforçant l'attachement à la terre des ancêtres et en donnant naissance à un nationalisme de diaspora.

Plusieurs universitaires ont soulevé cette contradiction. Ainsi Shain (1999) affirme que le multiculturalisme « lie l'identité américaine aux politiques internationales et aux mouvements transnationaux » (p. xiv), et avance l'idée que cela se produit car « l'implication ethnique dans les affaires étrangères américaines peut être vue comme un moyen efficace par lequel des groupes marginaux peuvent s'ouvrir les portes de la société et de la politique américaine. » (p.x). On trouve trois autres explications mises en avant par d'autres chercheurs notamment le fait que le multiculturalisme ait développé un espace et des ressources grâce auxquelles les organisations ethniques et religieuses ont pu s'institutionnaliser (Faist 2000 :214), ils font aussi référence à la marginalisation et à la stigmatisation vécues par les immigrés et que les politiques identitaires multiculturalistes ont pu mettre en place (Anderson 1998 :74 ; Mathew et Prashad 2000 ; Rajagopal 2000), ou rappellent encore le contexte contemporain post national de mondialisation qui exacerbe de telles politiques en promouvant les « solidarités translocales » et les « mobilisations transnationales » (Appadurai 1996 :166).

Ces arguments nous donnent un aperçu des raisons pour lesquelles les politiques multiculturalistes contribuent souvent à un engagement et une loyauté plus importants pour le pays d'origine, mais ils ne peuvent expliquer de manière satisfaisante ce phénomène. Un facteur important mais généralement négligé est le rôle que la religion des immigrés a tendance à jouer dans ce processus. Sans surprise, la religion des immigrés et ses institutions sont directement impliquées dans l'appui et la promotion d'un nationalisme religieux dans les pays d'origine (Bhatt 1997 ; Dusenbury 1995 ; Ghamari-Tabrizi 2001 ; Kelley 1993 :83 ; Tatla 1999). Cependant, la religion des immigrés a aussi joué un rôle indirect important dans le soutien donné aux politiques du pays d'origine même quand le nationalisme qui a été soutenu est clairement laïc. Par exemple, aux États-Unis, la mobilisation immigrante

autour des préoccupations du pays d'origine a pris place à travers l'utilisation des organisations et des symboles religieux dans le cas des mouvements anti-Castro des Cubains Catholiques (Tweed 1997), le militantisme des groupes tournés vers le pays d'origine comme le groupe des immigrés polonais catholiques et dominicains (Bernstein 1992 ; Jacobson 1995 :38 ; Levitt 2001 :136), celui des Orthodoxes grecs et arméniens (Dekmejian and Themelis 1997), des Séparatistes srilankais Tamuls, des Kashmiris hindous et musulmans, des mexicains, des irlandais, des arabes, israéliens, cinghalais et croates (Appadurai 1996 :158-77 ; Bernstein 1992 ; Bhatt 1997) et même des chrétiens américains d'origines chinoise et coréenne qui redéfinissent leur identité ethnique afin qu'elle soit en adéquation avec leurs pratiques et croyances chrétiennes (Chai 2001 ; Yang 1999). Dans tous ces cas, l'impact de la religion a profondément affecté et compliqué la direction et la nature de la mobilisation politique des immigrés.

Cet article va développer un modèle théorique pour expliquer 1) la relation entre le multiculturalisme et le nationalisme émigré, et 2) pourquoi la religion est souvent impliquée, directement ou indirectement dans ce processus. Bien que plusieurs des arguments exposés peuvent s'appliquer plus largement aux pays occidentaux multiculturels, je vais principalement me concentrer sur le cas des États-Unis, puisque la formulation et la pratique du multiculturalisme varient d'un pays à un autre. J'utiliserai l'exemple du soutien au nationalisme hindou chez les leaders américains indiens hindous qui sont des défenseurs véhéments du pluralisme aux États-Unis, afin de donner un aperçu de certaines contradictions de la politique multiculturaliste et pour pouvoir établir mon raisonnement.

Par leaders américains indiens hindous, j'entends par là spécifiquement ces leaders et militants qui sont membres d'organisations américaines pan-hindou qui revendiquent être les représentants et porte-paroles de tous les hindous aux États-Unis.

Comme nous le verrons, ces organisations ont tendance à être liées, dans leur organisation et dans leur idéologie, au mouvement nationaliste hindou Hindutva (hindouité). Suivant Steven Vertovec (2000), je me référerai à l'articulation de l'hindouisme par des porte-paroles officiels de l'hindouisme puisqu'ils sont les premiers concernés par la définition de ce qu'est l'hindouisme et de ce qu'est être hindou en particulier dans le contexte américain. Je fais la distinction entre cet hindouisme « officiel » et l'hindouisme « populaire », les croyances et pratiques de la majorité des hindous aux États-Unis qui ont pour la plupart à voir avec la récréation, le maintien et la transmission de la religion, de la culture et des valeurs. Cet article se concentrera principalement sur les deux facettes contradictoires de l'hindouisme « officiel ». Cependant, il est important de signaler que, en raison de la nature de la situation diasporique, les porte-paroles auto-proclamés de la religion et leurs supporters sont devenus l'autorité centrale et l'opinion majoritaire dont l'hindouisme avait jusqu'à présent manqué, contribuant à définir l'hindouisme, l'iden-

tité indienne, son histoire et les obligations d'un bon hindou. Ainsi, les discours de l'hindouisme officiel se manifestent de plus en plus dans les définitions personnelles et les explications d'américains hindous laïcs.

Données et méthodes

Les données sur lesquelles s'appuie cet article proviennent d'une étude de huit ans et d'un livre en cours d'écriture sur les nouvelles formes, les nouvelles pratiques et les interprétations nouvelles de l'hindouisme aux États-Unis. Dans le cadre de cette recherche, j'ai mené une étude ethnographique sur douze organisations hindoues, qui représentent les cinq catégories importantes des institutions indiennes hindoues aux États-Unis : les *satsangs* (les assemblées religieuses locales), les *bala vibhars* (les groupes locaux d'éducation pour les enfants), les temples, les organisations d'étudiants hindous et les groupes de coordination hindous en Californie du Sud et au New Jersey. Outre ma participation aux activités et aux programmes des organisations, j'ai aussi pu effectuer des entretiens avec les leaders et de nombreux membres (plus de 120 américains indiens hindous de première et seconde génération en tout). J'ai enrichi mon travail de terrain avec un voyage de quelques mois en Inde en 1997, afin d'étudier les liens entre les organisations américaines hindoues et les groupes indiens. De plus, j'ai suivi les activités de la communauté indienne hindoue dans tout le pays ces huit dernières années en lisant plusieurs journaux indiens américains (*India West*, *India Post*, *India Journal*) et le magazine international, *Hinduism today*, qui est publié à Hawaï. Depuis les années 2000, internet est devenu le lieu principal de l'activité américaine hindoue, et j'ai ainsi pu observer de près 4 groupes de discussions en ligne dédiés aux thèmes indiens et hindous (*Indian Civilization*, *Indicraditions*, *Hindu reforms* et *Indian Diaspora*), mais aussi un magazine en ligne très populaire au sein de la diaspora indienne, Sulekha.com (hébergé aux États-Unis) et de nombreux sites internet dédiés à l'hindouisme.

Les porte-paroles américains indiens hindous se positionnent eux-mêmes comme des « patriotes américains », embrassant un « multiculturalisme politiquement correct », qui met en avant la tolérance et le pluralisme de l'hindouisme, tout comme sa contribution à la société américaine et à la résolution de problèmes mondiaux. Néanmoins, ils utilisent aussi le discours multiculturaliste pour promouvoir un mouvement Hindutva militant, chargé de diatribes contre les musulmans, les chrétiens et les hindous laïcs (en Inde et aux États-Unis), dans certains cas, ils vont même plus loin et appellent à l'expulsion totale des musulmans et des chrétiens d'Inde ou à la destruction du Pakistan. Paradoxalement, c'est au nom de leurs droits fondamentaux en tant que communauté minoritaire aux États-Unis, que les américains Hindutva-vadis (les supporters du mouvement Hindutva) ont la possibilité de réclamer un état hindou en Inde qui nierait ces mêmes droits fonda-

mentaux aux minorités indiennes. Les américains indiens hindous sont un cas très particulier sur de nombreux points, mais je démontrerai qu'une analyse de la relation entre le multiculturalisme américain et le jeu politique réactionnaire du pays d'origine qu'accepte et soutient une partie de la communauté américaine hindoue, nous permet de comprendre les raisons et la forme que prend la relation entre ces deux aspects.

Arjun Appadurai (1996) et Benedict Anderson (1998) ont expliqué que ce nationalisme ethnique incendiaire n'est pas propre aux américains hindous. En effet, Anderson (1998 :73-4) maintient que les diasporas aux États-Unis semblent bien plus soutenir les forces réactionnaires et anti-démocratiques que les forces modérées. Il adopte ainsi un point de vue assez sombre sur le « nationalisme à longue distance », en le décrivant comme un « présage menaçant pour le futur », puisqu'il « a créé des tensions politiques graves qui sont aussi sans responsables » (p.74). Shain (1999) quant à lui, reconnaît que les diasporas aux États-Unis sont souvent « des acteurs déterminants dans la définition de l'identité nationale et de l'éthos politique de leurs pays d'origine », il en a une vision positive puisqu'il croit que les diasporas américaines soutiennent en général les politiques modérées, et « vendent les croyances américaines [le capitalisme, le sécularisme et la démocratie] à l'étranger » (p.8). Je pense que le type de jeu politique diasporique soutenu par un groupe ainsi que les conséquences de ce jeu politique dépendent d'une multitude de facteurs liés au pays d'origine et au pays d'accueil, et qu'il existe donc deux résultats possibles, réactionnaire ou modéré.

Après avoir présenté le modèle théorique dans la première partie de l'article, j'analyserai le cas de l'hindouisme indien américain et montrerai que bien que les deux aspects de l'hindouisme américain – le multiculturalisme « politiquement correct » et le nationalisme militant hindou – semblent être différents en tout points, ils sont en réalité reliés entre eux. J'avance l'idée que ces deux présentations de soi naissent des contradictions résultant de l'appartenance à groupe minoritaire à la réussite professionnelle importante mais tout de même racisé, dans l'Amérique multiculturelle contemporaine. Ce sont deux stratégies qui visent à obtenir une reconnaissance et une validation au sein de la société américaine – l'une jouant sur le discours d'une minorité modèle, célébrant les exploits de la culture hindoue et des américains indiens hindous, l'autre s'appuyant sur le discours d'une minorité opprimée, mettant en avant une histoire de la victimisation, la nécessité d'une récompense et d'une auto-détermination. Je conclurai en soulignant certaines conséquences de ces interdépendances.

Le modèle théorique

MULTICULTURALISME ET POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE

Le multiculturalisme a permis, et il a même exigé, la construction d'une identité ethnique *publique*, par opposition à une identité strictement privée (Taylor 1992). Par conséquent, la « lutte pour la reconnaissance » est désormais le modèle principal des conflits politiques dans les sociétés multiculturelles (Fraser 1998 :11), ce qui stimule la mobilisation et la formation ethnique dans de nombreux groupes. Ce phénomène a, à son tour, donné naissance à une littérature florissante tournée vers les aspects socialement construits de l'ethnicité (Nagel 1994, 1995 ; Olzal 1992 ; Roosens 1989) et qui met en avant le fait que l'ethnicité n'est pas l'essence immuable et primordiale qu'elle semble être, mais qu'elle est au contraire fluctuante, amorphe et constamment réinventée. Des critiques soulignent, cependant, que la plupart des formulations du multiculturalisme ne semblent pas être conscientes de cet aspect et s'articulent plutôt à des conceptions essentialisées de l'ethnicité, en accordant l'appartenance et la participation à la « mosaïque » sociétale à des individus en tant que membres de groupes hermétiques, des groupes desquels on attend la manifestation homogène d'une culture « authentique » que les membres connaissent, pratiquent et dont ils sont fiers (Caglar 1997 ; Heller 1996 :28 ; Moodoo 1998 :378-9 ; Stratton et Ang 1998 ; Vertovec 1996, 2001).

