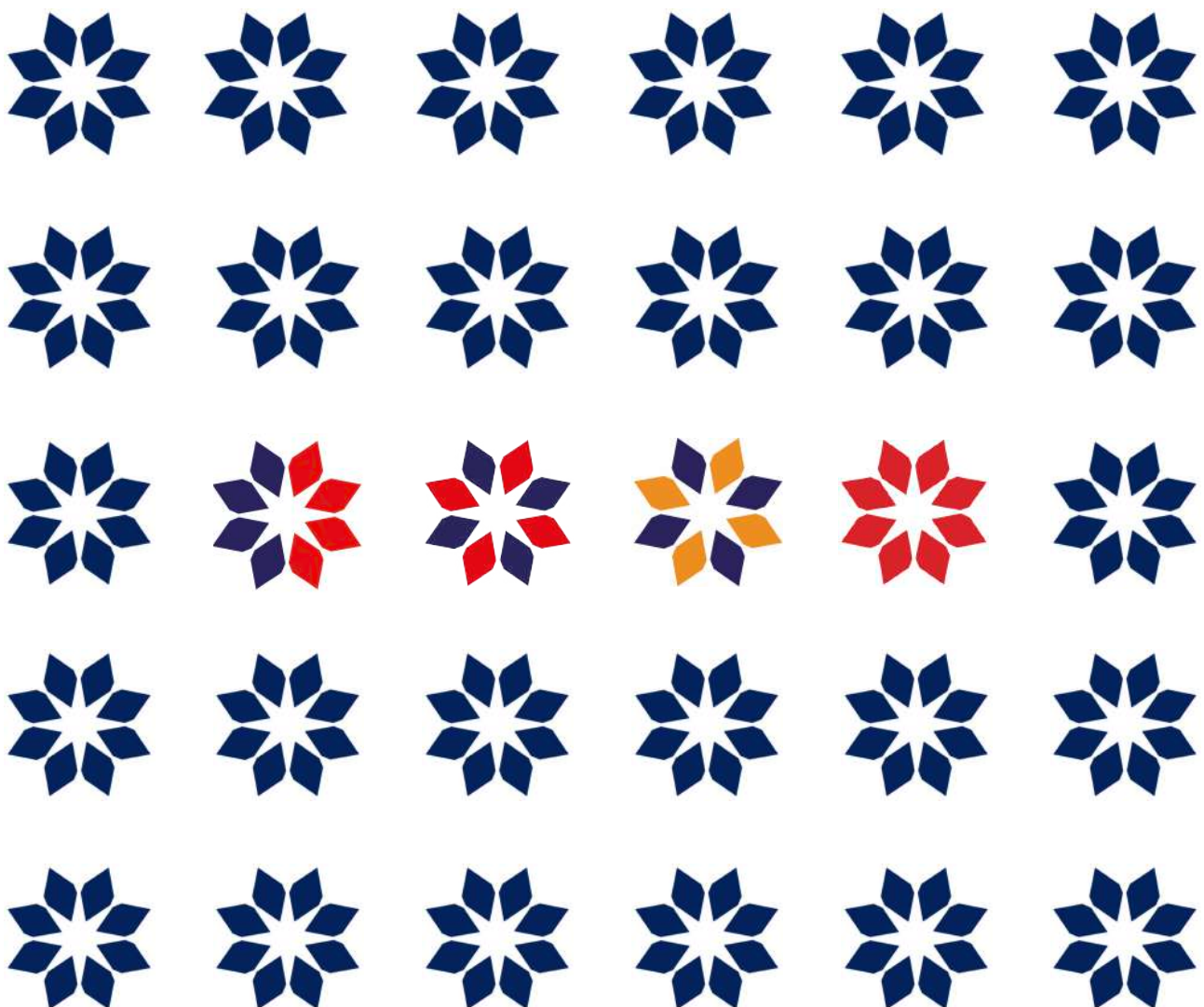




FONDATION
FRANCE-ASIE

Fonds de préfiguration

NOUVEAUX REGARDS SUR L'ASIE



Une perspective nouvelle sur l'Asie et la diversité de ses enjeux
et de ses cultures, mêlant regards d'experts et d'acteurs de haut niveau.

SOMMAIRE

p.3 Éditorial.

par Jean-Raphaël Peytregnet,
Directeur de la publication et ancien
diplomate.

p.6 Actualités **asiatiques**.

par Pierre Haski,
Journaliste pour France Inter.

p.7 Comprendre l'Inde : **démocratie, héritages coloniaux et pluralité culturelle.**

avec Anne Viguiier,
Maîtresse de conférences au
département des études indiennes, sud-
asiatiques et tibétaines de l'Inalco.

p.11 La reconfiguration de la diaspora tibétaine, **identités et transmission en exil.**

avec Françoise Robin,
Directrice du département de langue et
civilisation tibétaines à l'Inalco et
coordinatrice du projet DIASCO-TIB.

p.17 La représentation de l'empereur moghol Akbar dans le cinéma hindi comme **reflet des enjeux sociétaux indiens.**

par Ada Lipman,
Chargée de cours à l'Inalco, spécialiste
du cinéma indien.

AGENDA

18 février

AI Impact Summit à New Delhi

La France India AI Initiative sera présente lors de
l'AI Impact Summit se déroulant à New Delhi du
16 au 20 février 2026 pour présenter
les résultats du livre blanc dont l'objectif est de
fournir des recommandations stratégiques pour
renforcer la coopération franco-indienne en
matière d'intelligence artificielle.

19 février

Nouvel An lunaire

Danysz Galerie

Plus d'information sur le site de la
Fondation France-Asie
fondationfranceasie.org

Pour participer aux événements, écrire à
contact@fondationfranceasie.org



Jean-Raphaël Peytregnet

Directeur de la publication, ancien diplomate

ÉDITORIAL

La National Security Strategy (NSS) publiée par la Maison Blanche en novembre 2025 a eu des répercussions non négligeables dans la région asiatique. Ce document s'inscrit dans un contexte déjà marqué par des tensions sino-américaines ravivées, des réalignements stratégiques et une reconfiguration des alliances régionales.

La NSS passe en revue les principales évolutions observées en Asie : tensions persistantes et accentuées autour de Taiwan, dynamiques diplomatiques régionales, montée en puissance des alliés, impact économique, perception des pays d'Asie du Sud-Est, et enfin adaptation des stratégies nationales dans un environnement géopolitique incertain.

À la suite d'une série d'annonces américaines, dont des ventes d'armes significatives (pour 11 milliards USD, annoncées le 18 décembre 2025) à Taiwan et des déclarations américaines et japonaises sur l'importance stratégique du détroit de Formose, la Chine a intensifié ses exercices militaires autour de l'île pendant deux jours d'affilée (29-30 décembre 2025).

Des manœuvres baptisées Justice Mission 2025 (Zhengyi shiming-2025 yanxi) ont impliqué plusieurs dizaines de navires et d'avions chinois, y compris des frappes d'artillerie et des lancements de missiles dans des zones qui n'ont jamais été aussi proches de Taiwan.

Les médias régionaux y ont vu des manœuvres implicites pour intimider Taipei et le Japon en

particulier, après les déclarations de sa nouvelle Première ministre favorable à l'île.

Face à ces exercices plusieurs pays ont exprimé publiquement leurs « profondes préoccupations » jugeant ces actions de la Chine provocatrices et potentiellement déstabilisatrices pour la sécurité régionale et mondiale (cf. déclaration conjointe des ministres des Affaires étrangères du G7, dont la France). De son côté, l'administration américaine a réaffirmé l'importance stratégique de l'Indopacifique et de ses intérêts dans la région.

Collectivement, ces événements ont accentué le risque perçu d'un accident militaire ou d'une crise majeure autour de Taiwan, qui pourrait dégénérer en un affrontement plus large, même si les dirigeants de chaque côté cherchent encore à éviter une confrontation ouverte.

En 2025, plusieurs initiatives diplomatiques importantes ont été observées. Dans un contexte où certains pays doutent de l'engagement américain ou craignent un retournement de la politique de Washington à leur endroit, ceux-ci ont cherché à établir des plateformes de coopération alternatives. Ainsi, une réunion trilatérale entre la Corée du Sud, la Chine et le Japon s'est tenue pour la première fois après plus d'un an de pause. Ces pays ont mis l'accent sur la coopération dans des domaines comme la santé ou les technologies civiles, illustrant de cette manière une volonté de relancer les dialogues régionaux indépendamment de Washington.

De même, une forte activité a été observée autour d'initiatives comme le Quad (Quadrilateral Security Dialogue réunissant les États-Unis, le



Japon, l'Inde et l'Australie) cherchant pour ces pays à harmoniser leurs stratégies de sécurité sans nécessairement faire dépendre toute leur politique de la seule NSS américaine.

La Chine, dans ses propres déclarations officielles, a tenté de tempérer l'escalade en appelant à la coopération, au respect mutuel tout en défendant fermement sa souveraineté et ses intérêts en matière de développement.

Un porte-parole chinois du Waijiaobu a notamment expliqué que Pékin voulait travailler avec les États-Unis afin de promouvoir une relation stable et durable, tout en gérant leurs divergences de façon constructive. Certains analystes chinois voient aussi dans la NSS un signal pour engager un dialogue stratégique avec Washington. Pékin n'en perçoit pas moins la NSS comme une stratégie d'endiguement (containment) susceptible d'accroître les tensions et l'instabilité régionale.

Si à l'inverse du Japon, de la Chine et de Taïwan, l'Inde n'a pas réagi officiellement à la NSS, le document américain lui confère un rôle stratégique dans l'Indopacifique, en positionnant le sous-continent comme un partenaire pour contenir l'influence croissante de la Chine dans la région. New Delhi perçoit cette stratégie comme une validation de son importance régionale tout en lui permettant de maintenir sa politique d'« autonomie stratégique », qui lui évite de se ranger pleinement derrière Washington.

La NSS encourage indirectement l'Inde à renforcer ses capacités militaires, notamment navales, aériennes et cyber, ainsi qu'à moderniser ses infrastructures pour sécuriser ses chaînes d'approvisionnement critiques. Sur le plan économique, la NSS offre l'opportunité à New Delhi de devenir un hub alternatif aux chaînes qui dépendent de la Chine, ce qui devrait stimuler son développement industriel et technologique.

L'augmentation par le Japon de son budget militaire porté à 2% de son PIB, et la prise de conscience de Tokyo de son rôle stratégique dans la région notamment dans un contexte de rivalité croissante avec la Chine, sont en ligne avec l'esprit de la NSS. L'objectif déclaré de Tokyo est de réduire sa dépendance à la protection américaine tout en restant un pilier de l'architecture de sécurité régionale. Avec la NSS, Tokyo bénéficie d'une confirmation de l'importance stratégique que Washington lui attribue, notamment dans la défense de Taïwan jugée vitale par Tokyo pour la stabilité de l'archipel.

La NSS intervient par ailleurs dans un contexte où Washington multiplie les signaux de soutien à Taïpei, incitant par là même les pays alliés des États-Unis à clarifier leurs propres positions, comme l'a fait le 7 novembre 2025 devant la Diète la nouvelle Première ministre japonaise au sujet de Taïwan en déclarant que si l'île était attaquée par la Chine, cela pourrait constituer une « situation menaçant la survie » du Japon. Même si la NSS n'entre pas dans le détail des déclarations japonaises, sa publication renforce un climat stratégique qui rend celle-ci politiquement et militairement plus plausibles.

