
Max-Jean Zins

Rites publics et deuil patriotique en Inde : les funérailles de la guerre indo- pakistanaise de 1999

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Max-Jean Zins, « Rites publics et deuil patriotique en Inde : les funérailles de la guerre indo-pakistanaise de 1999 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 131-132 | juillet - décembre 2005, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/3258> ; DOI : 10.4000/assr.3258

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://assr.revues.org/3258>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Max-Jean Zins

Rites publics et deuil patriotique en Inde : les funérailles de la guerre indo-pakistanaï de 1999

Pagination de l'édition papier : p. 63-86

- 1 Entre avril et août 1999, l'Inde et le Pakistan s'affrontent militairement dans les hauteurs himalayennes du Cachemire. Les combats, qui se déroulent dans le secteur frontalier de Kargil, ne sont précédés d'aucune déclaration de guerre. Ils mobilisent cependant des régiments entiers, impliquent l'artillerie lourde, donnent lieu à des combats aériens et font même planer, un temps, la menace de frappes nucléaires. Qualifiée de « quasi guerre » par le Premier ministre indien et d'« opération *Vijay* (Victoire) » par l'état-major indien, la « guerre de Kargil » constitue bel et bien une guerre au sens commun du terme, lourde des morts que toute confrontation humaine de ce type provoque. Ce sont ces morts, les morts de Kargil, qui nous intéressent ici : pour la première fois dans l'histoire de l'Inde indépendante, une partie notable d'entre eux fait l'objet d'un rapatriement officiel, public et systématique. Combien sont-ils ? Il est impossible de le dire avec exactitude compte tenu des informations éparées que l'on peut recueillir. Officiellement, le bilan de la guerre de Kargil, du côté indien, est de 474 morts ¹. D'après le site *web* de l'armée indienne qui lui est consacré, 259 cadavres sont ramassés sur le champ de bataille, 5 sont rendus au Pakistan, 47 semblent avoir été traités sans délai sur le terrain, 197 ont eu droit à des obsèques militaires et religieuses ². Il est question ici de ces 197 corps, dont la plupart sont vraisemblablement rapatriés dans leurs familles. La faible importance intrinsèque de ces chiffres pourrait donner à penser que l'étude des obsèques publiques organisée à l'occasion de la guerre de Kargil offre un intérêt mineur. Il n'en est rien. Au contraire, le décalage entre la faiblesse de ces chiffres et l'immense retentissement national des funérailles de Kargil est significatif de l'importance que peut revêtir l'organisation d'un deuil public.
- 2 En effet, durant quatre mois environ, la plus grande démocratie parlementaire du monde, dirigée à l'époque par des hommes se revendiquant du nationalisme hindou, organise, à l'échelle d'un pays grand comme un sous-continent, un véritable ballet funéraire quotidien fait de corps enlevés de la montagne pour être remis à leurs familles, à l'issue d'un long voyage dûment jalonné de poses cérémonielles. Il est donné à voir jour après jour à des dizaines de millions de téléspectateurs et de lecteurs de journaux ou de revues riches en photographies retraçant les étapes les plus solennelles de ce rapatriement. Cette étude est consacrée à l'analyse de ce vaste deuil public et à ses rituels.

Le contexte kargilien

- 3 Comme le souligne D. Cannadine dans son analyse des protocoles publics de la monarchie britannique ³, le contexte dans lequel naissent les rituels joue un rôle primordial dans la façon dont ils prennent forme. La guerre de Kargil n'échappe pas à la règle. Son « contexte » comporte trois dimensions principales.
- 4 La première est politique. Des élections législatives nationales doivent se tenir à l'automne 1999 en Inde, et chacun, au pouvoir comme dans l'opposition, sait que l'issue de la guerre et la façon dont elle va se dérouler pèseront sur le scrutin. Le gouvernement nationaliste hindou mesure très vite que la représentation publique de la mort guerrière fait vibrer la fibre patriotique et que l'image médiatique des opérations militaires et des morts représente un enjeu politique décisif – la guerre de Kargil constitue le premier cas de guerre télévisée en direct en Inde. Dans ces conditions, la guerre et le rapatriement des corps des hommes tombés sur le champ de bataille vont être l'objet d'une immense mise en scène. Le théâtre des opérations kargilien se transforme en une sorte d'arène funéraire déversant ses corps dans