Cela a plusieurs conséquences. Tout d'abord, les individus font face à une pression (de la part de la société en général et au sein même de la communauté ethnique) pour s'organiser en tant que groupes sur la base de similitudes culturelles et pour avoir des représentants ethniques qui « parlent au nom de la communauté » et de ses préoccupations. Ensuite, l'obligation de posséder un héritage cohérent et distinct à « célébrer » pousse les membres des groupes ethniques à agir de façon ethnique, d'une manière stéréotypée, par exemple en construisant une patrie monoculturelle dans le but de faire partie d'une société multiculturelle. Puisque la distinction entre fierté ethnique et chauvinisme ethnique est souvent floue, l'éloge culturel exigé par le multiculturalisme peut parfois virer au chauvinisme ethnique. Le multiculturalisme légitime le fait d'avoir une « fierté ethnique » tout en légitimant une rhétorique de « victimisation ». Mitch Berbrier (2002) souligne le fait que la rhétorique de la victimisation a fait du statut de minorité un statut aujourd'hui désirable car il rejette la responsabilité « des problèmes des groupes minoritaires sur la culture dominante » (p.555) et a donné lieu à des « griefs adressés à l'appareil d'Etat » (p.556). Berbrier (1998 ;2002) montre comment l'identification ethnique est devenue une source de capital culturel d'une telle importance et si bien acceptée dans l'Amérique contemporaine que des activistes ethniques de groupes aussi divers et variés que les individus sourds, gays ou suprémacistes blancs se sont redéfinis comme membres de minorités culturelles en invoquant le

trope de « la préservation de l'héritage » et la « fierté ethnique » d'une part, et la « victimisation » de l'autre. De plus, puisque les revendications de reconnaissance sont basées sur le caractère supposé unique de la culture des groupes, elles tendent à mettre en avant les différenciation entre les groupes (Fraser 1997 :25). Les groupes ethniques doivent ainsi au même moment maintenir un équilibre délicat entre le maintien de leur frontières et leurs distinctions tout en s'adaptant aux normes et pratiques américaines. S'ils restent trop distincts, les groupes feront face à l'hostilité et à l'oppression, mais ils courent le danger de perdre leur identité en tant que groupe ethnique s'ils s'assimilent beaucoup trop (Mauss 1994 :4-7).

Enfin, puisque la « reconnaissance » officielle peut garantir des ressources politiques, économiques et sociales dans une société multiculturelle, les entrepreneurs ethniques font en sorte d'obtenir une telle reconnaissance pour leur groupe en rendant visible leur culture ethnique et leur pays d'origine et en fabriquant des candidats appropriés pour représenter leur identité et culture. Ils font ça avec des manifestations et des défilés culturels (Basch, Glick Schiller, et Szanton Blanc 1994 :74-5), en soutenant des programmes d'études universitaire et le financement de chaires (Dekmejian et Themelis 1997 :42-3), et en formant des lobbies politiques pour promouvoir l'image et les intérêts du pays d'origine et influencer les décisions de politiques étrangères (Dekmejian et Themelis 1997). Le rôle central que joue l'origine nationale dans la formation communautaire, la fierté ethnique et l'identité individuelle aux États-Unis a fortement incité les membres des groupes ethniques à s'impliquer (directement ou indirectement) dans le militantisme politique et social de leur pays d'origine.

RELIGION, ETHNICITÉ ET MULTICULTURALISME

Tariq Modood (1998) souligne qu'on a « négligé sur le plan théorique le rôle de la religion » dans les sociétés multiculturelles, ce qui « reflète un parti pris des théoriciens à corriger de toute urgence » (p.387). Tariq Modood (1998) souligne qu'on a « négligé sur le plan théorique le rôle de la religion » dans les sociétés multiculturelles, ce qui « reflète un parti pris des théoriciens à corriger de toute urgence » (p.387). Pour la sociologie de la religion, il est désormais bien clair que la religion et les institutions religieuses jouent souvent un rôle central dans le processus de formation ethnique, et notamment pour les migrants aux États-Unis, que la littérature sur les migrants et le multiculturalisme a souvent négligé. Alors que l'origine nationale ou régionale est officiellement reconnue comme un critère d'ethnicité, particulièrement aux États-Unis, où on voit la religion traditionnellement comme la base la plus légitime de l'expression et de la formation communautaire, puisque le fait de maintenir une identification religieuse n'a jamais été une menace politique pour l'identité américaine (Herberg 1960 ; Warner 1993 ; Williams 1988 ; Yang et Ebaugh 2001). La littérature sur les formes contemporaines de re-

ligion des immigrés aux États-Unis indique que les organisations religieuses sont devenues le moyen de maintenir et d'exprimer une identité ethnique non seulement pour les non-chrétiens comme les hindous, mais aussi pour des groupes tels que les chrétiens chinois (Yang 1999), les chrétiens coréens (Hurh et Kim 1990; Min 1992) et les catholiques Mayas (Wellmeier 1998).

Puisque la religion aux États-Unis définit et maintient la vie ethnique des immigrés, la religion et les organisations religieuses sont devenues plus importantes dans le contexte de la migration que dans le pays d'origine (voir Williams 1988), ce qui a accru le pouvoir de telles organisations dans la construction et l'imposition de versions autoritaires de l'ethnicité. En étant devenue le conservatoire de l'ethnicité, la religion s'est transformée (Yang et Ebaugh 2001). La religion des immigrés a subi des changements dans son organisation et son interprétation. Les institutions religieuses sont généralement devenues les premiers centres communautaires et ethniques pour les immigrés, elles manifestent un congrégationalisme croissant et ont recours à un leadership séculier (Ebaugh et Chafetz 2000; Kurien 1998; Warner 1993, 1998; Yang et Ebaugh 2001).

En tant qu'institutions ethniques de facto, la plupart des organisations religieuses immigrées développent aussi des associations nationales et régionales dans le but d'unifier le groupe, de définir leur identité et représenter leur intérêts. Par conséquent, des différents groupes religieux ont tendance à développer des définitions de la nationalité à partir de leur propre point de vue, ce qui provoque des variations basées sur des questions religieuses dans la construction de la culture et de l'identité du pays d'origine. (Kurien 2001; Min 1992; Yang 1999).

MIGRATION, MARGINALITÉ ET NATIONALISME IMMIGRÉ

La « dynamique de migration » (les conséquences psychosociales de la migration) et l'expérience du racisme et de la marginalité sont deux autres facteurs qui renforcent de manière indépendante l'affiliation au pays d'origine et l'implication religieuse mais aussi la relation entre les deux et alimentent les politiques de la reconnaissance du multiculturalisme.

Le processus de migration lui-même peut souvent donner naissance à un nationalisme immigré, même quand les politiques publiques officielles de la société d'accueil sont assimilationnistes. Tout d'abord, le bouleversement personnel, culturel et social provoqué par la migration renforce fréquemment la nostalgie des immigrés pour leur pays d'origine, ce qui nourrit une forme romantique de nationalisme (Appadurai 1996; van der Veer 1995 :7). Ensuite, la réinstallation dans un contexte différent libère les individus de nombreuses contraintes sociales, culturelles et mentales auxquelles ils devaient faire face dans leur pays d'origine et contraint l'imagination et l'articulation d'une identité personnelle et communautaire (Appadurai 1996; Eikelman et Piscatori 1990). Ainsi, les immigrés adoptent des identifica-

tions plus générales que celles du pays d'origine (Park 1921 :495 ; van der Veer 1995 :7)

Le processus de migration peut aussi renforcer indépendamment la religion et les institutions religieuses. Dans une étude sur l'immigration européenne aux États-Unis au début du XXème siècle, Timothy Smith (1978) décrit de manière poétique comment la réinstallation dans un nouvel environnement soulève des perturbations et des questions existentielles, provoquant une « intensification de la base psychique de l'engagement religieux » (p.1174) parmi les immigrés, et il conclut : « pour cette raison, je soutiendrais que la migration est souvent une expérience théologique » (p.1175).

Les immigrés manifestent aussi un attachement plus fort au pays d'origine quand ils font l'expérience d'un accueil hostile dans le pays d'accueil. Des études ont montré qu'un tel accueil a tendance à provoquer un processus « d'ethnisation réactionnaire » (Portes 1999 :465-6) au sein duquel la culture et les traditions du pays d'origine sont réaffirmées et acquièrent une signification plus importante comme mécanisme d'auto-défense contre la discrimination (Basch, Glick Schiller, et Szanton Blanc 1994 ; Juergens-meyer 1979, 1988 ; Ostergaard-Nielsen 2001a :263). Ainsi, une partie de la raison de la naissance du nationalisme parmi les immigrés européens aux États-Unis dans les premières décennies du XXème siècle est la xénophobie que l'immigration massive a suscité parmi les groupes d'américains arrivés précédemment (Handlin 1951 :295-7 ; Hobsbawm 1987 ; Jacobson 1995). L'expérience du racisme et de la marginalisation peut aussi pousser les immigrés vers les institutions religieuses, car ils peuvent éviter une identification sur la base de la race en mettant en avant une identité religieuse (Busto 1996 ; Rajagopal 1995). Les institutions religieuses aident aussi les immigrés à faire face à la marginalisation en proposant une camaraderie, des services sociaux et des positions de leadership qui compensent la mobilité descendante que beaucoup d'entre eux expérimentent (Ebaugh et Chafetz 2000 ; Min 1992).

MULTICULTURALISME, RELIGION DES IMMIGRÉS ET NATIONALISME DIASPORIQUE

En bref, j'avance l'idée selon laquelle le multiculturalisme donne l'impulsion, la légitimité et l'espace nécessaire au développement d'une mobilisation ethnique autour de la culture et des intérêts du pays d'origine. Puisque les organisations religieuses sont devenues le moyen privilégié des immigrés pour maintenir et développer des identités ethniques, une grande partie de ce processus de mobilisation et de formation de groupe s'accomplit en utilisant des organisations et des symboles religieux. Le processus de migration et l'expérience de la marginalisation intensifient l'attachement émotionnel au pays d'origine et augmente l'importance de la religion et des institutions religieuses. Cette combinaison de forces a tendance à conduire au développement d'un nationalisme expatrié qui cherche à réécrire le passé, à re-

construire le présent, et à remodeler le futur du pays d'origine en cohérence avec l'identité religieuse du groupe. Cet argument est résumé dans la figure 1.

La mondialisation a renforcé le nationalisme ethnique en augmentant l'échelle et la portée des groupes ethniques. Les groupes ethniques peuvent se développer et mobiliser au-delà des frontières nationales grâce à la migration internationale massive et à la prédominance et l'accessibilité des médias électroniques. La présence mondiale de communautés d'expatriés fortunés, et la facilité et la rapidité des transferts financiers à travers le monde, permettent aux groupes de mobiliser et de déplacer des ressources très rapidement pour soutenir leurs causes.

Néanmoins, de nombreuses forces déterminent la direction et l'efficacité du nationalisme des immigrants et son impact sur les sociétés d'origine et d'accueil, comme par exemple les statuts majoritaires ou minoritaires du groupe dans les pays d'origine et d'accueil (voir Kurien 2000, 2001), l'état et la politique du pays d'accueil et du pays d'origine. Il est donc préférable d'éviter les explications mono-causales et de juger sommairement les pratiques politiques transnationales comme étant « bonnes » ou « mauvaises » (voir aussi Ostergaard-Nielsen 2001b :21). Dans le cas américain hindou, une conjonction de facteurs – le fait d'être un groupe majoritaire dans le pays d'origine mais une minorité raciale et religieuse aux États-Unis, leur sentiment que l'administration américaine a longtemps manifesté une préférence pour les Pakistanais (Lal 1999 :144-5), un sentiment anti-Islam aux États-Unis, l'histoire du nationalisme hindou en réaction au racisme et au colonialisme occidental, son réveil récent en Inde et le fait que le gouvernement actuel encourage le nationalisme hindou diasporique – ont contribué à façonner le modèle de la mobilisation américaine indienne hindoue aux États-Unis ainsi que ses conséquences. Nous aborderons cela dans les pages suivantes.