La Corée du Sud investit de son côté massivement dans des systèmes de haute technologie, notamment des missiles de précision, tandis que l'Australie continue d'étendre ses capacités maritimes et sous-marines. Ces évolutions témoignent d'un virage stratégique important pour des États qui auparavant se reposaient largement sur les États-Unis pour leur sécurité.

Outre ces dépenses militaires nationales, des coopérations concrètes ont été renforcées. Ainsi les exercices Balikatan (épaule contre épaule) 2025 entre les Philippines et les États-Unis ont été conçus pour être particulièrement intensifs, incluant, par exemple, l'intégration de nouveaux systèmes de défense côtière comme le NMESIS (Naval/Maritime Expeditionary Ship Interdiction System, antinavires mobile). Ces entraînements montrent un renforcement des liens militaires qui, malgré l'incertitude stratégique globale, continuent à consolider la présence américaine régionale, notamment dans les zones proches de Taïwan et du Sud-Est asiatique.

Les politiques américaines liées à la NSS, notamment dans le cadre d'un agenda « *America First* », ont eu des répercussions économiques directes en Asie. Ainsi, les hausses drastiques des droits de douane américains ont eu pour effet d'affecter les exportations des pays de l'ASEAN.

Cette situation a provoqué une chute des marchés régionaux, tout en renforçant l'influence économique de la Chine. Des études montrent que les entreprises chinoises redirigent de plus en plus leurs exportations vers des partenaires asiatiques, notamment le Vietnam, l'Indonésie et Singapour, afin de contourner les sanctions commerciales américaines, et mettant de la sorte en évidence une réorganisation des



chaînes de valeur globale et un renforcement des liens économiques intra-asiatiques.

Les médias et les analystes en Asie du Sud-Est ont tous relevé que la NSS mentionnait très peu cette région, apparaissant seulement à deux reprises dans le texte principal. Cela a suscité de leur part l'idée que Washington privilégie d'autres zones géographiques, comme l'Amérique latine (le « *western hemisphere* »), et que la capitale américaine utilise l'ASEAN davantage comme une monnaie d'échange (*bargaining chip*) dans sa rivalité avec la Chine qu'en tant que partenaire stratégique autonome. Des dilemmes stratégiques peuvent en découler et pousser les pays concernés à diversifier leurs alliances.

Face à cette situation, plusieurs pays d'Asie du Sud-Est ont cherché à diversifier leurs stratégies, comme de renforcer leurs propres mécanismes de coopération intra-régionale, accroître les discussions bilatérales avec Pékin, Tokyo et New Delhi, et maintenir des dialogues de haut niveau avec Washington sur des questions spécifiques comme la sécurité maritime, les hautes technologies et les chaînes d'approvisionnement.

L'une des conséquences les plus significatives de la NSS est l'intensification des débats publics et dans les think tanks sur la sécurité en Asie, sur le rôle des États-Unis, les stratégies nationales indépendantes et les moyens d'assurer la stabilité régionale sans dépendance exclusive à Washington.

Ces débats portent notamment sur des questions comme le partage des charges (*burden sharing*), la souveraineté nationale,

l'intégration des technologies militaires avancées, et la gestion de la rivalité sino-américaine de manière à minimiser les risques d'escalade accidentelle. Depuis la publication de la NSS, l'Asie a observé une combinaison de réalignements stratégiques, d'intensification des tensions et d'efforts d'autonomie régionale :

La question de Taïwan demeure un point de concentration des tensions, avec des exercices militaires chinois plus visibles suscitant des réactions politiques des pays alliés aux États-Unis. Les alliés traditionnels américains (Japon, Corée du Sud, Philippines, Thaïlande, comme aussi Taïwan) renforcent leurs capacités militaires ou réaffirment leurs engagements vis-à-vis de Washington, parfois au prix d'intenses débats. La NSS agit comme un signal clair que l'Asie doit être plus proactive et moins dépendante des États-Unis dans sa défense sur le plan sécuritaire. En Asie du Sud-Est, ces pays cherchent à maintenir un équilibre entre les grandes puissances, tout en réévaluant leurs priorités économiques et stratégiques.

Les États-Unis insistent sur le rôle de l'Indopacifique dans leur plan global, ce qui assure un certain niveau de dissuasion contre la Chine et la Corée du Nord. Enfin, la région est marquée par un débat stratégique profond sur la façon de gérer l'incertitude de l'engagement américain et l'ascension de la Chine comme puissance globale.

Ces tendances montrent que, bien que la NSS puisse être perçue comme un texte de politique américaine centrée sur ses propres intérêts (signalant un renouveau implicite de la doctrine Monroe par laquelle Washington place la sécurité du territoire et sa résilience économique intérieure au centre de sa doctrine), ses effets en Asie se montrent concrets, complexes et multidimensionnels.

Jean-Raphaël Peytregnet

Diplomate de carrière après s'être consacré à la sinologie en France puis à l'aide au développement au titre d'expert international de l'UNESCO au Laos (1988-1991), Jean-Raphaël PEYTREGNET a, entre autres, occupé les fonctions de consul général de France à Canton (2007-2011) et à Pékin (2014-2018) ainsi qu'à Mumbai/Bombay de 2011 à 2014. Il était responsable de l'Asie au Centre d'Analyse, de Prospective et de Stratégie (CAPS) rattaché au cabinet du ministre de l'Europe et des Affaires étrangères (2018-2021) puis enfin Conseiller spécial du directeur d'Asie-Océanie (2021-2023).



Pierre Haski
Journaliste

Actualités asiatiques

Géopolitique, un podcast offrant **un regard sur l'actualité internationale.**

Par Pierre Haski sur France Inter

14 janvier - L'activisme de Donald Trump fait reculer la Chine, mais Pékin n'a pas dit son dernier mot.

Au Venezuela comme en Iran, ce sont des pays proches de la Chine qui sont sous pression américaine, sans que Pékin ne bouge. Pour autant, il serait risqué d'en conclure que Pékin n'a pas d'atouts dans les nouveaux rapports de

force mondiaux : la Chine joue le temps long. Elle observe attentivement ce spectaculaire début d'année, de l'attaque américaine de Caracas au soulèvement iranien, en passant par les tensions autour du Groenland. Attentivement, mais passivement jusqu'ici.

▶ [Écouter le podcast](#)

Pierre Haski

Journaliste français, ancien correspondant en Afrique du Sud, au Moyen-Orient et en Chine pour l'Agence France Presse (AFP) puis pour le journal *Libération*, cofondateur du site d'information *Rue89*, Pierre HASKI est président depuis 2017 de l'association Reporters sans frontières. Depuis 2018, il pose un regard sur la politique internationale au travers de son émission matinale "Géopolitique" diffusée sur France Inter.



Anne Viguié

Maîtresse de conférences au département des études indiennes, sud-asiatiques et tibétaines de l'Inalco

Entretien Nouveaux Regards

Comprendre l'Inde : démocratie, héritages coloniaux et pluralité culturelle.

Propos recueillis par Jean-Raphaël Peytregnet

Jean-Raphaël Peytregnet : Dans votre dernier ouvrage « Brève histoire de l'Inde » [1] republié récemment, vous écrivez en introduction que ce pays « semble résister à tous les raccourcis ». J'ai pourtant l'impression lorsque je lis des choses en France sur le pays du Mahatma Gandhi que certains « indianistes » tiennent un discours simplificateur qui se résume à critiquer le Premier ministre Narendra Modi et à ce que ceux-ci décrivent comme « sa dérive autoritaire », en occultant au passage les politiques qui l'ont précédé, non moins autoritaires, je pense notamment à celles menées par Indira Gandhi et le parti du Congrès qu'elle dirigeait d'une main de fer. Quel avis portez-vous à ce sujet ?

Anne Viguié : Il est très difficile pour un observateur extérieur de se représenter l'Inde dans toute sa diversité. Cela semble être un lieu commun, pourtant, c'est une réalité indéniable et fondatrice. Cette diversité existait par le passé, même au sein des plus petits royaumes. La lutte anticoloniale, puis l'élaboration d'un État-nation moderne, ont conduit l'Inde à développer des structures administratives communes.

Le développement économique a transformé les pratiques agricoles ; le mode de vie urbain a pu entraîner une certaine homogénéisation et aujourd'hui, l'usage d'Internet et des réseaux sociaux semble conduire à une uniformisation encore plus poussée. Pourtant, par bien des

aspects, et pour une part importante de la population qui reste rurale, la diversité l'emporte : langues, pratiques religieuses et coutumes villageoises, manière de manger et de s'habiller, choix des conjoints, rapports à la nature, musique, divertissement...

Le champ politique n'échappe pas à cette caractéristique. Vouloir résumer l'Inde à travers un personnage politique, fût-il un Premier ministre ayant une aura incontestable dans une grande partie de l'Inde, est trompeur. Il ne faut pas oublier qu'il est arrivé au pouvoir à la suite d'élections et qu'il n'a jamais obtenu la majorité des voix.

À l'époque d'Indira Gandhi (entre 1966 et 1984), son parti, le Congrès national indien, était sans doute beaucoup plus puissant : il dominait dans presque toutes les régions de l'Inde et dans toutes les catégories sociales. C'est la crainte de perdre cette domination qui a mené Indira Gandhi à proclamer l'état d'urgence de 1975 à 1977, entraînant la suspension des libertés démocratiques dans le pays pendant deux ans.

Cette possibilité était offerte par la Constitution de 1950, qui a construit un État central fort. L'Inde indépendante a également hérité de la période



coloniale certains dispositifs autoritaires permettant d'agir dans des circonstances exceptionnelles : lois anti-sédition, lois permettant de restreindre la circulation en cas d'épidémie, etc. Les pratiques actuelles qui paraissent peu démocratiques ne sont donc pas nouvelles. Mais ce qui explique peut-être le regard particulièrement critique des chercheurs et journalistes étrangers ou des Indiens de la sphère académique et intellectuelle, c'est la relative nouveauté d'un contrôle accru du pouvoir central sur les médias et la production scientifique en sciences humaines et sociales.

Selon vous, l'approche du passé de l'Inde par l'histoire de son peuplement, je vous cite, serait un terrain glissant. Il est néanmoins attesté qu'à son origine celle-ci puise ses racines dans la civilisation de la vallée de l'Indus, encore dite harappéenne, puis indo-aryenne et dravidiennne, ayant toutes les védas (l'hindouisme) en commun. Il y a bien sûr bien après, à partir du Xe siècle, une occupation arabe, afghane, turque ou mongole, mais dont les populations qui en sont issues ne représentent qu'environ 14 % du total. À partir de ces faits, pouvez-vous expliquer votre point de vue ?

L'histoire du peuplement de l'Inde ne peut pas aujourd'hui être établie de manière définitive, car les sources manquent à bien des égards.

Pour ce qui concerne les plus anciens déplacements, antérieurs à notre ère, les interprétations actuelles sont des hypothèses qui, pour l'essentiel, s'appuient sur des études linguistiques ou la lecture de textes anciens, et non sur des traces archéologiques indubitables. Par exemple, on ignore toujours l'origine de la civilisation de l'Indus (-2600/-1900), la manière dont elle a disparu et comment les habitants de cette région de l'Inde ont pu ensuite migrer vers l'est et le sud. Comme il est probable que l'on ne déchiffrera jamais son écriture, obtenir des réponses définitives demeure très difficile.