un nouvel espace politique, celui du « champ des funérailles », qu'on définira comme le lieu d'expression des transactions politiques et sociales s'exerçant autour de la mort guerrière. Quatre acteurs principaux s'y livrent bataille dans les conditions pacifiques et publiques qui sont celles du jeu démocratique indien. Les deux premiers sont politiques et ont les yeux rivés sur les échéances électorales : le pouvoir en place, qui investit ce champ nouveau en y menant une véritable « politique des funérailles », et l'opposition (c'est-à-dire principalement le parti du Congrès) qui cherche à limiter les effets de la politique de son adversaire. Le troisième est militaire : il s'agit de l'armée qui, en grande institution professionnelle de la République indienne, se charge du traitement des corps et des cérémonies du rapatriement. Ces trois acteurs attendent une rétribution, concrète ou symbolique, pour leur participation à la pièce qui se joue ; pour les deux premiers, le résultat des élections automnales sera la récompense ultime ; pour le troisième, les honneurs publics et officiels dispensés serviront son prestige et conforteront sa place dans la nation. Quant au quatrième acteur, il est composé de l'ensemble des morts de Kargil qui, un par un, sont acheminés dans leur famille en une sorte de longue et méthodique chorégraphie nationale héroïco-morbide. Ceux-ci n'attendent évidemment aucune récompense pour le rôle qu'on leur fait jouer : elle leur sera attribuée à titre posthume (médailles, commémorations, compensations financières distribuées à la famille). Ce sont pourtant les acteurs centraux de la représentation, exposés dans leur cercueil à la vue de tous, trimbalés dans des avions, acheminés au quatre coins de l'Inde. Ils se vengeront comme ils pourront de l'instrumentalisation dont ils ont été l'objet : le rituel public inventé pour eux engendrera une représentation de la mort que n'avaient sans doute pas prévue les nationalistes hindous au pouvoir.

- 5 La seconde dimension de la guerre de Kargil est géostratégique. Pour leurs propres raisons, les dirigeants pakistanais, revendiquant la partie indienne du Cachemire, décident, au début de l'hiver 1998, de prendre le contrôle de très hauts sommets situés du côté indien. Ils les fortifient dans le plus grand secret, estimant que l'Inde mettra du temps à les reconquérir, suffisamment pour qu'elle soit obligée de céder devant la pression internationale qu'Islamabad pense devoir lui être favorable. Le Pakistan dément, durant tout le conflit, l'implication directe de son armée, prétendant que ses combattants sont des volontaires cachemiris (*mujahiddins*). Quand l'Inde découvre, à la fonte des neiges, l'ampleur de la manœuvre, elle est totalement prise de court. D'une part, le terrain à reprendre est très difficile. D'autre part, il lui est quasiment impossible d'utiliser son aviation pour pilonner les positions pakistanaises sans franchir la Ligne de Contrôle servant de frontière *de facto* entre le Cachemire indien et Cachemire pakistanais, c'est-à-dire sans pénétrer dans l'espace national de son voisin, ce qui aurait risqué de faire déraper le conflit vers une guerre totale entre deux États dotés de l'arme nucléaire et aurait suscité la condamnation internationale. L'inquiétude monte d'ailleurs d'un cran quand, le 26 mai, l'Inde perd un Mig21 avec son pilote. L'Inde n'a donc pas d'autre choix que de regagner son territoire à l'aide de ses fantassins.
- 6 La nature topographique du terrain, troisième élément du contexte de Kargil, prend alors tout son sens. Les affrontements, marqués au début du conflit par de nombreux corps à corps, se déroulent à une altitude moyenne de 4 000 mètres, dans une zone hérissée de pics, certains culminant à plus de 5 000 mètres. Les soldats combattent et meurent dans une posture favorable à la fabrication d'un imaginaire spécifique, celui d'hommes peinant à gravir, un par un, de vertigineuses parois escarpées, sous la volée des balles d'un ennemi retranché dans ses bunkers. Les communiqués militaires accompagnant les remises de médailles⁴ sont d'ailleurs particulièrement prolixes en descriptions évoquant des hommes tués ou blessés en escaladant, « sous des vents glacés », « le rebord d'une paroi », « un vertical quasi impossible », « une abrupte falaise rocheuse », « une crête étroite et traîtresse », « la face d'une falaise verticale enneigée ». Ce décor grandiose plante la geste kargilienne. Car celle-ci se focalise immédiatement sur le rôle personnel du combattant individuel, derrière lequel se profile derechef l'image d'un homme, à la fois très fragile et très courageux, portant sur ses épaules le sort de sa patrie. Or cette geste relève en partie d'un mythe. Certes, les corps à corps de Kargil ont leur part d'efficacité militaire et le courage des combattants est indéniable, mais la victoire sera remportée surtout grâce au pilonnage intensif des positions retranchées de l'ennemi,