Le contexte de l'enquête

Selon le recensement de l'année 2000 aux États-Unis, on estime à 1678765 la population d'origine indienne asiatique. C'est une des communautés qui grandit le plus vite dans le pays, avec un taux de croissance de 105,87 % entre 1990 et 2000. Bien qu'étant relativement peu nombreux, les américains indiens exercent souvent une influence disproportionnée puisqu'ils figurent parmi les groupes étrangers les plus riches et les plus éduqués de ce pays. Il n'y a pas de statistiques officielles sur la distribution religieuse des indiens aux États-Unis. Les hindous constituent plus de 80 % de la population en Inde, mais il est probable qu'ils constituent une proportion moindre aux États-Unis, puisque les minorités religieuses indiennes, plus particulièrement les sikhs et les chrétiens, sont présents en plus grand nombre aux États-Unis. Les estimations de la proportion d'américains indiens d'origine hindoue varient entre 45 et 65 % (Fenton 1988 :28 ; Hoffrening et Chiswick 1999 ;

Min 2000).

Bien que le terme « Hindutva » signifie littéralement « hinduité », en pratique c'est devenu le terme de référence du mouvement nationaliste hindou et il a par conséquent une connotation négative dans la plupart des contextes non-hindous et séculiers. Ainsi, de nombreux militants hindous aux États-Unis, bien qu'adhérant aux principes centraux du mouvement, préfèrent nier leur soutien à l'Hindutva. Dans cet article, je définis un supporter de l'Hindutva ou hindutva-vadi, comme un individu militant hindoucentrique 1) qui définit (en théorie ou en pratique) les traditions, la culture et la civilisation indienne comme hindoues et qui base ses stratégies, ses déclarations et ses programmes politiques sur ce principe, et 2) dont le programme pro-hindou expose des positions anti-musulmans et anti-chrétiens. Le nationalisme hindou en Inde a émergé tout d'abord en réaction au colonialisme britannique et il a été codifié explicitement dans les années 1920. La plus grande organisation nationaliste hindoue, le Rashtryia Swayamsevak Sangh (RSS, le corps national des volontaires indiens) a été créée pour défendre et unifier les hindous. Pendant la période postcoloniale et particulièrement la fin des années 1980 avec le mouvement du temple Ram (voir plus bas), le nationalisme hindou a connu un renouveau, mené par le Vishwa Hindu Parishad (VHD, Conseil hindou mondial), une organisation transnationale fondée en 1964 et qui promeut l'hindouisme et l'unité hindoue parmi les hindous en Inde comme à l'étranger. Le Bharatiya Janata Party (BJP, le parti du peuple indien), créé en 1980, a été capable de tirer parti de ce renouveau et a connu un succès fulgurant en adoptant le nationalisme hindou comme point central de son programme politique à la fin des années 1980. Depuis 1988, le parti est au pouvoir en Inde, à la tête d'un gouvernement de coalition. On désigne sous le nom d'organisations Sangh Parivar (la famille des organisations hindoues) toutes les organisations liées entre elles au sein du mouvement nationaliste hindou.

En Inde, la montée contemporaine des mobilisations hindoues se caractérise par des mobilisations et des violences contre les musulmans (et de plus en plus contre les chrétiens) périodiquement soutenues par l'État. Le soulèvement le plus important a eu lieu en décembre 1992, en plein mouvement du temple Ram durant lequel une mosquée du XVI^{ème} siècle (que les supporters de l'hindutva présentaient comme construite par un empereur musulman sur le lieu de naissance du Dieu hindou Ram) a été démolie pour construire un temple Ram à cet endroit. Plus récemment en 2002, l'état du Gujarat a été le lieu de ce que plusieurs d'enquêteurs indépendants ont décrit comme un pogrom organisé et appuyé par l'État qui a tué plus de 1000 personnes, apparemment en représailles à une attaque collective de musulmans dans un train transportant des militants hindous et leurs familles. Une fois la violence maîtrisée, les membres du VHP ont averti les musulmans du Gujarat qu'en cas de retour dans leurs villages, ils seraient « soumis et non égaux » et qu'ils devraient apprendre « à vivre comme une minorité » (Waldman 2002).

A la fin de l'année 2002, des élections ont suivi les émeutes du Gujarat, que le BJP a remporté d'une victoire écrasante. Heureux de ce résultat, le leader du VHP Pravin Togadia a promis que « cette expérience du laboratoire Hindutva » qui a été fructueuse dans le Gujarat, serait reproduite dans tout le pays et il s'est aussi engagé à ce que l'Inde devienne un Rashtra (État) hindou en deux ans (Hindustan Times 2002 ; Rediff.com 2002).

Pour les partisans de l'Hindutva, l'âge Védique que l'on date habituellement entre 1500 et 1000 av. JC mais que les supporters d'Hindutva font remonter à plus de 5000 ans, représente l'essence même de la culture indienne. Ainsi, les hindutva-vadis décrivent comme hindoues la culture et la civilisation indienne souillées par les invasions musulmanes et anglaises et par la domination post coloniale d'indiens « pseudo-séculiers » qui discriminent activement les hindous (en créant des programmes de discrimination positive pour les religions minoritaires et les castes les plus basses). Selon le point de vue de l'Hindutva, seul un État ouvertement et fièrement hindou peut corriger ces torts historiques. Les hindous sont définis comme ceux dont l'Inde est le pays d'origine et la terre sainte. Ainsi, la définition inclut des groupes comme les Sikhs, les bouddhistes, les jaïns et ceux dont la religion est originaire d'Inde (bien que ces groupes eux-mêmes s'opposent à cette classification), mais exclut les indiens musulmans et chrétiens qui sont souvent décrits comme des « étrangers » malgré le fait que ces deux groupes soient composés en quasi totalité de membres autochtones et que l'Islam et le christianisme soient présents en Inde depuis plus de 1200 ans. Le mouvement Hindutva met aussi en avant la bonté de l'hindouisme et de la culture hindoue, l'importance de l'unité hindoue et la nécessité de défendre l'hindouisme et les hindous face aux discriminations, aux diffamations et à la pression de conversion à d'autres religions. Par exemple, on justifie la nécessité du nationalisme hindou et de l'affirmation de soi en tant qu'hindou par l'argument (écarté par de nombreuses analyses) que les hindous seraient bientôt réduits à une minorité en Inde à cause des activités prosélytes des missionnaires musulmans et chrétiens et du taux de fertilité élevé des indiens musulmans.

Le mouvement Hindutva a suscité la volonté de réexaminer l'histoire indienne. L'histoire révisionniste des nationalistes hindous s'est concentrée sur deux questions principales. Tout d'abord, elle avance l'idée que l'hindouisme est bien plus ancien que ce que les récits historiques habituels peuvent avancer, le faisant ainsi passer pour la plus vieille culture de l'humanité. Des chercheurs membres de l'Hindutva ont ainsi affirmé que l'Inde était le « berceau de l'humanité » et la terre d'origine des Aryens, le groupe dont les Européens croient descendre (voir Feuerstein, Kak, et Frawley 1995 ; Rajaram et Frawley 1995). Le deuxième point sur lequel les chercheurs nationalistes hindous se sont penchés est le réexamen de la période de la domination musulmane en Inde. Ici, le but est de montrer que de nombreux aspects négatifs de l'hindouisme (comme la transformation de la place de la femme par rapport à la période Védique) est le résultat des invasions musulmanes et de la

période de domination musulmane qui a été beaucoup plus violente que ce qui est traditionnellement admis. Selon ce point de vue, c'est à cause de la « tolérance » de l'hindouisme et du manque d'unité des hindous qu'a pu se produire le « génocide » des hindous par les musulmans et, plus tard, la colonisation du pays par les britanniques. Ainsi, le mouvement insiste sur la nécessité d'une unité et d'une défense agressive de l'hindouisme.

Le développement d'un hindouisme américain

J'ai avancé l'idée que les politiques de la reconnaissance du multiculturalisme, conjointement avec la dynamique migratoire et l'expérience de la marginalité, augmentent l'importance de la religion et des institutions religieuses et mène à une mobilisation ethnique autour de la religion.

Nous verrons comment cela s'est mis en place dans le cas des américains indiens hindous. Tout comme pour d'autres groupes d'immigrés, la religion semble être devenue plus importante pour les hindous en tant que marqueur d'identité aux États-Unis. De nombreux immigrés hindous que j'ai interrogés ont évoqué le fait qu'ils sont devenus plus religieux dans ce pays, pays dans lequel ils ont pour la première fois eu à réfléchir sur le sens de leur religion et de leur identité religieuse, chose qui leur semblait évidente en Inde. D'autres ont revendiqué le fait qu'ils n'étaient pas particulièrement religieux, mais participent aux organisations hindoues pour des raisons sociales et culturelles, et « pour le bien des enfants ». Selon Arvind Rajagopal (1995), s'identifier comme hindou permettrait aux castes supérieures de contourner le problème de leur classification raciale, une raison supplémentaire qui expliquerait pourquoi l'hindouisme soit devenu si important aux États-Unis.

L'hindouisme et « l'Indiannité » semble aussi devenir significatif pour la seconde génération quand elle passe de l'enfance à l'âge adulte (Maira 2002). Mes propres recherches (Kurien 1998) ont montré que de nombreux américains hindous de seconde génération étaient obligés de se réconcilier avec leur héritage culturel et religieux car leurs « peaux brunes » les empêchaient d'être vu comme « de simples américains » par leurs pairs.

Contrairement à la plupart des autres religions établies, l'hindouisme n'a ni fondateur, ni structure ecclésiastique d'autorité, ni texte unique ou commentaire canonique. Par conséquent, l'hindouisme en Inde se compose d'un extraordinaire éventail de pratiques, de divinités, de textes et d'écoles de pensées. En raison de cette diversité, la nature et le caractère de l'hindouisme varient largement selon la région, la caste, et de la période historique. C'est aussi une religion qui met l'accent sur l'orthopraxie plutôt que sur la croyance religieuse. Pour toutes ces raisons, l'immigré hindou ordinaire est souvent incapable d'expliquer le « sens » de l'in-

douisme et ses « dogmes centraux », chose qu'on leur demande de façon répétitive dans le contexte américain.

Les organisations nationalistes hindoues dont le but en Inde est d'unifier, d'éduquer et de mobiliser les indiens hindous de différents milieux pour soutenir les intérêts hindous étaient les mieux placées pour jouer ce rôle aux États-Unis. De nombreuses fédérations hindoues se sont répandues aux États-Unis. Certaines, comme le VHP d'Amérique (VHPA), Les amis Outre-Atlantique du BJP (OFBJP), le Hindu Swayamsevak Sangh, HSS (les adhérents outre-Atlantique du RSS) et de l'unité hindoue, les adhérents du groupe militant Bajrang Dal, sont des branches des organisations Sangh Parivar en Inde et sont aussi intimement liées avec leurs homologues dans d'autres parties de la diaspora, particulièrement avec celles du Canada et du Royaume-Uni. Mais d'autres, comme la Fédération des associations hindoues (FHA) basée en Californie du Sud et la Fondation Infinity, située dans le New Jersey sont des organisations américaines hindoues indépendantes (même si elles peuvent être liées avec ces dernières de façon informelle).

Les leaders des fédérations américaines hindoues ont essayé de remanier et de reformuler l'hindouisme pour faire de lui un vecteur d'assimilation adéquat dans la société multiculturelle américaine pour les américains hindous. Ils ont pris sur eux la tâche de simplifier, de standardiser et de codifier la religion pour la rendre plus simple à comprendre, à articuler et à pratiquer (voir FHA sans date). Au cours de ce processus, un hindouisme intellectuel et résumé a vu le jour, très différent de la diversité des pratiques rituelles et du respect des castes qui sont la caractéristique de l'hindouisme quotidien en Inde. De nombreux leaders américains hindous trouvent un intérêt dans la transformation de l'hindouisme en religion universelle et mondiale, au lieu d'une religion « ethnique » liée à l'Inde, et ont tenté d'institutionnaliser des cérémonies de « conversion » et de soutenir les convertis occidentaux.

En bref, quand je parle du « développement d'un hindouisme américain », j'entends par là les nombreuses modifications de l'hindouisme qui ont eu lieu chez les immigrants hindous et leurs enfants dans le développement d'une identité ethnique et communautaire aux États-Unis. Comme le souligne Armand Mauss (1994 :4-7), certaines de ces modifications sont le résultat d'une tentative d'adaptation à l'environnement américain en rendant la religion plus compatible avec la société et la culture américaine. D'autres sont nées des difficultés rencontrées en tant qu'immigré non-blanc et membre d'une minorité religieuse aux États-Unis et de la résistance à l'assimilation en accentuant le caractère distinct de l'hindouisme et de la culture indienne. La contradiction entre ces deux stratégies étroitement liées s'incarne dans l'hindouisme américain naissant.