Concernant l'arrivée de porteurs des langues proto-dravidiennes (vers -2500 ?), précédant celle des Indo-aryens (vers -1500 ?), cela reste aussi sujet à caution et, surtout, c'est l'objet de polémiques entre les Indiens du Nord et du Sud. C'est ce que je voulais exprimer en parlant de terrain glissant : l'interprétation de l'histoire ancienne de l'Inde contribue à nourrir des identités régionales.

Chaque nouvelle découverte archéologique peut être considérée comme sensible. Quant aux mouvements de population plus récents, notamment l'arrivée des musulmans venus

d'Asie centrale à partir du XI^e siècle, ils sont certes mieux documentés, mais leur impact n'est pas toujours facile à évaluer. Leur empreinte ne se mesure pas seulement à la part de la population indienne qui se réclame aujourd'hui de l'islam, effectivement très minoritaire.

L'héritage architectural, culturel ou institutionnel est très important, et l'Inde du Nord reste marquée par la brillante culture indo-persane qui s'est déployée entre les XVI^e et XVIII^e siècles. Pour ce qui est de la religion hindoue actuelle, elle ne présente pas un visage unifié et elle se nourrit certes de l'héritage le plus ancien des Veda, cette littérature sacrée en sanskrit au fondement de l'hindouisme, mais aussi des histoires du Mahabharata et du Ramayana, épopées écrites dans différentes langues de l'Inde, comme des textes plus récents de la bhakti (religion de la dévotion).

Plus loin, vous posez la question de savoir si la démocratie indienne est d'origine coloniale ? Selon vous, le choix que fit l'élite indienne d'instaurer le suffrage universel dès 1950 aurait surtout eu pour but d'empêcher une révolution sociale plus radicale. Vous est-il possible de développer en argumentant cette idée qui me semble intéressante ?

À partir des années 1870, les autorités coloniales ont progressivement développé en Inde un *self-government* associant certaines élites indiennes à l'administration des régions directement contrôlées par les Britanniques par le biais d'élections au suffrage censitaire. Entre 3 et 11 % de la population a pu voter pour élire des représentants municipaux ou des députés au sein de conseils législatifs des provinces. Après 1935, des gouvernements locaux ont pu gérer les provinces.

Les leaders du Congrès ont ainsi bénéficié d'une expérience du pouvoir qu'ils ont pu mettre à profit lors de l'indépendance. Bien entendu, la latitude accordée aux Indiens pour s'autogouverner restait très limitée dans le cadre d'un système colonial qui conservait tous les traits d'une autocratie. Par ailleurs, la situation dans les États princiers, qui occupaient alors 3/5 du territoire de l'Inde britannique et environ 1/3 de sa population, dépendait des choix des princes, avec une grande diversité de situations.

Du fait du très faible développement des institutions scolaires pendant la période coloniale, l'écrasante majorité de la population indienne, à l'indépendance, était analphabète. L'Assemblée constituante qui a élaboré la Constitution de 1950 avait été élue au suffrage censitaire en 1946 et ne représentait donc



qu'une toute petite partie de la population, la plus riche et la plus éduquée. Le dilemme que connurent les révolutionnaires français en 1792 se posa alors en Inde.

Fallait-il accorder le droit de vote à une masse illettrée ? Comment s'assurer que les élections seraient bien démocratiques ?

Le problème de l'Inde, à l'indépendance, n'était pas principalement d'ordre politique. Il relevait de l'ordre social et économique. La population indienne était extrêmement pauvre. Pour mobiliser les paysans et les ouvriers, le parti du Congrès avait accusé le système colonial d'être à l'origine de leur misère, en raison de l'exploitation à laquelle il avait soumis le pays.

Mais les revendications sociales concrètes pour un meilleur partage des richesses des paysans sans terre, des fermiers qui louaient les terres aux grands propriétaires, des ouvriers des usines textiles de Bombay ou de Calcutta, visaient d'abord des élites indiennes. Même si le Parti communiste, né en 1928, n'avait pas d'audience considérable à l'époque, il accompagnait l'insurrection paysanne du Telangana (1946-1951) et s'était déjà implanté au Kerala et au Bengale. La question de la réforme agraire, en particulier, était un sujet extrêmement sensible.

Nehru, en tant que socialiste, y était favorable, mais il devait composer avec les membres conservateurs de son parti, issus de la classe possédante. Il y avait donc un fort risque, si aucune mesure forte en faveur de la justice sociale n'était adoptée, que le pays se voit entraîné dans des troubles sociaux majeurs, voire dans une situation révolutionnaire. Le suffrage universel, organisé avec un extrême sérieux en dépit des difficultés logistiques rencontrées pour faire voter 173 millions d'Indiens, pouvait faire office d'exutoire et conférer au peuple un rôle majeur dans l'Inde nouvelle. On sait bien que toute la machinerie démocratique qui fut organisée alors et qui fonctionna plutôt bien se révéla pourtant incapable de réduire véritablement les inégalités.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle un mouvement violent comme celui des naxalites, d'inspiration maoïste, s'est développé à partir de 1967 dans les campagnes de l'est et du centre. C'est aussi ce qui explique l'érosion progressive du soutien au Congrès dans les années 1980.

Est-ce que l'idéologie de l'hindutva (hindouïté/indianité), visant comme vous l'écrivez à uniformiser

l'Inde, ne serait pas après tout un mal nécessaire dans un pays composé d'autant d'États, de langues, de religions et qui en même temps doit tenir compte du fait que son environnement régional sécuritaire est d'une certaine manière menaçant (ou ressenti comme tel) pour sa stabilité ? Je pense notamment au Pakistan et à la Chine, deux pays avec lesquels l'Inde a dû encore récemment se confronter.

En tant qu'historienne et étrangère de surcroît, je ne me risquerai pas à juger du bien-fondé de cette politique pour les Indiens eux-mêmes.

Il est indéniable que l'Inde doit faire face à des défis sécuritaires qui l'obligent à renforcer l'unité nationale.

On sait bien, par ailleurs, que de nouveaux récits civilisationnels se développent aujourd'hui partout dans le monde, et que, pour jouer sa partition, chaque grand pays est amené à lutter sur le terrain de l'identité. Ce que je constate, en étudiant la très longue histoire du monde indien (dont les limites géographiques dépassent l'actuelle Union indienne et incluent le Pakistan et le Bangladesh), c'est que la diversité n'est devenue un problème pour l'Inde qu'avec la confrontation avec l'Occident.

D'une certaine manière, c'est le prosélytisme chrétien et le complexe de supériorité des Européens colonisateurs qui ont poussé les Indiens à concevoir autrement un vivre-ensemble qui avait pu rester si longtemps marqué par l'acceptation des différences. Est-ce que ce basculement ne peut conduire qu'à l'effacement d'une partie des valeurs qui ont pu si longtemps animer les habitants de cette partie du monde, nourrir leur manière de concevoir la place des humains dans la nature, ou le rôle du politique ? C'est aux Indiens de répondre à cette question. Mais il ne faut pas oublier qu'ils sont plus de 1,4 milliard. Il ne s'agit pas des 20 millions de Français de l'époque de Louis XIV à qui on a imposé le catholicisme, ni des 39 millions de la fin du XIXe siècle qui, par l'école, cheminèrent vers l'uniformisation linguistique.

Peut-être que cet effort d'uniformisation culturelle peut, au contraire, conduire à un affaiblissement de ce qui fait la force et l'originalité de l'Inde dans le monde d'aujourd'hui.

En conclusion de votre ouvrage, vous observez (avec juste raison !) que « longtemps, les Français



ont plutôt cultivé une fascination pour la Chine (e.g. que pour l'Inde) », ce qui peut en effet sembler paradoxal si l'on considère qu'au plan civilisationnel nous avons avec l'Inde des racines (indo-européennes) communes, et que ce pays demeure, quoi qu'on en dise (au contraire de la Chine), une démocratie au sens où nous l'entendons en Occident, comme l'a d'ailleurs montré sa dernière élection nationale où la domination du parti nationaliste de Narendra Modi s'est trouvée contestée par les urnes. Qu'en pensez-vous ?

C'est en effet une réalité que je constate et que je déplore, comme tous les Français qui aiment l'Inde et souhaitent que notre pays renforce ses liens avec elle. Il y eut un temps où les intellectuels français pouvaient voir en l'Inde des racines anciennes de notre propre civilisation. Ce n'est plus le cas aujourd'hui.

D'abord, parce que notre culture a aussi changé et s'est éloignée de ses référents gréco-romains et bibliques. On se trouve pris en étau entre une rationalité qui condamne par avance tout phénomène religieux comme suspect et dangereux par essence, et une tendance chauviniste de repli sur soi qui voudrait éviter toute contamination extérieure.

Ce n'est guère propice à des échanges avec un univers indien traversé de multiples contradictions, que l'on peine à enfermer dans des cases. J'ai toujours pensé que l'Europe était la bonne échelle pour dialoguer avec l'Inde. Le fédéralisme indien est une construction fascinante que les Européens auraient dû étudier davantage. À une époque, il y avait des demandes du côté indien pour

échanger sur un plan institutionnel, mais cela n'a pas été compris en Europe. L'Inde, comme l'Europe, doit gérer le multilinguisme et négocier la place de l'anglais dans l'éducation et les échanges internes.

Mais pour que les Français abordent l'Inde avec moins de préjugés et d'inquiétude, il faudrait d'abord développer les études sur ce pays, et pas seulement sur les questions politiques. Songez qu'il n'y a en France que deux postes à l'Université destinés à enseigner l'histoire de l'Inde. Le domaine indianiste est plutôt en perte de vitesse, y compris l'enseignement de la langue hindi, qui est pourtant la langue officielle de l'Union indienne, parlée par 40 % des Indiens.

Il faudrait aussi éviter de toujours juger l'Inde à travers nos modèles démocratiques ou notre idéal laïque, et rester toujours conscient que l'Inde a de multiples visages. La démocratie indienne n'est pas un calque de la nôtre. Par exemple, la discrimination positive y joue un rôle majeur. Le sécularisme indien n'est pas la laïcité française et on ne saurait juger ce qui le menace à l'aune de nos critères.

Je crois que nous avons besoin d'une observation neutre, d'échanges dans tous les domaines et de confiance. Peut-être que les échanges économiques, qui seront vitaux à l'avenir, donneront un nouvel élan à la relation franco-indienne qui devrait s'inscrire dans une relation Inde-Europe renforcée.

[1] Brève histoire de l'Inde – Du pays des mille dieux à la puissance mondiale, Champs histoire, Éditions Flammarion, Paris, 2025, 272 pages.

Anne Viguiet

Anne Viguiet est agrégée d'histoire, maîtresse de conférences au département des études indiennes, sud-asiatiques et tibétaines de l'Inalco, et chercheuse au CESSMA. Elle a notamment publié en 2023 (rééd 2025) Brève histoire de l'Inde. Du pays des mille dieux à la puissance mondiale (Flammarion) et co-dirigé Encyclopédie des historiographies, Afriques, Amériques, Asies. Genre et sources, vol.1 (Presses de l'Inalco) en 2020-21.



DIASCO-TIB

Projet de recherche dirigé par Françoise Robin,
avec Camille Simon et Anne-Sophie Bentz

Entretien Nouveaux Regards

La reconfiguration de la diaspora tibétaine, identités et transmission en exil.