l'artillerie étant située dans des vallées distantes de plusieurs kilomètres du champ de bataille. Un expert militaire indien estime même que « jamais dans l'histoire du combat militaire moderne, on n'avait autant dépendu de la puissance écrasante des canons, des *howitzers*, des mortiers, et des lance-fusées de l'artillerie »⁵. Au demeurant, il serait abusif de dire que l'importance de l'artillerie ait été totalement niée et les canons suédois *Bofors*, dont les photos en action sont publiées par divers hebdomadaires, font l'objet de nombreux éloges⁶. Force est cependant de constater que l'Inde de Kargil célèbre beaucoup plus l'engagement personnel et individuel du soldat s'accrochant sur la paroi que l'acte plus anonyme des serveurs d'une batterie de canons. L'imaginaire kargilien participe donc d'une réécriture à chaud de l'histoire. Cette exaltation du geste personnel et individuel du combattant, affrontant la mort dans une nature hostile qu'il lui faut aussi dominer, constitue le moule idéologique de la guerre de Kargil. Le gouvernement y coule sa « politique des funérailles » et deux paradigmes majeurs s'y forgent, ceux du héros et du martyr.

La sémantique du héros et du martyr

- 7 La guerre de Kargil ne constitue évidemment pas le premier conflit armé de l'Inde indépendante. Celle-ci s'était déjà confrontée au Pakistan en 1947-1949, en 1965 et en 1971, et à la Chine en 1962. À chaque fois, les combats avaient donné lieu à de multiples récits héroïques, célébrant le patriotisme des soldats ou de leurs officiers, dont on peut trouver l'écho dans les livres scolaires ou au cinéma. Kargil n'échappe pas à cette tradition patriotique. En revanche, elle s'écarte des modèles du passé sur deux points qui lui permettront d'organiser ses funérailles : d'une part par l'insistance et le systématisme avec lequel les morts de Kargil sont tous qualifiés de héros et/ou de martyrs par les médias et les responsables politiques, d'autre part par la façon dont coexistent, puis s'amalgament, les appellations de héros et de martyrs. C'est cette sémantique kargilienne de la juxtaposition puis du croisement de deux discours sur le héros et le martyr, véritables « héro-logue » et « martyro-logue », qu'il s'agit d'abord de comprendre.
- 8 D'entrée de jeu, il convient de noter que les termes anglais de « *heroes* » et de « *martyrs* » ou les mots correspondant en hindi de « *vir* » (d'origine sanscrite) et de « *shahid* » (d'origine arabo-persane), tels qu'ils furent maniés à l'occasion de la guerre de Kargil, n'appartiennent pas au lexique des représentations religieuses de l'Inde, qu'elles soient hindoues, musulmanes, ou chrétiennes. En effet, si on s'accorde à penser que la notion de sacrifice est celle que ces trois grands courants religieux partagent pour définir le martyr, quoiqu'en la maniant différemment, il apparaît que le « sacrifice » du « martyr » kargilien n'appartient à aucun de ces répertoires. Le registre hindou conçoit le sacrifice comme un rite, au terme duquel le sacrifiant sert une offrande à la divinité. Or il n'est aucun indice qui puisse permettre d'affirmer que l'Inde ait assimilé le militaire tombé sur le champ de bataille de Kargil à une oblation au sens hindou du terme, ni qu'elle ait conçu le champ de bataille ou la guerre elle-même comme un lieu de sacrifice rituel, ni qu'elle ait porté le gouvernement au rang de sacrifiant rituel. Dans la même veine, il n'est que de rarissimes exemples susceptibles d'indiquer que l'Inde aurait comparé ses