Le multiculturalisme politiquement correct (*genteel multiculturalism*)

Les porte-paroles américains hindous utilisent certains thèmes standards pour caractériser l'hindouisme dans leurs présentations publiques à la communauté américaine indienne et à la société américaine plus globalement.

Ces thèmes, comme nous le verrons plus bas, sont choisis avec attention pour s'adapter au discours américain pluraliste et politiquement correct. Par exemple, les leaders américains hindous décrivent l'hindouisme comme la seule religion au monde réellement tolérante et pluraliste, en accord avec l'importance de la « tolérance » mise en avant par le multiculturalisme (contrairement aux religions de tradition « abrahamiques ») et mettent constamment en évidence le verset du Rig Reda (1.164.46) : « La vérité est unique, les sages l'appellent de différentes façons » pour soutenir leurs revendications. De nombreux leaders américains hindous se réfèrent à l'hindouisme comme *sanatana dharma* (foi éternelle) pour rappeler que c'est la religion la plus ancienne et la plus universelle de toutes. Ils contrent l'image américaine négative de l'hindouisme comme une religion primitive en soulignant que contrairement aux stéréotypes américains, l'hindouisme est en réalité très complexe et scientifique (FHA 1995, 1997a, 1997c). Les publications et les sites internet américains hindous nous donnent de nombreux exemples pour illustrer ce point, comme le fait que les hindous datent l'univers de plusieurs milliards d'années ou les connaissances de l'Inde ancienne en astronomie, en mathématiques, en métallurgie et en physique. Encore une fois, ils refusent de définir leur religion comme « polythéiste ». Ils soulignent le fait que bien que le panthéon hindou comporte une multitude de dieux, de nombreux hindous croient que ces dieux sont différentes formes de manifestations d'un Être suprême. Ils affirment ainsi que l'hindouisme est une religion réellement monothéiste.

Les leaders américains hindous défient aussi les stéréotypes américains qui font de l'hindouisme et de la culture hindou quelque chose de « patriarcal » en mettant en avant le fait que dans l'Inde ancienne hindoue, les femmes étaient très estimées et que l'hindouisme donne aux femmes et aux hommes les mêmes droits. Le culte de déesses puissantes est, pour les hindous, une preuve supplémentaire de l'importance des femmes au sein de l'hindouisme. Ainsi, ils revendiquent l'égalité des sexes et le respect de la femme comme part intégrante de la tradition hindoue (Kurien 1999). De plus, ils contestent le fait que la stratification en castes soit un produit-dérivé de l'hindouisme en revendiquant le fait que la religion hindoue n'a jamais autorisé le système de castes et que ce système n'est pas essentiel à l'hindouisme (*India Post* 1995). Pour appuyer le fait que les hindous sont obligés de traiter chaque individu avec le même respect et la même dignité, ils citent l'adage hindou « le monde est une seule famille » et la croyance selon laquelle l'étincelle

divine est présente en chacun. Les leaders américains hindous utilisent clairement l'étiquette de minorité modèle et attribuent la réussite des indiens aux États-Unis à un héritage religieux et culturel hindou qui leur accorderait des aptitudes spéciales en mathématiques, en sciences, leur donnerait une capacité d'adaptation, de travail acharné et des valeurs familiales.

Une fédération hindoue (Le Conseil International Hindou Contre les Diffamations HICAD) a, dans une pétition adressée au président George Bush, évoqué ces thèmes, mettant en avant le fait que les hindous représentaient une partie importante des États-Unis d'un point de vue numérique et professionnel et étaient des citoyens modèles qu'il fallait inclure dans les « traditions multiculturelles et pluralistes de l'Amérique ». La pétition protestait contre l'exclusion des hindous de l'office de prière nationale organisé au lendemain du 11 septembre 2001. Les parties pertinentes sont extraits ci-dessous :

Les hindous font réellement partie de notre nation. Nous contribuons dans des proportions plus importantes que notre nombre à la société, à l'économie, à l'éducation et la qualité de vie américaine... M. le président, les hindous sont un peuple épris de paix. Nous n'userons jamais de la violence contre notre pays d'accueil. Il n'y a pas de réseau international de terroristes hindous. Il y a plus d'un milliard d'hindous vivant sur Terre. Ils pratiquent la religion la plus vieille au monde (plus de 8000 ans). La non-violence, le pluralisme et le respect (et pas seulement la tolérance) des autres traditions du culte monothéistes, font partie intégrante de ses [l'hindouisme] principes fondamentaux. Nous sommes un peuple attaché aux valeurs familiales, avec des taux extrêmement faibles de divorces. Nous sommes économes, nous épargnons pour l'éducation de nos enfants et soutenant nos aînés et nos familles élargies. C'est à cause de ces croyances que les américains hindous sont appelés des citoyens modèles (HICAD 2001).

On entend souvent un refrain de la part des leaders de la communauté selon lequel les américains hindous devraient imiter le modèle des juifs américains. En tant que groupe ayant réussi et intégré dans la société américaine dominante (et maintenant considéré comme blanc) les américains juifs sont considérés comme un groupe capable de « s'intégrer » tout en restant différents puisqu'ils ont tout de même conservé leur distinction culturelle, des liens communautaires privilégiés et des liens avec leur pays d'origine.

C'est cette voie vers le succès que les américains hindous veulent aussi emprunter dans leur volonté de s'établir dans la société américaine. Ainsi, le FHA a mis en avant la nécessité pour les hindous de « mettre en place un Conseil hindou de Défense comme le Conseil de défense juif [une référence à la Ligue de Défense Juive] » et les leaders du Conseil des Étudiants Hindous en Californie du Sud ont exhorté leurs membres à « réseauter » avec les membres de ce conseil et avec les autres organisations hindoues en avançant le fait que « les juifs ont réussi car ils étaient réellement en réseau ».

UN NATIONALISME MILITANT

Néanmoins, comme nous l'avons mentionné, il existe une autre facette de l'hindouisme américain. Certains membres de la communauté américaine indienne hindoue (auxquels s'allient quelques supporters européens et américains européens) font la promotion d'une forme particulièrement virulente de nationalisme hindou. Cette virulence reste largement méconnue de la société américaine en général puisqu'elle s'exprime habituellement dans des messages à l'intention de la communauté indienne aux États-Unis et partout dans le monde. Après avoir brièvement illustré le soutien du nationalisme hindou parmi les américains hindous, je vais analyser les intérêts et les préoccupations principales du mouvement américain Hindutva afin de montrer que le nationalisme militant dont les américains hindous font preuve n'est pas seulement le reflet des politiques du pays d'origine mais est une réponse conjoncturelle d'origine américaine aux réalités qu'ils affrontent dans ce pays (Portes et Rumbaut 2001 :284)

Des chercheurs comme Vinay Lal (1999 :149) ont avancé l'idée que tout en constituant une minorité, « les Hindutva-vadis ont gagné en influence » chez les américains indiens hindous et l'idéologie Hindutva a, par conséquent, gagné des soutiens et perdu des opposants parmi les hindous aux États-Unis comparé à Inde (voir aussi Mathew 2000 ; Mathew et Prashad 2000 ; Rajagopal 1995). C'est difficile à documenter avec certitude non seulement en raison d'une absence de données concrètes mais aussi parce que le nationalisme hindou est une entité en transformation et constamment en augmentation aux États-Unis et en Inde.

L'attention des chercheurs pour le nationalisme hindou aux États-Unis provient du soutien important au mouvement Ram chez les américains hindous. Selon Rajagopal (2000 :474), les groupes hindous de 31 villes américaines ont participé aux *Ram Shila Pujans* (des rituels pour sacrifier les briques pour le temple Ram) organisés par le VHP pour faire lever des fonds et bénir les briques pour construire leur temple, ce qui a largement contribué au soutien financier de la campagne. Pour les supporters américains de l'Hindutva, la démolition de la mosquée en 1992 a été un tournant symbolisant le fait que les hindous qui avaient subi des injustices pendant longtemps avaient finalement décidé de s'affirmer (voir FHA1995 :76). La domination ultérieure du BHP à la tête du pouvoir en Inde (1998-2004) a encore plus renforcé et davantage enhardis les Hindutva-vadis aux États-Unis.

Le point de vue Hindutva domine les sites internet et les groupes de discussions internet américains indiens et hindous que j'ai pu observer, où le fanatisme anti-séculaire, anti-occidental, anti-chrétien et anti-musulmans semble être la norme (voir aussi Lal 1999). Bien que l'anonymat, l'absence de censure et l'accès relativement facile à Internet fait de lui un outil de propagande idéal pour les extrémistes, le message nationaliste hindou est aussi propagé par plusieurs journaux traditionnels, comme *India Times* publié à Washington DC (Waghorne 1999 :106-7), *News*

India Times publié à New York (Mathew 2000 : 126) et le journal hebdomadaire national publié en Californie, *India Post*. Même les journaux assez libéraux comme *India Abroad*, *India West*, *India Tribune* et *India Journal* véhiculent l'opinion de l'Hindutva dans les articles, les publicités et les lettres. Les affiliés à *Sangh Parivar* aux États-Unis comme le VHPA et le HSS se revendiquent apolitiques, mais parraient régulièrement des événements publics où tous les intervenants importants sont des politiciens bien connus d'Hindutva venant d'Inde.

Au cours des toutes premières années de son existence, le FHA a attribué le prix de « l'hindou de l'année » à certains des dirigeants les plus extrémistes lors de la célébration annuelle de Diwali en Californie du Sud. Le leadership est aussi ouvertement anti-musulman, appelant dans un cas par exemple à la déportation des musulmans indiens au Pakistan « puisque l'histoire a montré que les hindous et les musulmans ne peuvent coexister » (Patel 1998). Rajiv Malhotra, le président de l'*Infinity Foundation*, dans son discours post 11 septembre à l'American University et la Princeton University (où il a été invité à parler en tant que représentant hindou) a ouvertement attaqué l'Islam. J'ai découvert que l'idéologie Hindutva a pénétré la seconde génération d'américains hindous. Par exemple, les leaders idéologiques essentiels de la branche du Conseil des étudiants hindous (l'organisation nationale a été fondée par le VHPA) sur lesquels j'ai enquêté étaient de fervents supporters du mouvement nationaliste hindou.

Les américains hindous séculiers pour la majeure partie d'entre eux ne s'intéressent pas aux jeux politiques de l'Hindutva et n'en sont pas conscients. Seule une petite partie des hindous aux États-Unis peut être décrite comme des hindutva-vadis, des militants œuvrant pour les causes nationalistes hindoues. En même temps, seule une infime partie des américains hindous s'opposent activement au mouvement Hindutva, principalement des membres d'organisations Sud-Asiatiques ou Indiennes pluralistes. Entre ces deux extrêmes on trouve une large majorité silencieuse d'américains hindous. J'ai constaté qu'au cours de la dernière décennie l'acceptation tacite de nombreux principes fondamentaux de la plate-forme de l'Hindutva a augmenté au fur et à mesure que des professeurs dans les *satsangs*, les *bala vibars* et des temples, que des parents ayant besoin d'aide pour expliquer l'hindouisme à leurs enfants et qu'une seconde génération d'américains hindous cherchant des réponses à leurs questions identitaires, se sont généralement tournés vers les organisations et les sites internet hindutvas pour avoir des renseignements.

Ceci, en plus du fait que peu de personnes se sont ouvertement opposés à l'histoire révisionniste proposée par ces sources, laisse entendre que beaucoup d'idées de l'Hindutva deviennent petit à petit mieux acceptées et même hégémoniques au sein de la communauté américaine hindoue, même parmi les américains hindous apolitiques.