Propos recueillis par Jean-Raphaël Peytregnet auprès de Françoise Robin

Jean-Raphaël Peytregnet : Professeure et responsable de la section Tibet à l'Inalco, vous conduisez avec d'autres collègues un projet de recherche à l'Agence Nationale de Recherche (ANR) qui porte sur « la reconfiguration de la diaspora tibétaine ». Qu'entendez-vous par « reconfiguration de la diaspora tibétaine » ? Comment se traduit concrètement cette « reconfiguration » ?

Françoise Robin : C'est justement ce que notre équipe DIASCO-TIB, portée par un financement de l'ANR, est en train d'étudier, en se concentrant, sans s'y limiter, au cas du pays d'accueil qu'est la France.

Les exilés tibétains ne forment pas un bloc homogène. Ils viennent de plusieurs horizons : certains sont nés en Inde, de parents ou de grands-parents eux-mêmes réfugiés, d'autres sont nés au Tibet, d'autres encore en Occident. Parmi eux, certains sont originaires du Tibet dit « central », d'autres du Tibet de l'Est (la région appelée Kham) et d'autres encore, du Tibet du nord-est (l'Amdo). Certains ont eu un parcours religieux, d'autres sont des laïques. Si la grande majorité des Tibétains sont bouddhistes, ils peuvent appartenir à des courants différents du

bouddhisme tibétain. Certains sont éduqués, d'autres analphabètes.

La diversité est intrinsèque à toute population, mais dans le cas des Tibétains il faut souligner une importante diversité linguistique.

Le monde tibétophone est géographiquement vaste et peu peuplé, et donc éclaté entre grands groupes de dialectes qui ne permettent pas toujours une intercompréhension à l'oral – pour expliquer sa dispersion et sa diversité, on établit d'ailleurs souvent un parallèle avec le monde des langues romanes.

Les Tibétains en France, dont le nombre, longtemps resté très limité, a significativement augmenté ces dernières années, aspirent-ils à reproduire cette diversité, souhaitent-ils la transmettre, ou au contraire s'orientent-ils vers une uniformisation ? De la même manière, les pratiques religieuses s'uniformisent-elles ou restent-elles distinctes selon l'origine familiale et régionale ? Enfin, quel type de « tibétanité » se maintient-il en France ? Y aura-t-il dilution



au fil des générations, ou un maintien et éventuellement l'invention d'une singularité nouvellement élaborée en France, avec des « Franco-Tibétains » ou « Tibéto-Français » et si oui, qu'est-ce qui les définira ? Ce sont le type de questions que nous nous posons.

Je comprends de vos travaux à ce sujet que le terme « diaspora » employé à propos des émigrés tibétains résidant en France ou ailleurs n'est pas accepté par tous les Tibétains exilés. Pouvez-vous nous dire quelle en est la raison ?

Le débat terminologique a lieu entre quelques chercheurs tibétains en sciences humaines, qui sont en exil et s'expriment en anglais. Mais il est difficile d'apporter une réponse précise : en anglais comme en français, le terme « diaspora » connaît plusieurs acceptions, qui évoluent selon les chercheurs et avec le temps.

De quelle définition de « diaspora » parle-t-on ? D'autre part, le mot « diaspora » n'est pas lui-même bien arrêté en tibétain. Plusieurs termes sont en concurrence et connotent plus la notion d'exil et la condition de réfugié que le concept de diaspora, montrant bien que la notion est encore en train d'être échafaudée.

Il suffit pour cela de consulter le dictionnaire terminologique tibétain en ligne, un dictionnaire visant à la standardisation des néologismes, élaboré conjointement par quatorze institutions majeures tibétaines sises en exil (organisations relevant des sphères scientifique, culturelle, éducative, journalistique, etc.), sous l'égide du gouvernement tibétain en exil.

La langue tibétaine propose pas moins de quatre traductions pour « diaspora ».

La première est tsānchöl (བཙན་ཤོག་) qui signifie littéralement « errance contrainte », et sert souvent à traduire « exil ». La seconde, yülgyar (ཡུལ་གྱུར་), peut se traduire par « errance géographique », avec un sens proche du premier terme, puisqu'il est question d'errance avec la connotation supplémentaire de désorientation. La troisième est chenjor (ཤར་འོད་) que l'on peut traduire par « arrivé au loin » avec une idée de déracinement d'avec son lieu d'origine ; enfin la quatrième, kyabchöl (སྐྱམས་བཅོལ་), combine « refuge » (dans le sens de « sauvetage ») et « confier » : on s'en remet à autrui comme lieu de refuge.

Toutefois, ces termes restent assez techniques et ne sont pas réellement passés dans la vie courante, sauf le premier qui figure dans le nom

du « Gouvernement tibétain en exil » (བཙན་ཤོག་པོ་ལོ་གཞུང་) et le quatrième (kyapchöl) qui est le terme en vigueur pour rendre « refuge », « exil » ou « asile ». En résumé, l'idée même de dispersion qui est au cœur de la notion de diaspora ne semble pas entrer dans ces néologismes.

Vous évoquez le risque d'une érosion religio-culturelle et linguistique pour les deuxième ou troisième générations de Tibétains nés dans les années 1970 et dont les premiers membres de leurs familles sont arrivés en France au tout début des années 1960. En quoi ce risque est-il réel ?

Pour mieux saisir ce risque d'érosion, il faut faire un détour par l'Inde. Sous l'impulsion initiale de Nehru, l'Inde a accueilli depuis 1959 plusieurs dizaines de milliers de Tibétains. Par ailleurs, peut-être parce qu'elle est elle-même diverse et organisée politiquement comme une fédération, elle a compris la nécessité de maintenir des structures et des institutions tibétaines en exil, sous la houlette du gouvernement tibétain dit du « Ganden Phodrang » (celui que dirigeaient les Dalai-Lamas).

Bien sûr, tout n'a pas été simple au sein même des Tibétains en exil puisque, comme nous l'avons vu, ils possédaient des identités et des allégeances politiques régionales marquées, comme l'a montré T. W. Dhompa récemment. Toutefois, cela a plutôt bien fonctionné.

La situation en France est tout autre : l'État français n'encourage pas les particularismes, notamment chez les populations immigrées. Le risque de perte linguistique est donc grand. Les adultes de la communauté tibétaine, dont beaucoup sont très attachés à leur langue, mettent en place des initiatives « glottopolotiques », pour reprendre un terme proposé par le sociolinguiste S. Akin, par exemple des cours de tibétain le mercredi ou le week-end.

D'après nos recherches préliminaires, environ huit cents enfants les suivent. Ces initiatives communautaires bénéficient souvent de relais locaux (prêt de salle par des mairies, relais associatif) mais la demande officielle d'intégration d'une épreuve de tibétain au bac (langue vivante 3) n'a pour l'instant pas abouti.

Or, au Tibet même, la « dévitalisation linguistique », pour reprendre un terme proposé par C. Simon, membre de l'équipe DIASCO-TIB, dans une publication à paraître, est réelle.

L'érosion culturelle et linguistique n'est pas directement liée à l'effectif numérique d'une population donnée, mais bien plus à sa



concentration vis-à-vis d'autres populations et aux soutiens institutionnels dont elle peut ou non bénéficier (facteurs 3 et 7 de la vitalité linguistique d'après l'UNESCO).

En outre, la circulation des populations entre Tibet et France — un facteur qui pourrait potentiellement favoriser la transmission culturelle en France — est quasiment impossible : les Tibétains étant majoritairement réfugiés politiques, ils sont protégés par la France et n'ont pas le droit de retourner au Tibet ; même pour celles et ceux qui ont acquis la nationalité française au cours des années 2000, il existe des obstacles administratifs majeurs pour obtenir un visa pour la Chine ; les Tibétains du Tibet sont quant à eux pour la plupart privés de passeport par les autorités chinoises et ne peuvent pas sortir du Tibet.

Or c'est souvent à l'occasion de séjours dans la famille restée sur place que la pratique linguistique se renforce, de même que les liens familiaux transnationaux. Pour ce qui est de la communication à distance, les appels téléphoniques et les réseaux sociaux des Tibétains de Chine sont sous une extrême surveillance et de nombreux réfugiés ici ont renoncé à appeler leurs proches.

C'est maintenant l'Inde avec sa communauté tibétaine forte d'environ 60 000 personnes et son réseau d'écoles tibétaines mis en place pour les réfugiés qui fait office de site de maintien linguistique, certains parents de France y envoyant leurs enfants pendant les vacances.

Sur le plan religieux, s'il existe en France de nombreux monastères et centres relevant du bouddhisme tibétain, la pratique religieuse y est toutefois adaptée pour les néo-pratiquants, les convertis occidentaux, et n'abrite que peu de moniales ou moines tibétains. La pratique « à l'occidentale » ne ressemble guère à ce qui se fait au Tibet même ou dans les monastères reconstruits en exil, principalement en Inde. En dehors de l'espace strictement domestique, les enfants tibétains sont donc coupés d'une pratique religieuse (gestes, prières, rituels collectifs) dans laquelle les parents ont baigné et qui, pour beaucoup, les a construits en tant que Tibétains.

Prenons par exemple les funérailles : quand un Tibétain décède, sa famille allume des dizaines, des centaines de lampes à beurre dans des

endroits dédiés, et fait des prières, souvent collectives. Un tel lieu est inexistant ici. Les Tibétains compensent en passant commande de rituels en Inde, au Népal ou au Tibet, mais cela reste des pratiques à distance, auxquelles la famille ne peut pas se joindre physiquement.

Le domaine où les Tibétains ont réussi en France (et ailleurs en exil en Europe) à recréer un environnement qui leur est familier est celui de l'alimentation et de la restauration : les restaurants tibétains fourmillent maintenant à Paris, sans compter les vendeurs et vendeuses qui proposent dans les parcs, ou par des réseaux informels, de la tsampa (farine d'orge grillée), base d'alimentation tibétaine, ou bien du fromage séché, ou encore du laphing (nouilles froides à base de haricot mungo). Un autre est celui des arts de la scène, dont il sera question plus bas.

Qu'en est-il de l'intégration ou de l'assimilation de la communauté tibétaine en France ? Il semblerait qu'en son sein une pression sociale s'exerce pour encourager les mariages intracommunautaires en réponse à un sentiment fondé ou pas de péril démographique. Qu'en est-il ? N'y a-t-il pas risque de ghettoïsation dans le sens contraire ?

Audrey G. Prost, dont la thèse soutenue en 2003 portait sur les changements sociaux et la médecine parmi les Tibétains de Dharamsala (en Inde), écrivait : *"The Tibetan exile community [...] strives to maintain an ideal of strict Tibetan endogamy, although in practice marriages with Indians, Nepalis and foreigners do happen and are sanctioned as long as they are seen to be technically hypergamous"*.

D'après une enquête menée par notre équipe, les Tibétains en France se marient en effet très fréquemment entre eux (pour beaucoup d'entre eux, avant leur arrivée) et ont souvent deux ou trois enfants. La raison en est également pratique : la migration en France est récente et rares sont les Tibétains adultes à se sentir assez à l'aise en français pour épouser quelqu'un qui n'est pas de leur communauté, sans parler des différences culturelles assez marquées.

Il est possible aussi que la perception d'une civilisation et d'une langue en perdition en raison de la situation politique au Tibet même, sous domination chinoise, et la très haute estime dans laquelle les Tibétains tiennent leur propre civilisation, contribue à encourager des mariages entre Tibétains, dans l'idée qu'une union entre Tibétains permettra d'éduquer les enfants dans la culture et la langue tibétaine, alors qu'une union mixte est plus risquée sur ce plan-là. On peut s'attendre à ce que les enfants



tibétains nés et socialisés en France ne poursuivent pas cette stratégie matrimoniale.