combattants tués par l'ennemi avec les héros guerriers des grandes épiques⁷. Le martyr kargilien n'est pas non plus le *shahid* musulman qui s'engage dans la voie de la guerre sainte (*jihad*) en faisant don de sa vie, un geste sacré lui permettant de gagner le paradis. Outre que l'emploi de ce mot fait l'objet de multiples déclinaisons qui sont loin d'être toujours religieuses dans les pays musulmans eux-mêmes⁸, ce n'est pas dans ce sens, quoiqu'il en soit, qu'il est utilisé lors de la guerre de Kargil. L'absence de connotation religieuse que ce terme revêt dans le contexte indien de l'été 1999 lui permet d'être utilisé par tous les dirigeants politiques, quels que soient leur appartenance communautaire et le type de public auquel ils s'adressent. Il est à ce point neutre sur le plan religieux que des pierres tombales érigées à la mémoire des morts de Kargil, que nous avons vues dans la région d'Agra (Uttar Pradesh), font précéder le patronyme hindou du disparu gravé sur la pierre du mot *shahid*⁹. Enfin, le martyr de Kargil ne l'est pas non plus au sens chrétien du terme. Aucun indice n'indique que l'Inde, dont le ministre de la Défense Georges Fernandès de l'époque était chrétien, ait perçu la mort de ses militaires au

travers des notions de péché et de rédemption : du moins n'en trouve-t-on pas trace dans les discours et articles de presse publiés au cours des événements.

9 En vérité, les termes de héros et de martyrs, utilisés à l'occasion de la guerre de Kargil, nous paraissent appartenir au lexique théâtral d'une mise en scène de la mort guerrière instrumentalisée à des fins politiques par les acteurs d'une grande démocratie dont les règles de fonctionnement de base s'apparentent à celles des démocraties occidentales. Dans ce cadre, le paradigme du héros, figure légendaire au courage et aux exploits exceptionnels, relève du registre *dramatique*. C'est un personnage qui appartient, par définition, au règne de l'action (*drama* = action), car les qualités intrinsèques qui lui sont attribuées lui permettent précisément de modifier le cours des choses, de peser sur le devenir de la pièce dans laquelle il est engagé, en l'occurrence la guerre de Kargil. Avec lui rien n'est joué d'avance, puisqu'il peut renverser le cours du destin s'il met sa volonté ou sa détermination au service de ses qualités. Le paradigme du martyr, au contraire, appartient au registre de la *tragédie*. Dès lors qu'il entre en scène, rien ne lui sert de lutter contre son destin, car il lui est tout entier soumis. Quoiqu'il fasse, sa vie est jouée puisqu'il est voué à la mort. Alors que le héros peut s'extirper d'une situation exceptionnellement dangereuse grâce à ses facultés exceptionnelles, le martyr est un sacrifié. Peu importe qu'il accepte ou non son sacrifice, qu'il se sacrifie ou qu'il soit sacrifié, car l'essentiel est qu'il soit, par définition, totalement soumis à la logique implacable de l'exercice auquel il ne peut échapper. C'est, nous semble-t-il, dans le cadre référentiel de ces définitions théâtralisées, et non point religieuses, des notions de héros et de martyr, qu'on peut comprendre les déclinaisons politiques dont ces termes sont l'objet en 1999. Par-delà leur sens différent, ils appartiennent au registre d'une même mise en scène politico-théâtrale : celle de la guerre de Kargil à laquelle se livrent un pouvoir et une opposition ayant tous deux les yeux rivés sur l'impact électoral des opérations militaires et sur leur image dans l'opinion publique.