La plate-forme américaine Hindutva. Comme le font eux-mêmes remarquer

plusieurs supporters américains de l'Hindutva, le nationalisme hindou auquel ils adhèrent est une chose à laquelle ils se sont « convertis » en Amérique et non quelque chose qu'ils ont amené d'Inde. Par exemple, dans les forums internet et dans les lettres aux éditeurs des journaux américains, plusieurs personnes ont mentionné le fait qu'il leur avait fallu venir aux États-Unis pour surmonter le pseudo-sécularisme auquel ils étaient conditionnés en Inde et devenir de « vrais hindous ». L'email suivant d'un américain indien est caractéristique. Après avoir dit que les « musulmans étaient eux-mêmes responsables du pogrom de 2002 dans le Gujarat », l'auteur continue « la seule solution pour l'Inde est d'obliger le plus de musulmans possible à abjurer l'Islam. Mais cela ne pourra jamais se produire tant qu'il y a autant d'hindous qui aiment se comporter avec cette attitude libérale ridicule. J'imagine qu'il faut naître ou passer un temps suffisant hors d'Inde pour se débarrasser réellement de cette attitude libérale moralisatrice que les gens ont tendance à acquérir là-bas. ». Ainsi, alors qu'il y a de nombreuses similitudes entre la plate-forme américaine Hindutva et les plate-formes des groupes Hindutva en Inde, le contexte américain a aussi accentué plusieurs aspects spécifiques qui ne sont pas centraux dans le mouvement Hindutva indien.

Rappelons que le mouvement Hindutva a d'abord émergé en réaction au colonialisme occidental. Il n'est donc pas surprenant que le message de l'Hindutva concernant « l'Hindouisme assiégé » et l'emphase mis sur la nécessité d'une fierté et d'une affirmation hindoue, soit particulièrement attractifs pour les hindous aux États-Unis qui ont expérimenté le racisme et la marginalisation en tant que minorités, un fait que ceux qui s'identifient comme des Hindutva-vadis reconnaissent (Rao et al. 2003 :2). Aux États-Unis, l'Hindutva est devenu un pôle important pour les indiens d'origine hindoue autour duquel ils se rassemblent dans le but d'obtenir la reconnaissance et les ressources en tant qu'américains ethniques. La relative invisibilité au sein de la société américaine est l'une des préoccupations les plus importantes des américains indiens. Cette invisibilité est due à plusieurs raisons : leur statut racial ambigu, l'identification du terme « indien » à la population américaine autochtone et du terme « Asiatique » avec les populations Est Asiatiques, et enfin, le sentiment que les administrations américaines ont suivi une politique pro-Pakistan tout en négligeant l'Inde (Lal 1999 :144-5). Ainsi, les groupes Hindutva ont pour objectif principal d'améliorer l'image de l'Hindouisme et de l'Inde au sein de la société américaine.

Le VHPA s'est longuement préoccupé des questions concernant l'anti-diffamation et il crée en 1997 l'organisation des Américains hindous contre la Diffamation (AHAD) dont l'objectif est la défense agressive de l'Hindouisme contre la diffamation, la commercialisation et les abus. L'organisation a été impliquée dans plusieurs campagnes de protestation réussies contre l'utilisation de divinités, d'icônes et de textes hindous par les entreprises américaines et l'industrie du divertissement. La formation de plusieurs autres groupes anti-diffamation à travers

le pays, dont le Conseil International Hindou Contre les Diffamations situé dans le New Jersey et qui était (au moins à sa création) lié à la Fondation Infinity, est le résultat du succès d'AHAD. Les représentations des hindous et de l'Inde dans les médias d'informations américains sont récemment devenues la cible spéciale de ces groupes anti-diffamation, qui contactent les réseaux télévisuels et les animateurs, les éditeurs des journaux et magazines pour exprimer leur préoccupation et leur indignation contre ce qu'ils perçoivent comme une couverture médiatique biaisée.

J'ai montré que cette reconsidération et cette révision de l'histoire indienne était un aspect important du mouvement Hindutva. Les américains hindous ont mené la plupart de ces recherches révisionnistes en affirmant, par exemple, que contrairement à ce qu'on reconnaît officiellement, les Aryens étaient originaires d'Inde et que certains d'entre eux ont ensuite migré en Europe (la plupart des historiens croient que la terre d'origine des Aryens se situe quelque part au Moyen Orient, que quelques groupes ont quitté pour rejoindre l'Inde et l'Europe), et que les Vedas se sont formés beaucoup plus tôt (Feuerstein, Kak, et Frawley 1995 ; Rajaram 1993, 1995 ; Rajaram et Frawley 1995) et conservent des connaissances de concepts scientifiques avancés en mathématiques et en astronomie, comme la vitesse de la lumière, le théorème de Pythagore (Kak 2001), le confinement des quarks, les bosons et les fermions, les explosions gamma (Roy 1999), les avions, l'énergie atomique et même la bombe atomique. La plupart de ces chercheurs sont des informaticiens qui disent qu'ils ont été capables d'utiliser leurs connaissances scientifique occidentales et leur accès à la technologie moderne pour débloquent ces anciens secrets. La Fondation Infinity, qui se concentre sur des recherches et l'éducation des « traditions indiennes » (et maintient le groupe de discussions « Indictraditions ») est devenu le leader dans le parrainage de certaines autres études révisionnistes hindou-centriques. Par exemple, un des projets majeurs que le président Rajiv Malhotra, a commandé et qui a pris fin en 2001, est une compilation d'informations sur la nature des invasions musulmanes en Inde (Arabes, perses et turques) qui s'appuie sur le récit d'historiens royaux qui accompagnaient les envahisseurs. Puisque de tels récits royaux ont souvent tendance à exagérer, ces passages peuvent servir de « preuves » pour montrer que de telles invasions ont été beaucoup plus destructrices que ce que les historiens peuvent traditionnellement reconnaître.

La supervision et la formation de la présentation de l'hindouisme et de l'histoire indienne dans les manuels scolaires américains et au sein des universités est un objectif important pour le mouvement américain Hindutva. Ici aussi, la Fondation Infinity et ses supporters sont en première ligne. Les partisans de l'Hindutva bombardent de mails hostiles les chercheurs perçus comme critiques envers un aspect quelconque de l'Hindouisme ou de l'Inde et sont même allés jusqu'au point où ils contactaient les administrations de leurs universités dans l'intention de les faire renvoyer de leur poste ou de les empêcher de se faire embaucher. On envoie aussi des supporters assister à des présentations sur l'Hindouisme ou l'Inde pour débattre des

discours ou des livres qui ne sont pas en adéquation avec les conceptions historiques de l'Hindutva. La supervision et la formation de la présentation de l'hindouisme et de l'histoire indienne dans les manuels scolaires américains et au sein des universités est un objectif important pour le mouvement américain Hindutva. Ici aussi, la Fondation Infinity et ses supporters sont en première ligne. Les partisans de l'Hindutva bombardent de mails hostiles les chercheurs perçus comme critiques envers un aspect quelconque de l'Hindouisme ou de l'Inde et sont même allés jusqu'au point où ils contactaient les administrations de leurs universités dans l'intention de les faire renvoyer de leur poste ou de les empêcher de se faire embaucher. On envoie aussi des supporters assister à des présentations sur l'Hindouisme ou l'Inde pour débattre des discours ou des livres qui ne sont pas en adéquation avec les conceptions historiques de l'Hindutva. Les détails concernant la présentation et la réponse des chercheurs aux questions sont ensuite diffusés dans les milieux de l'Hindutva et la communauté hindoue américaine plus large grâce à des bulletins électroniques, des articles d'opinion sur les sites hindous et les journaux indiens américains. Le magazine en ligne américain indien, Sulekha.com, a présenté plusieurs articles critiquant des chercheurs sur l'Hindouisme aux États-Unis. Dans une de ces attaques, le président de la fondation Infinity, Rajiv Malhotra qui prétend fréquemment que les chercheurs américains sur l'Hindouisme aiment mettre en avant les aspects négatifs de la religion, va même plus loin en affirmant que « l'histoire a montré que le dénigrement a toujours précédé le génocide... le temps est venu de demander : Est ce que certains chercheurs « objectifs » conspirent consciemment ou sont-ils inconsciemment guidés par leurs natures Eurocentriques, pour ouvrir la voie au génocide futur de plus d'un milliard d'hindous ? » (Malhotra 2002 :15).

LA RELATION ENTRE MULTICULTURALISME AMÉRICAIN ET LA MOBILISATION AMÉRICAINNE HINDUTVA

Comme je l'ai montré, la montée du nationalisme ethnique au sein des vagues d'immigrations antérieures européennes aux États-Unis était une réaction au sentiment d'aliénation dans un nouvel environnement non familier et aux attaques xénophobes auxquelles ils ont pu être confrontés. Mon objectif dans cette partie est de montrer comment les politiques multiculturalistes, mises en place justement pour répondre à ces questions et pour accélérer l'intégration des vagues d'immigration contemporaines aux États-Unis (e.g, voir Sheffer 2003 :218) semble avoir en réalité encouragé le mouvement Hindutva chez les américains hindous. Je ferais cela en trois parties : Tout d'abord en montrant comment les discours et les politiques multiculturels ont promu directement le nationalisme ethnique au sein de ce groupe, ensuite je démontrerai que les deux facettes de l'Hindouisme américain ne sont pas des discours séparés, utilisés par différents groupes de leaders ou utilisés stratégiquement par le même groupe de leaders pour différents publics mais sont

au contraire étroitement et complètement imbriqués, enfin, j'expliquerai pourquoi les politiques multiculturalistes contemporaines ont généré ces présentations de soi paradoxales.

Le cas américain hindou indique clairement que le multiculturalisme fournit souvent la motivation et la justification du nationalisme ethnique des groupes immigrés. Ainsi, les campagnes anti-diffamation, le mécénat, le soutien et la diffusion de l'histoire révisionniste indienne et les attaques contre les chercheurs sur l'Hindouisme ont toutes été faites au nom du multiculturalisme et du droit des minorités. Comme le soutient Ajay Shah, l'organisateur de l'AHAD, « en cherchant l'honneur des hindous et en demandant qu'ils ne soient pas ridiculisés... nous devenons de bons américains. Dans notre lutte pour la dignité des hindous, nous défendons le pluralisme américain » (cité dans Pais 2001). La fondation Infinity décrit sa mission comme le fait d'encourager « la société contemporaine à dépasser le chauvinisme culturel limité et à apprécier la contribution des cultures non occidentales à la civilisation mondiale » et le président, Rajiv Malhotra construit invariablement ses critiques des chercheurs de l'Hindouisme aux États-Unis comme un moyen d'empêcher les discours de haine de voir le jour et pour étendre le multiculturalisme américain (*Infinity fondation*, sans date). Comme dernier exemple, je m'appuie sur une pétition de l'HICAD, protestant contre la projection par l'American Museum of Natural History à New York en février 2002 de deux films critiquant le nationalisme hindou dans le cadre de l'exposition, « Rencontrer Dieu : les aspects de la piété hindoue ». La pétition a mis l'accent sur la nécessité « d'éduquer la population cosmopolite de la région métropolitaine de New York et du reste des États-Unis à respecter toutes les personnes pratiquant des religions et des traditions diverses » et il continue en disant que :

Les Hindous aux États-Unis et partout dans le monde considèrent la projection de ces films anti-hindous comme une insulte à leur foi. Par analogie, imaginez s'il vous plaît s'il est approprié d'organiser un documentaire sur Oussama Ben Laden et la destruction du World Trade Center dans une exposition sur les aspects de la piété islamique ; ou un documentaire sur l'esclavage, le colonialisme, les croisades chrétiennes, la suprématie blanche, l'Holocauste, Auschwitz ou les meurtres des natifs américains, dans une exposition sur la piété chrétienne. (HICAD 2002)

Les politiques publiques multiculturalistes ont renforcé le nationalisme hindou de deux autres façons. La nécessité de trouver un « porte-parole ethnique » pour représenter la communauté dans une société multiculturelle a légitimé de nombreux militants extrémistes de l'Hindutva et les politiciens américains dominants les ont rendu célèbres à la demande des fédérations hindoues. Par exemple, Narayan Kataria, un salarié RSS et haut responsable du groupe militant Hindu Unity (voir Murphy 2001) annonce sur son site internet qu'il est « déterminé à expulser les musulmans et les chrétiens de Bharat (l'Inde) par tous les moyens possibles » et qu'il a une « Liste noire » de personnes critiquant l'Hindutva qui compte des

personnalités éminentes comme le Pape, a eu l'honneur d'être nommé Président du quartier du Queens par Helen Marshall. Marshall a aussi déclaré que le 12 mars 2003 serait le « Narayan Kataria Day ». Par ailleurs, Moorthy Muthuswamy, un physicien nucléaire et directeur du Forum des Intellectuels américains indiens orienté vers l'Hindutva (voir leur site internet www.saveindia.com, extrait du 24 juillet 2003), qui avance l'idée dans un article que les indiens musulmans devraient être bannis de l'emploi et des affaires en Inde et qu'on devrait les empêcher de voter à moins « qu'ils se convertissent à l'Hindouisme » (Muthuswamy 2003) a fait partie d'une délégation qui a rencontré des représentants du Département du Contre-Terrorisme américain sur la question du terrorisme transnational, ce dont il se vante en soutenant qu'il est un « expert » du terrorisme islamique.