Quoi qu'il en soit, le terme de « ghettoïsation » est certainement trop fort pour une communauté assez dispersée sur le territoire, où les deux parents travaillent en grande majorité en milieu non tibétain et où les enfants suivent en général une scolarité tout à fait normale dans les écoles de la République, avec une forte emphase mise par les parents sur la réussite scolaire.

Dans ce que j'ai pu lire de vos travaux, vous évoquez à un endroit, je vous cite, « on peut augurer que l'impératif de la préservation identitaire très marquée dans « l'ADN » des Tibétains en exil depuis 1959 (date du soulèvement tibétain à Lhassa et de la fuite en exil en Inde du XIVe Dalaï-lama), demeure a fortiori avec l'évanouissement progressif d'une perspective de retour (au Tibet) ». Comment cette « préservation identitaire » se manifeste-t-elle en France ? Quels moyens pour ce faire sont mis en œuvre par la communauté tibétaine ?

Outre les écoles déjà citées plus haut, on peut citer les fêtes communautaires (mais ouvertes à tous et toutes) qui rythment l'année tibétaine et sont organisées par les associations en exil.

On peut mentionner par exemple le Nouvel an (lunaire), vers février, la fête du Tibet et des peuples de l'Himalaya en juin à la Pagode de Vincennes, l'anniversaire du Dalaï-lama en juillet, la commémoration du Prix Nobel de la Paix (attribué au Dalaï-lama en 1989), en décembre. Les manifestations commémorant le soulèvement tibétain de Lhassa en 1959, le 10 mars, constituent également un moment de rencontre, plus grave bien sûr. Les associations régionales proposent également « leur » nouvel an, ainsi que les associations d'anciens élèves des écoles tibétaines en exil. Celles-ci organisent notamment chaque année une fête pour célébrer les néo-bacheliers de la communauté.

Enfin, phénomène assez nouveau en France et qui peut sembler anecdotique mais ne l'est pas, les jeunes (et moins jeunes) Tibétains aiment se retrouver les mercredis après-midi et les dimanches, aux Jardins d'Eole, dans le 19e arrondissement de Paris, pour danser le « gorshey » (tib. གོ་ར་ཤེ་ཡི་ཐུག་པོ།), des rondes qui rassemblent parfois tant de participants qu'elles doivent se répartir en plusieurs cercles concentriques. Ces rondes sont le moment de convivialité de la jeunesse tibétaine, où on entend des chants tibétains, où les corps s'approprient une chorégraphie « folklorique » tibétaine, parfois en vêtements traditionnels

tibétains : en résumé, il s'agit de recentrer corps, parole et esprit (pour reprendre une triade tibétaine connue) autour d'une manifestation culturelle proprement tibétaine, dans une ambiance festive.

À côté des danseurs, des dizaines, des centaines de Tibétains se retrouvent, les uns jouant aux dés, les autres buvant du thé au beurre, d'autres encore vendant des mets proprement tibétains faits maison (laphing, tsampa, fromage séché). C'est toute une micro-société qui se reconstitue et se retrouve ainsi quelques heures en mobilisant tous les sens vers la culture tibétaine : les sons et la voix, le spectacle, les goûts, la gestuelle, la convivialité.

On imaginerait que la communauté tibétaine en France élise domicile dans les régions montagneuses de notre pays, les Alpes ou les Pyrénées. Or il semble que celle-ci soit plutôt encline à s'installer à Paris ou en région parisienne. Comment l'expliquez-vous ?

Les Tibétains suivent en cela la tendance constatée au sein de la population française, également très concentrée dans l'espace des grandes aires urbaines (à 90 % pour la population immigrée et à 82 % pour la population non immigrée).

Bien qu'originaires de Haute Asie, les Tibétains, avant d'arriver en France, passent souvent par un séjour de plusieurs années en Asie du Sud, quand ils n'y ont pas grandi : pour certains, ils connaissent mieux la vie dans les basses terres indiennes que la vie en montagne. De plus, s'ils ont suivi une éducation dans une des écoles du réseau mis en place en Asie du Sud, ils n'ont pas d'expérience de la vie rurale, sinon lors du retour chez leurs parents lors des vacances.

Qui plus est, même si au Tibet ils ont vécu en montagne, ce n'était pas le même type d'existence du tout. Certes, les Tibétains de France apprécient toujours d'aller en zone de montagne pour les vacances, mais rares sont ceux qui s'y installent.

De plus, nos petits villages de montagne sont difficiles d'accès. Surtout, leur bassin d'emploi est très limité et, comme la plupart des gens actuellement, peu aspirent à une vie d'agriculteur ou d'éleveur (dans un contexte, notamment réglementaire mais bien sûr au niveau des pratiques professionnelles en général, très différent de ce qu'ils et elles pourraient avoir connu au Tibet).



Enfin, on ne sait peut-être pas que les Tibétains arrivant en France pour demander l'asile politique viennent via des réseaux de passeurs – pour rappel, les Tibétains ne détiennent pas de passeport, puisque l'État chinois ne délivre pas de passeport aux Tibétains, que les Tibétains vivant au Népal n'ont pas de statut officiel et que peu de Tibétains ont demandé la nationalité indienne. Dès qu'ils posent le pied en France, ils doivent rembourser une dette importante, contractée pour obtenir leur faux passeport, le visa qui y est apposé, et le trajet jusqu'ici. L'urgence est donc de rembourser cette somme au plus vite, car les intérêts courent.

Une fois obtenu le statut de réfugié politique, au bout de quelques mois, ils peuvent commencer à travailler. Or, ils ne parlent pas français à leur arrivée. Cela peut paraître étonnant et paradoxal, mais c'est dans les restaurants chinois que la plupart trouvent au départ à être embauchés. En effet, ils comprennent en général le chinois et, pour les employeurs chinois, sont une main-d'œuvre peu exigeante mais avec des papiers en règle. Ceci explique que les Tibétains s'installent de préférence à Paris et en région parisienne, ou dans quelques autres villes de France (Strasbourg par exemple).

Si vous fréquentez des restaurants asiatiques tenus par des Chinois, qu'ils servent de la cuisine chinoise, japonaise ou coréenne, il n'est pas rare de tomber sur des serveurs ou des cuisiniers tibétains, en province aussi, comme j'en ai fait plusieurs fois l'expérience.

Les données de l'OFPRA (Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides) publiées début 2024 (concernant donc 2023), soulignent que les ressortissants de la République populaire de Chine bénéficient d'un taux d'accord parmi les plus élevés. Or la majorité de ces personnes sont des Tibétains, ce qui indique une forte protection accordée par la France aux demandeurs d'asile d'origine tibétaine. La même tendance s'observe-t-elle dans les autres pays d'Europe comme la Suisse qui est aussi un lieu d'asile traditionnel des Tibétains ?

Les apports annuels publics de l'OFPRA classent les demandes d'asile par pays d'origine et les Tibétains apparaissent donc dans la liste sous la section « Chine ». Ils sont alors désignés tantôt comme « demandeurs d'origine tibétaine », tantôt comme « ressortissants tibétains », ou encore « ressortissants chinois d'origine tibétaine ».

La Suisse a été le premier pays d'Europe à accueillir les Tibétains, avec six cents réfugiés

dès les années 1960, mais on note un durcissement depuis 2014. Il n'est pas rare de trouver maintenant en France des demandeurs d'asile tibétains qui ont été déboutés en Suisse.

Enfin, ces informations seraient incomplètes si nous n'évoquions pas brièvement les raisons pour lesquelles les Tibétains sont de plus en plus nombreux à demander l'asile en France depuis la fin des années 2000 : de nombreux Tibétains réfugiés en Inde et au Népal se lancent dans un deuxième exil.

Le facteur principal pour quitter l'Asie du Sud est lié à l'âge du Dalai-Lama : ce dernier, né en 1935, ne sera pas toujours présent pour préserver l'intérêt de sa communauté exilée en Inde ou au Népal, pays qui, rappelons-le, n'ont pas ratifié la Convention de Genève de 1951 ni celle de 1967.

Les Tibétains sont actuellement bien accueillis et tolérés en Inde mais ils craignent que, une fois leur maître spirituel disparu, cette tolérance ne soit plus qu'un souvenir.

Le cas du Népal est assez symptomatique de leur vulnérabilité. Ce pays, frontalier du Tibet, a entretenu des relations culturelles et commerciales avec les Tibétains depuis plus de mille ans (sans compter que les zones nord du Népal, dans l'Himalaya, sont de culture tibétaine).

Il a donc accueilli les réfugiés tibétains à partir de 1959. Toutefois, depuis la chute de la monarchie en 1996, le Népal est passé peu à peu sous influence de la République populaire de Chine et multiplie les signes d'hostilité envers les Tibétains.

Alors que Bouddha, banlieue iconique du bouddhisme dans la vallée de Katmandou, était comme un petit Tibet jusque dans les années 2000, il a été depuis deux décennies abandonné par sa population de réfugiés tibétains, qui partent vers l'Inde ou, le plus souvent, un pays occidental.

La France (tout comme la Belgique) ayant la réputation d'offrir un cadre propice pour démarrer une nouvelle vie, les Tibétains y affluent, alors que ce n'est pas le cas pour l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, ou l'Angleterre, dont la population tibétaine est réduite et la vie communautaire, moins riche.



Les États-Unis qui étaient un pays classique de migration tibétaine sont peut-être devenus moins attractifs avec la politique migratoire de l'administration Trump. Le Canada reste un pays

d'élection, en raison entre autres de sa population tibétaine déjà nombreuse, notamment à Toronto.

DIASCO-TIB

DIASCO-TIB signifie « Convergences diasporiques : un cas d'étude sur les réfugiés tibétains », un projet de recherche multidisciplinaire soutenu par l'Agence nationale de la recherche (ANR) pour la période 2024-2028 et dirigé par le Pr. Françoise Robin, avec Camille Simon et Anne-Sophie Bentz. Il est hébergé par l'Institut français de recherche sur l'Asie orientale (IFRAE/UMR 8043), en partenariat avec le Centre d'études des sciences sociales sur les mondes africain, américain et asiatique (CESSMA/UMR 245) et le laboratoire de recherche Langues et cultures de la tradition orale (LACITO/UMR 7107).

DIASCO-TIB se propose d'analyser les différents schémas de convergence linguistique, spatiale et sociale en jeu chez les Tibétains exilés. L'hypothèse centrale du projet est que dans le contexte d'un « moment diasporique », une dispersion spatiale accrue peut paradoxalement déclencher des processus accrus de convergence sociale et linguistique. Les tendances migratoires rapides, de l'Asie du Sud vers l'Europe et l'Amérique du Nord, ont déjà conduit à une reconfiguration spatiale à grande échelle de cette diaspora au 21ème siècle, la France devenant un centre majeur dans le réseau diasporique tibétain multipolaire. Nos recherches sont menées principalement en France, mais aussi dans les pays européens voisins ainsi qu'au Canada et en Inde.