10 Le gouvernement nationaliste hindou et son parti majoritaire, le *Bharatiya Janata Party* (BJP), sont sans doute les premiers à mesurer l'importance politique du choix des mots. La conquête subreptice des pics de Kargil par les Pakistanais les place, en effet, en situation délicate. Elle prend, par surprise, la capitale indienne qui l'a d'autant moins pressentie qu'un processus de rapprochement avec le Pakistan venait de déboucher sur l'ouverture d'une ligne de cars entre New Delhi et Lahore, empruntée avec force journalistes par le Premier ministre indien le jour de son inauguration. L'Inde n'a pas cru le Pakistan capable de fourbir ses armes derrière les sourires et les poignées de mains officielles et de s'engager dans une aventure militaire au Cachemire. C'est pourtant ce que le pays découvre en avril 1999. Or quoi de plus grave pour un gouvernement indien, qui plus est dirigé par des nationalistes hindous, d'être accusé d'avoir manqué de vigilance vis-à-vis de l'ennemi héréditaire pakistanais ? De fait, dès le mois de mai, de très vives critiques montent dans le pays. On réclame la démission du ministre de la Défense. Les services de renseignement de l'armée sont mis sur le gril. Des militaires accusent, à mots couverts, le gouvernement d'avoir entraîné l'armée dans sa défaillance. Un âpre débat public se développe entre certains généraux d'active. Des documents, venant à l'appui des thèses des uns et des autres, sont publiés dans des hebdomadaires à grande diffusion. Bref, un climat politique dangereux pour le BJP risque de s'installer dans le pays. Certes, le gouvernement réplique que toutes les critiques constituent comme autant de coups de poignard dans le dos des soldats en train de mourir pour la patrie, ce qui, de fait, contraint l'opposition à la retenue. Il n'empêche que le Premier ministre est obligé de batailler ferme pour ne pas mettre sur pied une commission d'enquête parlementaire sur les raisons qui ont pu conduire l'armée à ne pas déceler la manœuvre pakistanaïse.

11 On comprend, dans ces conditions, le soin que les autorités mettent à qualifier les premiers morts de Kargil de « héros », et non point de « martyrs ». Appeler « martyrs » les hommes que, en toute hâte, on dépêche pour aller tenter de déloger les Pakistanais, aurait trop bien correspondu à la réalité de leur mission. Car ces premiers fantassins, qui font partie des régiments cantonnés dans les plaines limitrophes du champ de bataille, sont mal acclimatés aux combats en très haute altitude et relativement mal soutenus logistiquement¹⁰. Ils ont, en vérité, peu de chances de survivre face à leurs ennemis protégés par leurs fortins. Quels que soient leur courage et leurs qualités, ils sont en fait quasiment voués à une mort certaine : ce