La nécessité de mettre en valeur le pays d'origine dans une société multiculturelle où les ressources sont liées à la reconnaissance de l'ethnicité, peut aussi expliquer la réponse enthousiaste de nombreux américains indiens à l'essai nucléaire conduit par le gouvernement BJP. Des chercheurs avancent l'idée que cet enthousiasme est dû au fait que la nucléarisation a amené l'Inde sous les feux de la rampe et l'a doté de la capacité technologique de développer des armes nucléaires et la volonté de résister au « deux poids deux mesures » américain (Mathew et Prashad 2000 :528 ; Rajagopal 2000 :486-7).

En bref, même s'il est tentant de croire que l'on peut séparer les deux aspects de l'Hindouisme américain en disant que ce sont des discours employés par différents groupes, ou que ce sont des discours qui sont utilisés stratégiquement pour différents publics (externe versus interne), le point que j'avance est que le nationalisme militant que beaucoup de leaders américains hindous proposent peut être compris seulement si on le voit comme entièrement interdépendant du multiculturalisme que bon nombre d'entre eux professent. On peut le voir dans le fait que l'ensemble des discours sont fréquemment utilisés de façon simultanée dans les rassemblements d'américains indiens et dans les groupes de discussions. Dans un message internet à un groupe de discussion hindou le 30 septembre 2001, un américain indien justifie la destruction de la mosquée Babri en Inde et la tentative de construction d'un temple Ram au même endroit en soutenant que le temple témoignerait du fait « qu'il y a bien une chose dans l'Hindouisme dont nous avons besoin de façon cruciale ce siècle – c'est la TOLERANCE des autres religions/fois » (Les majuscules figurent dans le texte original). Encore une fois, les diatribes injurieuses contre l'Islam et le Christianisme qui apparaissent dans les groupes de discussion sont généralement faites pour faire valoir le fait que ces deux religions sont « fermées » et « intolérantes » contrairement à l'Hindouisme qui serait tolérant et pluraliste.

Puisque ces deux discours sont liés, il n'est pas surprenant qu'il y ait autant de similitudes entre le discours multiculturaliste hindou et le discours nationaliste hindou. Par exemple, le discours multiculturaliste qui met en évidence la to-

lérance, l'ancienneté et la complexité de l'Hindouisme s'appuie énormément sur les constructions nationalistes hindoues. Encore une fois, ce sont ces mêmes qualités de l'Hindouisme védique qui sont utilisées pour justifier les revendications de l'Hindutva d'un État hindou dans l'Inde contemporaine afin que l'Hindouisme puisse retrouver sa gloire passée. Par ailleurs, ces deux discours s'inspirent du modèle juif américain. Les partisans de l'Hindutva aux États-Unis font référence à un « Holocauste » hindou (commis principalement par les envahisseurs musulmans) qui est décrit comme « incomparable dans l'histoire, plus important que l'Holocauste des juifs par les Nazis ». Récemment, de nombreuses voix ont appelé à construire un « Musée de l'Holocauste Hindou » pour documenter et garder la mémoire vive de ces atrocités historiques. L'argument avancé est le fait que, comme dans l'exemple des juifs, le rappel constant de l'Holocauste hindou aiderait à unir les hindous et leur garantirait la reconnaissance et le respect de la communauté internationale. On utilise aussi cet argument pour mettre l'accent sur la nécessité pour les hindous d'avoir une patrie religieuse comme Israël. Par exemple, selon Rajiv Malhotra, « en utilisant ce précédent (le soutien américain au sionisme), on pourrait avancer de façon systématique que les hindous ont eux aussi droit à une patrie qui leur appartiendrait, étant donné la façon dont ils ont fait face à des siècles de pillages d'envahisseurs venus du Moyen-Orient, avec des génocides bien pires que celui que les juifs ont subi. » Enfin, la tolérance et le pluralisme de l'Hindouisme sont souvent mis en évidence stratégiquement pour faire la différence entre les hindous et les immigrés musulmans. Les hindous ont aussi évoqué ce point de façon beaucoup plus agressive partout dans le pays dans une mobilisation post 11 septembre 2001 alors que cela avait été fait de façon plus subtile dans la pétition adressée à Bush que nous avons vu plus tôt. De nombreuses personnes ont écrit des lettres à des politiciens et aux médias, ont appelé les *talks show* à la télévision et à la radio et ont pris la parole lors d'assemblées populaires pour faire des déclarations virulentes anti-Islam et anti-pakistanaï (Kurien à paraître).

Je vais maintenant m'intéresser aux raisons pour lesquelles les politiques publiques contemporaines semblent promouvoir ces deux modalités paradoxales de se présenter dans le cas américain indien hindou. Une critique courante de la part de la gauche est que même si la pression en faveur du multiculturalisme aux États-Unis fait augmenter les revendications des minorités raciales qui demandent une société et une culture plus accueillante, l'accent mis sur la diversité culturelle est actuellement devenu une manière de contourner les problèmes liés au racisme et aux structures inégales. Le postulat du multiculturalisme occidental repose sur le fait qu'il n'y a pas de domination entre les cultures et fait de la société une « mosaïque » de cultures estimées à valeur égale. La réalité est bien sûr tout à fait différente. Les américains hindous développent une stratégie bilatérale de reconnaissance, face à la réalité du racisme et à la politique multiculturaliste, qui consiste d'une part à mettre l'accent sur leur succès en tant que modèle ethnique et d'autre part à souligner une

histoire d'oppression. Rappelons que la double stratégie de la « fierté ethnique » et de la « victimisation ethnique » est typique de groupes cherchant à être reconnus comme « minorité » au sein de la structure multiculturaliste contemporaine (Berbrier 1998, 2002). Sans surprise, dans le cas américain indien, cette double stratégie est inspirée des juifs américains – un groupe religieux minoritaire qui a réussi à s'intégrer à la majorité blanche. Les américains hindous puisent aussi fréquemment dans les discours féministes et noirs pour signaler des expériences similaires de marginalisation, et pour souligner l'importance d'une présentation positive de la culture indienne et de l'Hindouisme et pour réclamer que plus de chercheurs « hindous pratiquants » soient embauchés à l'université.

L'association d'un multiculturalisme qui revendique la célébration de l'ethnicité avec un racisme qui dénigre les cultures non-occidentales rend les hindous très sensibles aux « offenses » réelles ou perçues et cela expliquerait l'intensité émotionnelle des campagnes anti-diffamation. Il est devenu de plus en plus important de reconstruire positivement la culture du pays d'origine en raison du racisme et du multiculturalisme. Les immigrants indiens construisent un passé idéalisé car ils reconnaissent que le présent est problématique. Rajagopal (2001) cite le président du VHPA en disant : « Chaque fois qu'ils vont en Inde ils sont écœurés – ils voient des rues et des toilettes sales. Ils ne veulent pas s'identifier à l'Inde. Mais ils peuvent être fiers de l'Hindutva » [qui s'appuie sur le faire de faire partie d'une civilisation ancienne] (p.267). Puisque les professionnels américains indiens ont intériorisé la valeur accordée au progrès matériel, au développement scientifique et à l'égalité des sexes dans l'Amérique contemporaine, ils sont devenus des éléments centraux du passé glorieux qu'ils évoquent. Ils reconnaissent également que c'est au moins en partie la complexité et l'ancienneté de la culture ancestrale qui hiérarchise les groupes au sein du système de stratification américain. Ainsi, qualifier l'Inde ancienne de « Berceau de la Civilisation » (Feuerstein, Kak et Frawley 1995) et de pays d'origine des Aryens est un moyen pour eux de se distinguer des autres groupes minoritaires américains en montrant leurs liens culturels et raciaux avec les Européens.

La relation entre les mouvements hindutva indien et américain

Il est maintenant bien clair que la plus grande partie du soutien financier du mouvement Hindutva en Inde provient des États-Unis (voir Anderson 1998 :73 ; Mathew 2000 ; Prashad et Mathew 2000 :529-30 ; Rajagopal 2000 :474). En novembre 2002, un certain nombre d'activistes sociaux et d'universitaires aux États-Unis ont publié une étude minutieusement documentée : ils y montraient des groupes américains hindous d'extrême droite auraient détourné quelques millions

de dollars réservés à des causes humanitaires non-religieuses pour soutenir des groupes extrémistes en Inde comme ceux qui sont derrière les violences du Gujarat (Sabrang Communications 2002). L'administration américaine aurait apparemment mené une enquête sur ces faits (Rajghatta 2003). Ce soutien financier a donné un poids considérable aux américains indiens au sein du mouvement Hindutva et du système politique indien, et le BJP a ainsi montré un intérêt particulier à cultiver sa base étrangère à travers des programmes spéciaux. C'est ainsi qu'en janvier 2003, ils ont cédé aux revendications de longue date des indiens expatriés et annoncé la mise en place de la double nationalité. De nombreux indices montrent que les américains indiens ont également contribué de façon importante à la plate-forme idéologique du mouvement Hindutva, de la formulation contemporaine du concept d'Hindutva au discours sur « l'Hindouisme assiégé » et aux peurs d'être réduit à une minorité (Thapar 2000 :608-9), et à l'Hindouisme syncrétique que le VHP commence à promouvoir dans les années 80 (Rajagopal 2000 :471 et 2001 :245-6). Selon certains auteurs, le fait qu'une organisation nationaliste hindoue telle que le VHP ait émergé que dans les années 80 après une décennie d'activité à l'étranger ne peut pas être une coïncidence (Rajagopal 2001 :245-6 ; van der Veer 1994 :134-7). Ces dernières années, les études révisionnistes américaines indiennes ont eu un impact considérable sur la « guerre de l'histoire » qui a lieu en Inde. Peu de temps après leur prise de pouvoir en 1998, le BJP a commencé à nommer des chercheurs favorables à la version nationaliste hindoue de l'histoire aux places stratégiques des institutions académiques et aux comités de révision des manuels scolaires. L'historien indien renommé Irfan Habib a souligné dans une étude publiée par le Delhi Historian Group (2001) que les chercheurs américains hindous étaient souvent cités comme des experts par le BJP et leur supporters de l'Hindutva, et il remarque sarcastiquement que les revendications concernant la grande ancienneté des Védas et les réalisations scientifiques des anciens indiens était un « véritable cas de tradition indienne fabriquée aux États-Unis. Ces inventions se multiplient à un rythme si rapide qu'on ne serait pas surpris d'apprendre que bien que les indiens védiques n'aient pas construit la moindre pyramide, ils ont cependant enseigné l'architecture aux Pharaons d'Égypte ! » (pp.16-7).

Plusieurs journalistes ont aussi fait l'hypothèse que les récents conflits du VHP sont dues à un soutien étranger. Plusieurs journalistes ont aussi fait l'hypothèse que les récents conflits du VHP sont dues à un soutien étranger. Le VHP est allé jusqu'à accuser les dirigeants d'autres organisations *Sangh Parivar* comme le BJP et de la RSS (y compris à l'époque le Premier ministre indien) d'être des hindous « pseudo-séculiers » et a également adopté une attitude militante envers Hindutva. Selon l'un de ces journalistes (Pani 2003 :A4), cela s'expliquerait par le fait que la base transnationale du VHP insiste beaucoup plus sur la nécessité « d'un état hindou dur, symbole de fierté pour les hindous partout dans le monde » et est moins préoccupé par les coûts des tensions communautaires au sein du pays.