DIASCO-TIB examine divers domaines, dont les langues et les pratiques linguistiques, les réseaux sociaux et économiques translocaux, les formes de représentation collective (dans les sphères politiques, civiques ou artistiques) et les pratiques religieuses. Le long des convergences attendues, des lignes de segmentation seront également observées alors qu'elles se cristallisent pour reconfigurer les pratiques linguistiques et sociales communes mais plurielles de la diaspora tibétaine dans ses contextes d'inscription variés. Pour en savoir plus sur les membres du projet DIASCO-TIB, veuillez consulter la page Équipe de recherche. Lien permanent vers le résumé du projet sur le site de l'ANR : <https://anr.fr/Project-ANR-23-CE41-0017>.



Ada Lipman

Chargée de cours à l'Inalco, spécialiste du cinéma indien

Article Nouveaux Regards

La représentation de l'empereur moghol Akbar dans le cinéma hindi comme **reflet des enjeux sociétaux indiens.**

Par Ada Lipman

L'Inde, dans sa forme actuelle, est un état relativement jeune – il ne fut créé qu'en 1947, mettant ainsi fin au Raj britannique (Empire des Indes). Avant que les Britanniques ne réussissent à mettre sous leur influence une grande partie de l'Asie du Sud, plusieurs autres royaumes et empires existèrent dans cette région – certains de moindre taille, d'autres recouvrant un vaste territoire, comparable, sur certains points, à l'Inde d'aujourd'hui. Parmi les empires particulièrement vastes et importants, il y avait l'Empire moghol (1526-1857).

Cet empire, gouverné par une dynastie timouride [1], venue sur le sous-continent indien des terrains de l'Ouzbékistan actuel, et de confession musulmane, s'étendait au moment de sa plus grande expansion sur ce qui constitue aujourd'hui une partie de l'Afghanistan (à l'ouest), le Cachemire (au nord), le Bangladesh (à l'est) et une partie du Deccan (au sud). L'Empire moghol est particulièrement connu grâce à son important héritage architectural. Plusieurs monuments constituent aujourd'hui des lieux de tourisme incontournables, par exemple : le Taj Mahal à Agra, les Forts Rouges (à Agra et à

Delhi), la ville/ancienne capitale de Fatehpur Sikri ou encore le mausolée de l'empereur Humayun à Delhi.

La dynastie moghole laissa également son empreinte dans l'imaginaire collectif des habitants du sous-continent indien et les souverains de cette dynastie devinrent des héros des récits fictionnels, surtout à partir du début du XXe siècle.

La première moitié du XXe siècle fut marquée par de nombreux événements importants : les débuts du cinéma indien [2] ; le mouvement anticolonial ; le projet de créer, une fois libérée du joug colonial, deux États séparés – l'Inde et le Pakistan ; enfin, l'indépendance et la création de ces deux pays en 1947.

Cette période mouvementée donna naissance à l'essor de nombreux films historiques dont plusieurs (notamment ceux produits à Bombay [3] et étant, après l'arrivée du son au cinéma, en langue hindie) racontèrent des



histoires ancrées dans le passé moghol. Les films historiques, quelle que soit la période représentée, avaient une visée patriotique : en montrant les régimes du passé dans des décors somptueux, accompagnés de la mise en scène de la puissance militaire et économique, les réalisateurs souhaitaient représenter le passé glorieux de l'Inde et ainsi encourager le sentiment national chez les spectateurs – leur donner l'espoir qu'une fois libérés de la colonisation britannique, ils pourraient construire à nouveau un pays prospère et riche, comme ce fut le cas autrefois.

Les films focalisés sur les dynasties musulmanes ayant régné sur le sous-continent [4] avaient un deuxième objectif : mettre en valeur les relations amicales entre hindous et musulmans afin d'apaiser les tensions et convaincre les Indiens de différentes religions qu'ils pourraient cohabiter dans un pays devenu indépendant paisiblement, car cette paix et cette amitié interreligieuses avaient été déjà possibles avant la colonisation [5].

La question de créer un pays séparé pour les musulmans, le Pakistan, gagna d'ampleur dans les années 1930, ce qui poussa certains réalisateurs (ceux étant contre la Partition) à inclure l'appel à l'amitié intercommunautaire dans leurs films. Sur l'échelle humaine, la Partition, marquée par le déplacement des populations, de nombreux actes de violence et des centaines de milliers de morts, fut un échec.

Le cinéma indien, notamment de langue hindie de Bombay, l'industrie cinématographique la plus importante du pays, continua donc à produire des films historiques mettant en avant ces liens d'amitié entre les hindous et les musulmans dans les premières années post indépendance, dans l'espoir, semble-t-il, d'apaiser le traumatisme de la Partition.

Que ce soit avant ou après 1947, un empereur moghol en particulier se révèle comme le favori des cinéastes – Jalaluddin Muhammad Akbar. L'empereur Akbar naquit en 1542 à la cour du Rana Virisal, un roi rajpoute, à Amarkot. Son père, l'empereur Humayun, perdit le trône de Delhi en 1540, au profit de Sher Shah de la dynastie afghane Sur, et dut se réfugier en Iran. Durant leurs années d'errance, une de ses

épouses – Hamida Bano Begum – trouva refuge à la cour d'Amarkot où elle mit au monde Akbar.

Akbar fut le troisième (après son père Humayun et son grand-père Babur, fondateur de la dynastie) empereur de la dynastie moghole, mais il en est parfois considéré comme le réel fondateur, ses prédécesseurs n'ayant conquis qu'un territoire relativement petit, sans compter que Humayun perdit les terres de son père pendant plusieurs années avant de reconquérir le trône de Delhi.

La figure d'Akbar se prêtait bien aux objectifs des films historiques hindis de cette période : il symbolisait à la fois la gloire des anciens régimes de l'Inde et la cohabitation paisible de ses communautés. Même si Akbar hérita d'un État relativement petit et faible au moment de la mort prématurée de son père, il réussit à l'agrandir et à le renforcer de manière importante.

Durant son règne (1556-1605, année de sa mort), les Moghols établirent un empire riche, puissant et caractérisé par une pluralité ethnique, religieuse et culturelle. Étant eux-mêmes musulmans, ils s'allièrent et inclurent dans leur appareil d'État de nombreux rois locaux, majoritairement des Rajpoutes (hindous).

Une des raisons pour lesquelles Akbar est aujourd'hui particulièrement connu est l'expansion territoriale de l'empire sous son règne, assurée, certes, en partie par des conquêtes, mais aussi par des alliances. Ces alliances (entre l'Empire moghol et les royaumes rajpoutes) furent souvent scellées par le mariage de l'empereur (et plus tard de ses fils et petits-fils) avec les filles ou sœurs des rois alliés.

Le premier de ces mariages eut lieu en 1562 avec la fille du Raja Bharmal d'Amber, qui, en 1569, mit au monde le premier fils d'Akbar (ayant survécu à la petite enfance), le prince Salim [6]. Par la suite, aux parents (mâles) de la princesse d'Amber, ainsi qu'à d'autres rois et princes des clans alliés aux Moghols, furent donnés des postes importants au sein de l'administration et de l'armée de l'empire. Les alliances entre les Moghols et les Rajpoutes, ainsi que la fameuse tolérance religieuse caractérisant le règne d'Akbar se prêtaient donc au message anticolonial et unificateur des cinéastes des années 1930-1960, et furent également mises en avant dans le discours des politiciens et des historiens.

En effet, à partir des années 1930, Jawaharlal Nehru [7], commença à évoquer Akbar dans



ses écrits, et cela de manière très élogieuse. Dans son ouvrage *Glimpses of World History*, Nehru compare Akbar à un autre grand empereur indien, Ashoka, et écrit : « Il est étrange qu'un empereur bouddhiste [Ashoka] de l'Inde du troisième siècle avant Jésus Christ, et un empereur musulman [Akbar] de l'Inde du seizième siècle après Jésus Christ, pussent parler de la même manière et presque de la même voix.

On ne peut que se demander si ce n'était peut-être pas la voix de l'Inde elle-même qui parlait via ses deux grands fils » [8]. Il insiste également sur le fait que les Moghols étaient vus par la population du sous-continent indien comme des étrangers et que ce ne fut qu'à partir du règne d'Akbar que la dynastie moghole devint indienne. Comme mentionné précédemment, les années 1930 virent la demande montante de diviser le pays en deux à l'indépendance – projet auquel Nehru était défavorable.

Sa vision de l'Inde et de l'identité indienne reposait sur un nationalisme inclusif (sans distinction de religion, langue, culture régionale, etc.) défini par le slogan de 'l'unité dans la diversité'. Mobiliser la figure d'Akbar en tant que grand souverain indien était donc pour Nehru un moyen de contrer aussi bien les propos séparatistes de certains musulmans que ceux discriminatoires des fondamentalistes hindous.

Sous la plume de Nehru, Akbar se révéla comme la preuve que l'on pouvait être à la fois Indien et musulman et, de plus, accomplir de grands exploits. Il était présenté non seulement comme un idéal de dirigeant politique (« il travailla durement pour le bien-être du peuple indien » [9]), mais aussi comme le père du peuple indien (« il pourrait être considéré comme le père du nationalisme indien » [10]).

D'ailleurs, la vision du protonationalisme d'Akbar présentée par Nehru comme mettant « l'idéal de la nationalité commune indienne au-dessus des réclamations de la religion séparatiste » [11] fut assez similaire à celle que lui-même et son parti politique promouvaient. L'image d'Akbar, promue par le discours politique de Nehru et de son parti, fut reprise après l'indépendance par le discours historique indien : l'historien Ashirbadi Lal Srivastava [12], dans sa biographie d'Akbar, qualifia cet empereur de « notre roi national » [13].

Comme mentionné plus haut, Akbar, figure historique mise en avant par les politiciens et les historiens, est également le héros de nombreuses œuvres de fiction. Ici, je n'en analyserai que quelques-unes pour répondre à

la question de savoir comment les propos cités ci-dessus se reflètent-ils dans le discours artistique ?

Il semble que Akbar fut construit comme un héros national tout d'abord dans le cinéma. Dans le film *Humayun* (réal. Mehboob Khan, 1945), consacré principalement au père d'Akbar et sorti deux ans avant l'indépendance, le réalisateur insiste sur les liens entre les Moghols et les Rajpoutes, en imaginant l'amitié et l'entraide entre les empereurs moghols Babur et Humayun et la princesse rajpoute d'Amarkot. Les Moghols (principalement Babur) y sont présentés comme un peuple à la recherche d'un nouveau foyer, venu en Inde non pas pour piller le pays, mais pour en faire leur patrie, et qui tiennent à garantir à tous leurs nouveaux sujets la liberté religieuse, culturelle, linguistique et de propriété.

Alors que Babur est montré comme le fondateur de la dynastie et le premier à se lier d'amitié aux peuples indiens, c'est Akbar – né à la cour de sa tante « adoptive » la princesse d'Amarkot – qui se révèle comme le premier à avoir cette double identité moghole (et, par extension, musulmane) et indienne.

Le film se termine par un plan d'Akbar enfant qui aide la princesse d'Amarkot à hisser le drapeau rajpoute sur les remparts de son fort et il est accompagné du discours du narrateur en voix-off qui annonce qu'Akbar continua, à chaque mesure qu'il prit, à renforcer l'amitié hindoue-musulmane.

Le message du film, appelant les hindous et les musulmans à s'allier contre un ennemi commun (qui, dans l'esprit des spectateurs en 1945, devait faire penser aux colonisateurs britanniques) et à créer ensemble un pays plurireligieux et multiculturel, soulignait parfaitement les enjeux majeurs de l'époque de sa création.