Conclusion

En s'appuyant sur le cas des américains indiens hindous, cet article analyse la relation entre la formulation et la pratique du multiculturalisme américain et le fait que les immigrés prennent part au nationalisme ethnique. En présentant une image plus nuancée des conséquences d'un tel nationalisme, cette recherche souligne les limites des études qui considèrent unilatéralement un tel type de nationalisme soit de façon soit positive soit négative. Il est important de comprendre l'interrelation entre le multiculturalisme et le nationalisme immigré puisqu'elle peut avoir de nombreuses conséquences éventuelles paradoxales pour la communauté ethnique américaine, pour la société en général et pour les pays d'origine.

Dans le cas américain indien hindou par exemple, le nationalisme ethnique donne aux membres les ressources pour prendre conscience et devenir « fiers » de leur héritage et de leur culture, pour se mobiliser et agir en réseau, pour résister aux préjugés et au racisme et par conséquent pour réussir dans une Amérique multiculturelle. Cependant, travailler au sein d'un cadre multiculturel pour construire un nationalisme ethnique ne sert qu'à esquiver le racisme et la subordination mais ne change rien à cette réalité puisque cela empêche souvent la formation d'alliances de coalition entre les groupes minoritaires et même au sein des groupes appartenant à la même minorité. Le mouvement Hindutva, par exemple, a renforcé les tensions entre les américains indiens hindous et non-hindous et entre les hindutva-vadis et les hindous séculiers.

Le nationalisme ethnique peut aussi détourner l'attention des leaders ethniques des préoccupations essentielles de la communauté. Puisque l'hindouité agressive est devenue le moyen d'obtenir un statut au sein de la communauté américaine indienne et une visibilité en dehors de la communauté, des dizaines de personnes et d'organisations dont la mission est la défense de l'Hindouisme ont cherché la publicité, ces dernières années, en trouvant une cause hindoue à soutenir, le plus souvent en poursuivant en justice des entreprises ayant insulté l'Hindouisme dans leurs descriptions des icônes et des divinités hindoues. Ainsi, des questions comme le traitement des lois portant sur les immigrés et l'immigration, la couverture médicale, l'éducation et la discrimination qui touche la plupart des américains indiens plus gravement sont totalement négligées. Encore une fois, le discours « d'authenticité » du multiculturalisme et du nationalisme ethnique met énormément de pression sur les membres individuels pour qu'ils se conforment à la version hagiographique de la culture qui est exposée. Par exemple, les féministes américaines indiennes ont souligné le fait que l'égalité des sexes et que les valeurs familiales mises en avant pour distinguer les indiens des autres groupes supprimait la réalité du patriarcat mais aussi la diversité et les contestations au sein de nombreuses familles américaines indiennes (Abraham 2000 ; Bhattacharjee 1992 ; DasGupta et DasGupta 1996).

De nombreuses conséquences pourraient voir le jour si les nationalistes hindous sont reconnus comme porte-parole de tous les individus d'origine indienne dans ce pays. La politisation des américains indiens (en grande partie grâce au mouvement Hindutva) a déjà provoqué d'importants changements dans la politique étrangère américaine envers l'Inde et le Pakistan, avec l'adoption d'une position administrative beaucoup plus pro-Inde qu'auparavant (du moins jusqu'aux événements du 11 septembre). Les efforts faits par les leaders Hindutva pour définir et articuler « l'Hindouité » mais aussi « l'indianité » ont créé des tensions au sein de la communauté américaine indienne et cela pourrait se répercuter au sein de la société en général car les différentes parties du conflit (les américains indiens hindous, musulmans et chrétiens) forgent en ce moment des alliances avec d'autres groupes américains, exacerbant ainsi les tensions religieuses au sein des États-Unis et le développement de lobbies ethniques concurrents (Kurien 2001).

Les américains indiens hindous façonnent indubitablement le visage de l'Hindouisme mondial puisqu'ils exercent une influence considérable au sein du leadership et des masses en Inde et dans les autres communautés hindoues de la diaspora. Le nationalisme diasporique hindou a d'ors et déjà eu de profondes conséquences sur la société et la politique indienne et sera déterminant pour le succès du mouvement Hindutva et pour le futur des minorités religieuses en Inde. La croissance du nationalisme hindou peut aussi avoir des conséquences internationales importantes comme le montre la nucléarisation de l'Inde et du Pakistan (un sous-produit de la concurrence des nationalisme religieux de ces deux pays). Cependant, l'aspect positif est que le nationalisme hindou a aussi poussé des individus à fonder et soutenir de nombreux services sociaux et projets humanitaires en Inde.

Les groupes ethniques américains seront très importants dans le façonnement des contours de la religion, de la société et de la politique aux États-Unis comme sur la scène internationale au cours du prochain siècle. Le cas américain indien hindou met en avant certains des dilemmes auxquels font face les sociétés multiculturelles qui essaient d'institutionnaliser le pluralisme. Vertovec (2001) souligne cela en mettant en avant le fait que ce qu'il appelle le modèle d'état-nation « conteneur » reste toujours en vigueur alors que des récentes missions d'études parlementaires aux États-Unis et au Royaume-Uni ont formulé de nouvelles versions du multiculturalisme tentant de s'affranchir des limites de l'essentialisme culturel des approches occidentales antérieures pour reconnaître la multiplicité des identités individuelles. Il appelle donc au « relâchement » du concept de multiculturalisme pour reconnaître la complexité de la mondialisation, du transnationalisme et de la diversité des attachements (voir aussi Bauböck 1994 ; Laguerre 1998 ; Ong 1999 ; Soysal 1994). Si un tel élargissement et un tel relâchement du multiculturalisme pouvait aussi régler la question du racisme et provoquer des changements dans la conception et le traitement des communautés ethniques non-blanches et non-occidentales, on aurait bien avancé sur le chemin vers la réduction de l'extrémisme

réactionnaire de ces groupes.

Bibliographie

Abraham, Margaret. 2000. *Speaking the Unspeakable : Marital Violence among South Asian Immigrants in the United States*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.

Anderson, Benedict. 1998. "Long Distance Nationalism." Pp. 58–76 in *The Spectre of Comparisons : Nationalism, Southeast Asia and the World*, essays by Benedict Anderson. London : Verso.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN : University of Minneapolis Press.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel, Switzerland : Gordon and Breach. Bauböck, Rainer. 1994. *Transnational Citizenship : Membership and Rights in International Migration*. Aldershot, England : Edward Elgar.

Berbrier, Mitch. 1998. "Half the Battle' : Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatist Rhetoric." *Social Problems* 45 :431–50.

———. 2002. "Making Minorities : Cultural Space, Stigma Transformation Frames, and the Categorical

Status Claims of Deaf, Gay, and White Supremacist Activists in Late Twentieth Century America." *Sociological Forum* 17 :553–91.

Bernstein, Carl. 1992. "The Holy Alliance." *Time*, February 24, pp. 28–35.

Bhatt, Chetan. 1997. *Liberation and Purity : Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London : University College London.

Bhattacharjee, Annanya. 1992. "The Habit of Ex-Nomination : Nation, Woman and the Indian Immigrant Bourgeoisie." *Public Culture* 5 :19–44.

Busto, Rudy V. 1996. "The Gospel According to the Model Minority?: Hazardous Interpretation of Asian American Evangelical College Students." *Amerasia Journal* 22 :133–47.

Caglar, Ayse S. 1997. "Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'." Pp. 169–85 in *The Politics of Multiculturalism in the New Europe : Racism, Identity and Community*, edited by T. Modood and P. Werbner. London and New York : Zed Books.

Chai, Karen J. 2001. "Beyond 'Strictness' to Distinctiveness : Generational Transition in Korean Protestant Churches." Pp. 157–80 in *Korean Americans and Their Religions : Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*, edited by

K. Ho-Young, K. C. Kim, and R. S. Warner. University Park, PA : Pennsylvania State University Press.

DasGupta, Sayantani and Shamita Das Dasgupta. 1996. "Women in Exile : Gender Relations in the Asian India Community in the U.S." Pp. 381-400 in *Contours of the Heart : South Asians Map North America*, edited by S. Maira and R. Srikanth. New York : Asian American Writers Workshop.

Dekmejian, R. Hrair and Angelos Themelis. 1997. "Ethnic Lobbies in U.S. Foreign Policy : A Comparative Analysis of the Jewish, Greek, Armenian and Turkish Lobbies." Occasional Research Paper No. 13, October. Athens, Greece : Institute of International Relations.

Delhi Historians' Group. 2001. *Communalization of Education : The History Textbooks Controversy*. Delhi : Jawaharlal Nehru University, December. Retrieved July 12, 2002 (http://www.cyber_banglao.tripod.com/Delhi_Historian.html).

Dusenbery, Verne. 1995. "A Sikh Diaspora ? Contested Identities and Constructed Realities." Pp. 17-42 in *Nation and Migration : The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, edited by Peter van der Veer. Philadelphia, PA : University of Pennsylvania.

Ebaugh, Helen Rose and Janet Saltzman Chafetz. 2000. *Religion and the New Immigrants : Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA : Altamira Press.

Eikelman, Dale F. and James Piscatori. 1990. "Social Theory in the Study of Muslim Societies." Pp. 3-28 in *Muslim Travelers : Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, edited by D. F. Eikelman and J. Piscatori. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford : Oxford University Press.

Federation of Hindu Associations. No date a. *Hinduism Simplified*. Diamond Bar, CA : No press.

———. No date b. *Bhagwan's Call for Dharma Raksha*. Diamond Bar, CA : No press.

———. 1995. *Directory of Temples and Associations of Southern California and Everything You Wanted to Know About Hinduism*. Artesia, CA : No press.

———. 1997a. "How to Be a Good Hindu." Full page advertisement. *India Post*, July 25, p. A15.

———. 1997b. "FHA Memorandum." *India West*, February 21, p. C20.

———. 1997c. "A Call for Dharma Raksha." Full page advertisement. *India Post*, August 8, p. A15. Fenton, John Y. 1988. *Transplanting Religious Traditions : Asian Indians in America*. New York : Praeger. Feuerstein, Georg, Subhash Kak, and David Frawley. 1995. *In Search of the Cradle of Civilization*. Wheaton, IL : Quest Books.

Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus : Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York and London : Routledge.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2001. "The Postmodern Condition and the Emergence of Islamism." Talk at the Department of Sociology, University of Southern California, Los Angeles, CA, December 5. Gordon, Avery F. and Christopher Newfield. 1996. "Introduction." Pp. 1-16 in *Mapping Multiculturalism*, edited by A. F. Gordon and C. Newfield. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Handlin, Oscar. 1951. *The Uprooted : The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People*. Boston : Little Brown and Company.

Heller, Agnes. 1996. "The Many Faces of Multiculturalism." Pp. 25-42 in *The Challenge of Diversity : Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, edited by R. Bauböck, A. Heller, and A. R. Zolberg. Aldershot, England : Avebury.

Herberg, Will. 1960. *Protestant, Catholic, Jew : An Essay in American Religious Sociology*, 2nd edition. Garden City, NY : Doubleday.

Hindu International Council Against Defamation (HICAD). 2001. "A Petition from American Hindus to President Bush : Subject : Why do you Exclude Hindus from your Prayers ?" Retrieved August 2, 2002. Archived at (<http://www.hicad.org/bush.htm>).

———. 2002. "Screening of Politically Motivated Marxist Films in the Exhibition, 'Meeting God : Elements of Hindu Devotion.'" Retrieved January 23, 2002 (<http://www.petitiononline.com?AMUSEUM>).

Hindustan Times. 2002. "We'll Repeat Gujarat : Togadia." December 12. Retrieved December 12, 2002 (<http://www.hindustantimes.com/news/printedition/161202/detNAT14.shtml>).

Hobsbawm, Eric. 1987. *The Age of Empire, 1875-1914*. New York : Pantheon Books.

Hofrenning, S. K. and B. R. Chiswick. 1999. "A Method for Proxying a Respondent's Religious Background : An Application to School Choice Decisions." *Journal of Human Resources* 34 :193-207.

Hurh, Won Moo and Kwang Chung Kim. 1990. "Religious Participation of Korean Immigrants in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 :19-34.

India Post. 1995. "Hindu Philosophy Has No Place for Caste System Says FHA." March 17, p. A6. Infinity Foundation. No date. "Complaint Against Anti-Rama Song in Secondary Schools." Educational Council on Indic Traditions. Retrieved December 16, 2001. Archived at (www.infinityfoundation.com/ECITnehletterframe.htm).

Jacobson, Mathew Frye. 1995. *Special Sorrows : The Diasporic Imagination of Irish, Polish and Jewish Immigrants in the United States*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Juergensmeyer, Mark. 1979. "The Ghadar Syndrome : Immigrant Sikhs and Nationalistic Pride." Pp. 173-90 in *Sikh Studies : Comparative Perspectives on*

a Changing Tradition, edited by M. Juergensmeyer and N. G. Barrier. Berkeley : Graduate Theological Union.

———. 1988. "The Logic of Religious Violence : The Case of the Punjab." *Contributions to Indian Sociology* 22 :65–88.

Kak, Subhash. 2001. "Light or Coincidence." Retrieved July 10, 2002 (http://www.infinityfound.com/mandala/t_es/t_es_kak-s_light.htm).

Kelley, Ron. 1993. "Ethnic and Religious Communities From Iran in Los Angeles." Pp. 81–157 in *Iran-geles : Iranians in Los Angeles*, edited by R. Kelley, J. Friedlander, and A. Colby. Berkeley and Los An-geles : University of California Press.

Kurien, Prema A. 1998. "Becoming American by Becoming Hindu : Indian Americans Take their Place at the Multicultural Table." Pp. 37–70 in *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immi-gration*, edited by R. S. Warner and J. G. Wittner. Philadelphia, PA : Temple University Press.

———. 1999. "Gendered Ethnicity : Creating a Hindu Indian Identity in the U.S." *American Behavioral Sci-entist* 42 :648–70.

———. 2000. "Different Patterns for Different Groups : Explaining the Political Behavior of Indian Amer-ican Religious Organizations." Presentation at the Annual Meeting of the American Sociological As-sociation, August. Washing-ton, DC.

———. 2001. "Religion, Ethnicity and Politics : Hindu and Muslim Indian Immigrants in the United States." *Ethnic and Racial Studies* 24 :263–93.

———. Forthcoming. "Mr. President, Why do you Exclude us from your Prayers ? Hindus Challenge American Pluralism." In *A Nation of Religions : The Politics of Pluralism in Multireligious America*, edited by S. Prothero. Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press.

Laguerre, M. S. 1998. *Diasporic Citizenship : Haitian Americans in Transna-tional America*. London : Macmillan. Lal, Vinay. 1999. "The Politics of History on the Internet : Cyber-Diasporic Hinduism and the North Amer-ican Hindu Diaspora." *Diaspora* 8 :137–72.

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press. Maira, Sunaina Marr. 2002. *Desi's in the House : Indian American Youth Culture in New York City*. Philadelphia : Temple Uni-versity Press.

Malhotra, Rajiv. 2002. "RISA Lila-I : Wendy's Child Syndrome." *Sulekha.com*, September 6. Retrieved September 6, 2002 (www.sulekha.com/column.asp?cid=239156).

Mathew, Biju. 2000. "Byte-Sized Nationalism : Mapping the Hindu Right in the United States." *Rethinking Marxism* 12 :108–28.

Mathew, Biju and Vijay Prashad. 2000. "The Protean Forms of Yankee Hin-dutva." *Ethnic and Racial Studies* 23 :516–34.

- Mauss, Armand L. 1994. *The Angel and the Beehive : the Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana : University of Illinois Press.
- McKean, Lise. 1996. *Divine Enterprise : Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago : University of Chicago Press.
- Min, Pyong Gap. 1992. "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States." *International Migration Review* 26 :370-94.
- . 2000. "Immigrants' Religion and Ethnicity : A Comparison of Korean Christians and Indian Hindu Immigrants." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 2 :121-40.
- Modood, Tariq. 1997. "Introduction : The Politics of Multiculturalism in the New Europe." Pp. 1-26 in *The Politics of Multiculturalism in the New Europe : Racism, Identity and Community*, edited by T. Modood and P. Werbner. London and New York : Zed Books.
- . 1998. "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups." *The Journal of Political Philosophy* 6 :378-99.
- Murphy, Dean. E. 2001. "Two Unlikely Allies Come Together in Fight Against Muslims." *New York Times*, June 2, pp. B1, B6.
- Muthuswamy, Moorthy. 2003. "Islam's Weakness." *Sulekha.com*, July 24. Retrieved July 24, 2003 (<http://www.sulekha.com/printer/asp?cid=305850&ctid=2000>).
- Nagel, Joane. 1994. "Constructing Ethnicity : Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture." *Social Problems* 42 :152-76.
- . 1995. "American Indian Ethnic Renewal : Politics and the Resurgence of Identity." *American Sociological Review* 60 :947-65.
- Narayanan, Vasudha. 1992. "Creating the South Indian 'Hindu' Experience in the United States." Pp. 147-76 in *A Sacred Thread : Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, edited by R. Williams. Chambersburg, PA : Anima Press.
- Newfield, Christopher and Avery F. Gordon. 1996. "Multiculturalism's Unfinished Business." Pp. 76-115 in *Mapping Multiculturalism*, edited by A. F. Gordon and C. Newfield. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Olzak, Susan. 1992. *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*. Stanford : Stanford University Press.
- Ong, Aiwa. 1999. *Flexible Citizenship : The Cultural Logic of Transnationality*. Durham, NC : Duke University Press.
- Østergaard-Nielsen, Eva Kristine. 2001a. "Transnational Political Practices and the Receiving State : Turks and Kurds in Germany and the Netherlands." *Global Networks* 1 :261-81.
- . 2001b. "The Politics of Migrants' Transnational Political Practices." ESRC Transnational Communities Programme Working Paper, WPTC-01-22. Retrieved July 15, 2003 (<http://www.transcomm.ox.ac.uk>).
- Pais, Arthur. 2001. "A First Line of Defense." Internet article on *Beliefnet.com*. Retrieved September 4, 2002 (http://www.beliefnet.com/story/57/story_5743.html).

Pani, Narendar. 2003. "Whose Hindutva Is It Anyways?" *India West* (by arrangement with the Times of India), January 10, p. A4.

Park, Robert E. 1921. "Immigrant Heritages." Pp. 492-7 in *Proceedings of the National Conference of Social Work, 1921*. Chicago : National Conference of Social Work.

Patel, Kanti B. 1998. "Incomplete Work of Partition." Letter to the Editor. *India West*, April 3, pp. A5-A6. Portes, Alejandro. 1999. "Conclusion : Towards a New World : The Origins and Effects of Transnational Activities." *Ethnic and Racial Studies* 22 :463-77.

Portes, Alejandro and Ruben Rumbaut. 2001. *Legacies : The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press and New York : Russell Sage Foundation.

Rao, Ramesh, Narayan Komerath, Beloo Mehra, Chitra Raman, Sugrutha Ramaswamy, and Nagendra Rao. 2003. "A Factual Response to the Hate Attack on the Indian Development and Relief Fund (IDRF)." Retrieved April 17, 2003 (<http://www.letindiadevelop.org/thereport/synopsis.html>). Rajagopal, Arvind. 1995. "Better Hindu Than Black ? Narratives of Asian Indian Identity." Presented at the annual meetings of the SSSR and the RRA, St. Louis, MO.

———. 2000. "Hindu Nationalism in the U.S. : Changing Configurations of Political Practice." *Ethnic and Racial Studies* 23 :467-96.

———. 2001. *Politics after Television : Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*. Cambridge, U.K. : Cambridge University Press.

Rajaram, Navratna S. 1993. *Aryan Invasion of India*. New Delhi : Voice of India.

———. 1995. *The Politics of History*. New Delhi : Voice of India.

Rajaram, Navratna and David Frawley. 1995. *Vedic "Aryans" and the Origins of Civilization*. St. Hyacinthe, Quebec : World Heritage Press.

Rajghatta, Chidanand. 2003. "U.S. Probing Saffron Links of Charity." *The Times of India*, February 17. Retrieved February 17, 2003 (<http://www.timesofindia.indiatimes.com/artid=37701036>).

Rediff.com. 2002. "Hindu Rashtra' in Two Years : Togadia." December 15. Retrieved December 15, 2002 (<http://www.rediff.com/election/2002/dec15guj13htm>).

Roosens, Eugene E. 1989. *Creating Ethnicity : The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park, CA : Sage Publications.

Roy, Raja Ram Mohan. 1999. *Vedic Physics : Scientific Origins of Hinduism*. Toronto : Golden Egg Publishing. Sabrang Communications Private Limited. 2002. *The Foreign Exchange of Hate : IDRF and the American Funding of Hindutva*. Mumbai, India : Sabrang.

Shain, Yossi. 1999. *Marketing the American Creed Abroad : Diasporas in the U.S. and their Home- lands*. Cambridge : Cambridge University Press.

Sheffer, Gabriel. 2003. *Diaspora Politics : At Home Abroad*. Cambridge : Cambridge University Press. Shinagawa, Larry Hajime. 1996. "The Impact of Immigration on the Demography of Asian Pacific Americans." Pp. 59–126 in *The State of Asian Pacific America : Reframing the Immigration Debate, A Public Policy*

Report, edited by B. O. Hing and R. Lee. Los Angeles, CA : LEAP Asian Pacific American Public Policy Institute and UCLA Asian American Studies Center.

Smith, Timothy. 1978. "Religion and Ethnicity in America." *American Historical Review* 83 :1155–85. Soysal, Yasmin N. 1994. *The Limits of Citizenship : Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago : University of Chicago Press.

Stratton, Jon and Ien Ang. 1998. "Multicultural Imagined Communities : Cultural Difference and National Identity in the USA and Australia." Pp. 135–62 in *Multicultural States : Rethinking Difference and Identity*, edited by D. Bennett. London and New York : Routledge.

Tatla, Darshan Singh. 1999. *The Sikh Diaspora : The Search for Statehood*. Seattle : University of Washington Press.

Taylor, Charles, 1992. "The Politics of Recognition." Pp. 25–74 in *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Thapar, Romila. 2000. "On Historical Scholarship and the Uses of the Past" (Interviewed by Parita Mukta). *Ethnic and Racial Studies* 23 :594–616.

Tweed, Thomas A. 1997. *Our Lady of the Exile : Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York : Oxford University Press.

van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism : Hindus and Muslims in India*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

———. 1995. "Introduction : The Diasporic Imagination." Pp. 1–16 in *Nation and Migration : The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, edited by P. van der Veer. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Vertovec, Steven. 1996. "Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation." *Ethnic and Racial Studies* 19 :49–69.

———. 2000. *The Hindu Diaspora : Comparative Patterns*. London and New York : Routledge Press.

———. 2001. "Transnational Challenges to the 'New' Multiculturalism." ESRC Transnational Communities Programme Working Paper, WPTC-01-06. Retrieved July 15, 2003 (<http://www.transcomm.ox.ac.uk>). Waghorne, Joanne. 1999. "The Hindu Gods in a Split-Level World : The Sri Siva-Vishnu Temple in Suburban Washington, DC." Pp. 103–30 in *Gods of the City : Religion and the Urban Landscape*, edited by Robert Orsi. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

Waldman, Amy. 2002. "A Secular India, or Not? At Strife Scene, Vote Is Test." *The New York Times*, December 12, p. A18.

Warner, Stephen. 1993. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98 :1044-93.

———. 1998. "Immigration and Religious Communities in the United States." Pp 3-34 in *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*, edited by S. Warner and J. Wittner. Philadelphia, PA : Temple University Press.

Waters, Mary and Karl Eschbach. 1999. "Immigration and Ethnic and Racial Inequality in the U.S." Pp. 312-27 in *Majority and Minority : The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*, 6th edition, edited by N. R. Yetman. Needham Heights, MA : Allyn and Bacon.

Wellmeier, Nancy J. 1998. "Santa Eulalia's People in Exile : Maya Religion, Culture and Identity in Los Angeles." Pp. 97-122 in *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*, edited by S. Warner and J. Wittner. Philadelphia, PA : Temple University Press.

Williams, Raymond B. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan : New Threads in the American Tapestry*. Cambridge, U.K. : Cambridge University Press.

Yang, Fenggang. 1999. *Chinese Christians in America : Conversion, Assimilation and Adhesive Identities*. University Park, PA : Pennsylvania State Press.

Yang, Fenggang and Helen Rose Ebaugh. 2001. "Transformations in New Immigrant Religions and their Global Implications." *American Sociological Review* 66 :269-88.