Après l'indépendance (et la Partition), quand la République indienne devint sous la gouvernance de Jawaharlal Nehru un pays 'uni dans sa diversité', l'importance symbolique d'Akbar ne diminua pas – bien au contraire. Les films post indépendance continuèrent à reprendre les idées mises à l'écrit par Nehru et proposées dans les films plus anciens (comme *Humayun*) dans le but à la fois d'offrir un idéal de leadership pour les nouveaux dirigeants et,



toujours, d'affirmer que la coexistence paisible entre les diverses communautés était possible (idéal d'autant plus important à maintenir après les violences de la Partition).

Ainsi, en 1960, dans le film *Mughal-e-Azam* (Le Grand Moghol, réal. K. Asif) [14], Akbar est présenté par le narrateur (on retrouve le même procédé que dans *Humayun*) comme un de ces hommes qui ne vinrent pas en Inde pour le pillage, mais qui l'aimèrent réellement. Alors que le public entendit des propos similaires, légitimant la dynastie moghole, de la bouche de Babur quinze ans plus tôt dans *Humayun*, cette fois-ci ils sont présentés comme davantage objectifs. Dans *Mughal-e-Azam*, ce n'est pas Akbar lui-même qui déclare son amour pour l'Inde (ou l'Hindoustan, comme le pays est appelé dans le film) et qui souhaite se distinguer d'autres souverains 'étrangers' qui régnèrent sur le sous-continent – c'est un narrateur extradiégétique (en voix-off) qui en informe les spectateurs.

De plus, contrairement au narrateur de *Humayun*, celui de *Mughal-e-Azam* se présente dans son monologue d'ouverture – il est l'Hindoustan, ce qui fait de lui le témoin de toute l'histoire de nombreux régimes et dynasties du sous-continent et rend ses paroles d'autant plus vraies pour les spectateurs.

Cela dit, même si Akbar, le Grand Moghol éponyme du film de K. Asif, est présenté d'emblée comme une figure historique majeure et un personnage positif, il deviendra par la suite aussi l'antagoniste du film en s'opposant à l'union de son fils, le prince Salim, avec une servante à la cour appelée Anarkali. Il faut noter ici que le film est basé sur une histoire légendaire de la romance interdite du prince Salim avec la belle Anarkali [15] mentionnée pour la première fois au début du XVII^e siècle par le voyageur anglais William Finch qui visita la ville de Lahore [16] où un mausolée dédié à une femme surnommée Anarkali était en construction à cette époque-là.

La légende raconte qu'Anarkali, une simple servante, fut punie pour son amour défiant la hiérarchie sociale par Akbar qui ordonna de l'emmurer vivante. Cette version, racontée par Finch, s'inscrivait dans la tendance occidentale de présenter les souverains indiens comme corrompus, ce qui servit par la suite à justifier la colonisation comme la libération du peuple indien du joug des despotes.

Même si l'idée qu'Akbar, le souverain bienveillant et tolérant, pût emmurer vivante une jeune

femme innocente posait problème à certains Indiens à partir du XX^e siècle, elle fut reprise par des œuvres de fiction telles que la pièce de théâtre *Anarkali* du dramaturge Syed Imtiaz Ali Taj (publiée pour la première fois en 1922) et ses adaptations cinématographiques successives.

Mais les cinéastes se rendirent compte au fil des années qu'il leur était difficile de présenter Akbar comme un bon souverain tout en respectant la fin canonique de la légende. En 1953, Nandlal Jaswantlal proposa son *Anarkali* où Akbar décide de commuer la peine de mort au dernier moment, mais avant que le prince Salim, chargé de transmettre le nouvel ordre de son père, n'arrive sur le lieu d'exécution, Anarkali est déjà morte emmurée. K. Asif fut le premier à changer drastiquement la fin de cette histoire si bien connue dans *Mughal-e-Azam*. Dans sa version, Akbar, se rappelant que l'empereur est le garant de la justice, suite à la rencontre avec la mère d'Anarkali, décide de libérer l'héroïne en cachette.

Il déclare à la jeune femme qu'il n'est pas « l'ennemi de l'amour, mais l'esclave des principes » et que pour le bien de l'empire Salim doit rester convaincu que sa bien-aimée n'est plus de ce monde. Anarkali quitte le pays par un passage souterrain menant au-delà de ses frontières pour assurer la stabilité de l'empire. En effet, comme l'explique Akbar, si un prince venait à se marier avec une servante, les ennemis de l'Hindoustan pourraient l'envahir en arguant que le règne des Moghols n'est plus légitime de par cette mésalliance.

Ainsi, même si le comportement d'Akbar dans le film reste d'une certaine façon ambigu et le spectateur ne peut jamais être sûr à quel point le souci principal de l'empereur est le bien-être de son peuple ou bien dans quelle mesure il méprise lui-même cette union à cause d'un biais de classe, la réputation du Grand Moghol est finalement sauvée – il est présenté comme celui qui se sacrifia pour préserver la stabilité de son pays même si cela signifiait que la postérité allait le considérer comme un tyran.

De cette manière, Asif réussit dans son film à répondre aux attentes du public, familier avec la légende d'Anarkali, et à s'inscrire dans le projet de nation-building proposé par Nehru et son parti, qui présentait l'époque d'Akbar comme un âge



d'or de tolérance et de paix auquel la nouvelle Inde indépendante devrait aspirer.

Il est important de noter qu'en comparaison avec Humayun, Mughal-e-Azam paraît moins didactique en ce qui concerne les enjeux communautaires. Asif ne prêche pas l'amitié et l'inclusion de différentes religions et ethnies au sein d'un même pays, mais les montre comme un élément déjà acquis.

En effet, plusieurs personnages secondaires importants sont des hindous hautement placés à la cour moghole : la reine Jodha, l'épouse rajpoute d'Akbar et la mère du prince Salim ; le Raja Man Singh, le général en chef de l'armée moghole et membre du clan de Jodha ; enfin Durjan Singh, le fils de Man Singh et le meilleur ami de Salim qui l'aide sans relâche à surmonter les obstacles pour être avec Anarkali. La culture syncrétique est également présentée comme naturelle à la cour d'Akbar.

Le film commence avec le pèlerinage d'Akbar et de Jodha à l'ermitage d'un mystique soufi (musulman) pour demander sa médiation auprès de Dieu, car le couple n'a toujours pas d'enfant/héritier. Plus tard, Akbar participe aux rites liés à la fête du dieu hindou Krishna que sa reine organise dans ses appartements – la participation active d'Akbar et la fluidité de ses gestes indiquent qu'il est familier avec les rituels hindous et que la culture de son épouse est déjà devenue la sienne.

L'empereur organise également dans le palais des célébrations à grande échelle aussi bien pour la fête de Krishna que pour Nawroz – fête d'origine zoroastrienne (Nouvel An persan), mais adoptée par la suite par certaines communautés musulmanes.

Dans le contexte post-Partition, Asif semble vouloir insister sur le syncrétisme de la culture indienne, assimilée ici à la culture de la cour moghole, au lieu de mettre en avant les différences qui seraient à surmonter. Ainsi, même si Akbar est marié à Jodha, une femme hindoue, on ne parle aucunement d'éventuelles difficultés ou de l'étrangeté potentielle d'un mariage interreligieux.

Le conflit principal du film vient du fait que le prince Salim souhaite se marier avec une servante – une femme qui est beaucoup plus bas que lui dans la hiérarchie sociale. La différence de statut social (même au sein de la même communauté, Salim et Anarkali étant tous les deux musulmans) se révèle ainsi

comme davantage problématique que celle de religion (Akbar et Jodha sont de croyances religieuses différentes, mais issus l'un comme l'autre de familles royales).

Le film semble dire au public indien qu'il doit d'abord résoudre les tensions liées à la religion avant de lutter pour une société plus égalitaire en ce qui concerne les classes sociales. Selon le chercheur Swarnavel Eswaran, Akbar représente ici la vision du Mahatma Gandhi, qui combattait pour l'union paisible entre les communautés religieuses, mais ne s'attaquait pas au système des castes au sein de l'hindouisme. Salim, selon Eswaran, symboliserait Jawaharlal Nehru et son projet davantage socialiste et égalitaire [17]. La fin du film qui montre Akbar libérant en cachette Anarkali suggère que la société n'est pas encore prête pour une plus grande égalité sociale et que, même si ceux au pouvoir se rendent compte de son importance, un changement générationnel doit s'opérer avant que des politiques plus égalitaires ne puissent être implémentées.

En même temps, le film semble envoyer un message aux dirigeants politiques : il faut qu'ils dispensent toujours la justice, surtout la justice morale, même s'ils doivent le faire secrètement quand elle défie les lois trop rigides (et parfois injustes) qui régissent le pays.

Le film hindi le plus récent mettant en scène la figure d'Akbar est Jodhaa Akbar (réal. Ashutosh Gowariker, 2008) qui, comme le titre l'indique, s'intéresse au couple impérial : l'empereur moghol Akbar et son épouse rajpoute Jodha, la princesse d'Amber.

Le film, sorti en 2008, fut créé dans un contexte sociopolitique très différent de celui du milieu du XXe siècle. Depuis les années 1970, le Congress Party dirigé par la famille Nehru-Gandhi était en chute libre, même s'il remporta quelques élections, quand les partis jusque-là d'opposition, notamment ceux liés à la droite nationaliste hindoue [18], gagnaient en puissance.

Le tournant nationaliste hindou marqua les années 1990 et, comme le rappelle la chercheuse spécialiste de cinéma hindi Rachel Dwyer, ce changement politique se reflète particulièrement dans le cinéma hindi de cette période. Selon Dwyer, « il serait surprenant si, à partir des années 1990, les films hindis, produits



et consommés par les nouvelles classes moyennes, ne manifestaient pas d'idéologie de l'Hindutva [19], tout comme les idéologies nationaliste et nehruvienne dominaient les films plus anciens. » [20]

Si les années 1990 se révèlent comme une décennie où aucun film focalisé sur Akbar ne fut créé, cela s'explique peut-être par le fait que dans la nouvelle ambiance de l'Hindutva régnante en Inde, les cinéastes ne savaient pas quoi faire avec cet empereur musulman (Dwyer rappelle que les musulmans sont la cible majeure, l'ennemi choisi par l'Hindutva [21]) qui était largement considéré comme non-conforme à l'image du musulman qui émerge dans le cinéma de cette époque – terroriste et fanatique religieux (ou agent du Pakistan).

De plus, les années 1990 et le début du XXI^e siècle sont marqués par de nombreux cas de violence intercommunautaire extrême [22]. Dans ce contexte, Ashutosh Gowariker créa un film qui, d'un côté, semble viser à promouvoir la vision séculière et syncrétiste de Nehru, traditionnellement symbolisée par la figure d'Akbar, mais qui, de l'autre côté, n'échappe pas au discours pro-hindou (voire pro-Hindutva) omniprésent.

Jodhaa Akbar, que l'on peut voir comme un préquel spirituel de Mughal-e-Azam (son histoire s'arrêtant peu de temps avant que celle du film d'Asif ne commence), se focalise sur les premières années du règne d'Akbar et son mariage (et l'histoire d'amour naissant) avec Jodha [23].

Contrairement à Mughal-e-Azam, Jodhaa Akbar présente les différences religieuses comme une difficulté majeure que les protagonistes doivent surmonter pour être ensemble. Leur mariage, proposé par le père de Jodha à Akbar dans le but de s'assurer la protection du puissant empereur, est tout d'abord une alliance politique qui déplaît à la princesse.

En apprenant la décision de son père, elle demande ouvertement comment pourrait-elle laisser un homme marquer sa raie avec du vermillon, si cet homme ignore la signification de ce geste [24]. Quand, pendant la nuit de noces, Akbar remarque la froideur de sa nouvelle épouse, il l'informe que dans l'islam, une femme peut divorcer de son mari, ce à quoi Jodha lui répond que dans l'hindouisme un mariage dure sept vies.

Grâce à ces répliques, le réalisateur établit rapidement l'enjeu au cœur du film et laisse comprendre au public que tant qu'ils ne seront pas en harmonie au niveau religieux et culturel, Jodha et Akbar ne pourront pas réellement tomber amoureux et être heureux.

Par la suite, ce sera à Akbar d'aller vers Jodha et d'adopter progressivement ses mœurs. Il accepte les conditions posées par Jodha avant le mariage (elle ne se convertira pas à l'islam et pourra construire un petit temple dédié à Krishna au sein du palais impérial moghol) et participe volontiers aux prières conduites par son épouse.

D'ailleurs, quand Akbar vient pour la première fois dans les appartements de Jodha pour écouter la prière qu'elle est en train de psalmodier et se joint à elle, on remarque la différence dans son attitude par rapport à celle de son homologue dans Mughal-e-Azam. Alors qu'Akbar de Mughal-e-Azam (plus âgé et expérimenté) savait exactement comment se comporter pendant les prières dédiées à Krishna, celui de Jodhaa Akbar semble perdu et c'est à son épouse de lui indiquer, étape par étape, ce qu'il doit faire. Les politiques dites 'de tolérance' d'Akbar (comme l'abolition d'une taxe discriminante pour les hindous) sont également montrées comme incitées par son épouse. En effet, le film présente Akbar comme 's'hindouisant' petit à petit sous l'influence de son épouse, ce qui lui permet de conquérir finalement son cœur.

Cette vision diffère de ce que l'on connaît des sources historiques et livres d'histoire qui décrivent Akbar comme un homme à la recherche d'une certaine vérité spirituelle, guidé, certes, par des représentants de diverses croyances (non seulement des hindous) qu'il invita à participer aux débats organisés à sa cour, mais autonome et mûr dans ses réflexions.

Montrer l'intérêt qu'il porte à l'hindouisme comme le résultat de sa passion pour une femme semble enlever une part d'agentivité et trop simplifier le caractère complexe du personnage. Akbar devient, à la fin du film, le bon monarque aimé par son peuple, mais le chemin qu'il fit pour y arriver fait comprendre aux spectateurs qu'il ne peut être accepté par son épouse et son peuple que s'il délaisse progressivement l'islam pour se tourner vers l'hindouisme – la religion de la majorité.

De plus en plus 'hindouisé' dans ses pratiques, Akbar est présenté comme 'le bon musulman' et opposé à certains membres de sa cour,

'mauvais' musulmans (davantage orthodoxes), qui visent à nuire à l'harmonie religieuse qu'il cherche et qui désapprouvent son mariage avec une femme hindoue [25].

Cette vision manichéenne n'est pourtant pas récente – dans les œuvres dédiées à Akbar on la trouve déjà (au moins) à partir des années 1970 dans les bandes dessinées.

En effet, des séries de BD publiées par deux maisons d'édition – Amar Chitra Katha et Diamond Comics – et focalisées sur les aventures d'Akbar et de son ministre et ami hindou Birbal, mettaient en avant la même dichotomie. Akbar, préférant Birbal à tous ses autres courtisans et ayant régulièrement besoin d'être éduqué dans la bonne conduite par son ami hindou, y était montré comme un personnage non pas sans défaut, mais positif.

Les autres personnages musulmans de ces BD (les épouses vaniteuses de l'empereur, les courtisans jaloux complotant pour tuer Birbal ou d'autres simplement sots et moqués par le ministre hindou) étaient généralement présentés comme les antagonistes et perdaient toujours face à Birbal.

Inspirées du folklore oral plus ancien, ces histoires réémergent et gagnent en popularité sous forme de BD dans les années 1970-1980, un des premiers moments majeurs du désenchantement de la population indienne face au modèle proposé par le Congress Party et des victoires de la droite nationaliste hindoue.

L'analyse de la représentation de la figure de l'empereur Akbar dans la fiction indienne, notamment dans le cinéma hindi (une des industries les plus importantes du pays), montre les liens étroits entre le discours artistique et le contexte sociopolitique dans lequel les œuvres sont créées.

Symbole du passé glorieux, d'une culture syncrétique où chaque religion est égale ou, plus tard, toujours illustre, mais cette fois-ci ayant besoin d'une 'hindouisation' progressive, l'Akbar fictionnel reflète les changements qui s'opèrent dans la société et la politique indienne depuis, au moins, les années 1940. Même s'il doit être adapté au contexte changeant (de plus en plus pro-Hindutva), Akbar reste toujours un héros national dans les œuvres de fiction [26].

La montée en puissance du Bharatiya Janata Party (parti se revendiquant de l'Hindutva) depuis 2014 donna lieu à de nombreux films politiquement engagés qui promeuvent la nouvelle vision de l'identité indienne (assimilée à l'identité hindoue). Si les films comme *Tanhaji: The Unsung Warrior* (réal. Om Raut, 2020) et *Chhaava* (réal. Laxman Utekar, 2025) mettent en scène les combats des rois hindous (Marathes dans les deux films) contre l'Empire moghol, ils choisissent comme le méchant l'empereur Aurangzeb (r. 1658-1707) qui, dans l'imaginaire collectif des Indiens, était toujours opposé à Akbar et décrié comme intolérant et responsable du déclin des idéaux de son prédécesseur.

La figure d'Akbar, construite comme le héros national par des écrits des historiens, les discours des politiciens et les récits fictionnels, semble encore tenir bon, au moins dans la fiction, face au dénigrement des souverains indo-musulmans des siècles passés.

[1] Puisant son héritage d'un côté de Gengis Khan, de l'autre – de Tamerlan.

[2] Le premier long métrage indien, *Raja Harishchandra* (réal. Dhundiraj Govind Phalke), sorti en 1913.

[3] Aujourd'hui : Mumbai.

[4] Que les chercheurs Ira Bhaskar et Richard

[5] Allen nomment les 'Muslim Historicals'. Ira Bhaskar et Richard Allen, *Islamicate Cultures of Bombay Cinema* (New Delhi : Tulika Books, 2009), 5-7. Rachel Dwyer et Divya Patel, *Cinema India: the visual culture of Hindi film* (New Brunswick : Rutgers University Press, 2002), 140-143.

[6] Futur empereur Jahangir (r. 1605-1627).

[7] Leader du Parti du Congrès (Indian National Congress) et le premier Premier ministre de la République Indienne après l'indépendance.

[8] Jawaharlal Nehru, *Glimpses of World History, Being Further Letters to His Daughter, Written in Prison, and Containing a Rambling Account of History for Young People* (Bombay : Asia Publishing House, 1962), 316.

[9] Ibid., 317

[10] Loc. cit.

[11] Loc. cit.

[12] Un des premiers biographes indiens d'Akbar dont l'ouvrage resta pendant longtemps la référence en la matière.

[13] Ashirbadi Lal Srivastava, *Akbar the Great. Volume I: Political History, 1542-1605 A.D.*, vol. I (Agra ; Delhi ; Jaipur : Shiva Lal Agarwala, 1962), 530.

[14] Le réalisateur eut l'idée de faire ce film déjà dans les années 1940, mais, notamment à cause du départ de son premier producteur au Pakistan après la Partition, la production fut retardée.

[15] Son identité – une servante ou courtisane impériale, une des épouses de Salim ou encore de son père – reste une



énigme et l'histoire de son amour pour le prince moghol est purement une légende.

[16] Aujourd'hui au Pakistan.

Swarnavel Eswaran, « Humayun and Mughal-E-Azam: History and the Contemporary », in *Historicizing Myths in Contemporary India*, éd. [17] Swapna Gopinath et Rutuja Deshmukh (New York : Routledge, 2023), 41-63, <https://doi.org/10.4324/9781003363149-3>.

[18] Par exemple le Bharatiya Janata Parti (le Parti du Peuple Indien) actuellement au pouvoir (depuis 2014).

[19] Idéologie de la droite nationaliste hindoue promouvant l'idée que l'identité indienne devrait être construite sur les valeurs hindoues.

[20] Rachel Dwyer, « The saffron Screen? Hindu Nationalism and the Hindi Film », dans *Religion, media, and the public sphere*, éd. Birgit Meyer et Annelies Moors (Bloomington : Indiana University Press, 2006), 274.

[21] Ibid., 276.

[22] Émeutes à Bombay en 1992/1993 et celles du Gujarat 2002 où périrent beaucoup de musulmans, les attaques terroristes à Mumbai en 2008 menées par un groupe jihadiste.

[23] Les historiens sont généralement d'accord que cette princesse ne pouvait pas s'appeler 'Jodha', qui serait un surnom donné à une princesse de Jodhpur et non pas d'Amber, mais c'est ce nom qui se fit connaître d'abord grâce au folklore oral nord-indien et, plus tard, dans le cinéma.

[24] Les femmes mariées hindoues appliquent du vermillon dans leurs raies en signe de mariage.

[25] Shahnaz Khan, « recovering the past in "Jodhaa Akbar": masculinities, femininities and cultural politics in Bombay cinema », *Feminist Review*, no 99 (2011) : 131-146, <https://www.jstor.org/stable/41288880>.

[26] Cela n'est pas le cas du discours politique : ces dernières années les Moghols, y compris Akbar, sont dénoncés comme des colonisateurs et l'on voit de plus en plus de tentatives de réécrire l'Histoire, notamment via les manuels scolaires.

Ada Lipman

Ada Lipman a obtenu son doctorat en Arts à l'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), à Paris, en 2025. De formation indianiste, elle s'intéresse dans sa recherche aux arts indiens, notamment au cinéma et à la bande dessinée en hindi, à la représentation de l'Histoire de l'Inde dans la fiction et aux liens et influences mutuelles entre les cultures indienne et occidentale. Elle est également chargée de cours à l'INALCO où elle enseigne les cinémas d'Asie du Sud et la bande dessinée indienne.



**FONDATION
FRANCE-ASIE**

Fonds de préfiguration

La Fondation France-Asie est une Fondation indépendante
consacrée aux relations entre la France et les pays d'Asie.

Créée en 2023, la Fondation France-Asie promeut les échanges entre les sociétés civiles française et asiatiques. Elle encourage le dialogue et le développement de nouveaux partenariats entre la France et les pays d'Asie, au service de valeurs partagées d'amitié entre les peuples, d'humanisme, de co-développement et de paix.

Président

Nicolas Macquin

Directeur Général

Thomas Mulhaupt

Directeur de la Publication

Jean-Raphaël Peytregnet

Édition

Agathe Gravière

15 rue de la Bûcherie
75005 Paris
France

www.fondationfranceasie.org

Devenir contributeur, contacter :

jean-raphael.peytregnet@fondationfranceasie.org

La présente publication exprime les points de vue et opinions des auteurs individuels. En notre qualité de plateforme dédiée au partage d'informations et d'idées, notre objectif est de mettre en avant une pluralité de perspectives. Ainsi, il convient de ne pas interpréter les opinions exprimées ici comme étant celles de la Fondation France-Asie ou de ses affiliés.

ISSN 3077-0556