sont donc des « martyrs » au sens théâtral du terme ci-dessus explicité. Leur reconnaître ce statut dans le premier acte de la scène sanglante se jouant dans les hauteurs himalayennes aurait *ipso facto* souligné l'imprévoyance du gouvernement, et par conséquent, sa responsabilité politique dans leur mort. Ils seront donc qualifiés de « héros » par le pouvoir qui préfère mettre ainsi l'accent sur leur bravoure et aptitude à retourner la situation sur le terrain. Le Premier ministre, A.B. Vajpayee, est particulièrement attentif à cet aspect des choses. Il y revient avec insistance dans le discours traditionnel du 15 août 1999, à l'occasion du 52^e anniversaire de l'indépendance, en évoquant le début des combats : « Presque tous nos concitoyens ont eu à la télévision un aperçu des sommets impossibles que nos héros ont vaincus et dont ils ont chassé l'ennemi (...). Comment pouvons-nous oublier de tels héros ? »¹¹. L'armée, devant galvaniser ses hommes, entonne le même refrain. Dans ses communiqués, ses fantassins meurent en « héros » et non pas en « martyrs », à l'exemple du premier haut gradé qu'elle perd le 29 mai, le commandant Mariappan Saravanan du 1^{er} Bihar Régiment, proclamé derechef « héros de Battalik »¹². L'opposition, en revanche, rompue elle aussi au sens des mots, préfère parler de « martyrs » pour des raisons inverses. Dans l'atmosphère de fièvre patriotique qui s'empare du pays, rares seront les familles des disparus qui mettront le décès de leur proche à la charge du gouvernement ; il s'en trouve cependant une pour le faire, celle du capitaine Anuj Nayyar tué le 5 juillet : « Pourquoi ceux qui ont permis aux éléments infiltrés de venir si profondément dans notre pays ne peuvent-ils pas être punis ? », déclare son père, qui ajoute que « les politiciens sont responsables de la situation créée à ce jour et de tous les morts »¹³. La présidente du parti du Congrès, Sonia Gandhi, se fera un devoir de participer aux obsèques du « martyr ».

Une icône consensuelle

12 Cependant, le contexte international du conflit évoluant, les paramètres sémantiques du héro-martyrologue se modifient. Comme on l'a dit, la communauté internationale autorisant tacitement l'Inde à contraindre le Pakistan à se replier, à condition de ne pas déclencher une guerre totale avec son voisin, l'armée de l'air n'est pas autorisée à déployer sa puissance de feu pour épauler l'effort des troupes au sol¹⁴. Pris dans l'étau des réalités internationales, le fantassin demeure donc toujours la victime *tragique* du sort qui lui est fait, même s'il bénéficie d'une logistique terrestre plus adéquate à partir de la fin du mois de mai. Mais son calvaire, son *martyre*, n'est plus à la charge du gouvernement indien ; il est à la charge du Pakistan, le vilain absolu de l'affaire, dont la duplicité oblige l'Inde à faire couler le sang de ses soldats pour des raisons géostratégiques que le pays peut comprendre et que l'armée doit accepter malgré ses réticences ; aucun des grands partis politiques de l'Inde ne préconise d'ailleurs une guerre totale contre le Pakistan. De ce point de vue, les autorités indiennes ont donc intérêt à laisser se développer, dans le pays, le thème du martyr et même à l'alimenter dans leurs discours officiels. Le manque d'inhibition des nationalistes hindous à user du terme « *shahid* » est d'autant plus notable que l'orthodoxie hindoue, telle que ces derniers prétendent la définir, n'est pas favorable à la glorification messianique du martyr, les théoriciens du mouvement lui préférant l'image victorieuse du héros. L'un des principaux idéologues du nationalisme hindou contemporain, M.S. Golwakar, dénonce même expressément le mythe du héros romantique qui a le tort de préférer la mort glorieuse au succès d'un combat froidement mené : « le martyr [est] grand, écrit-il, mais il n'est pas l'idéal ». Les hindous, poursuit-il, doivent savoir privilégier le culte des vainqueurs, la « vénération des victorieux », ceux qui se donnent les moyens de gagner pour atteindre leur objectif¹⁵. Il n'empêche que le martyrologue kargilien commence à recouper le discours sur le héros à partir de la fin du mois de mai.

13 Au début du mois de juin, le rapatriement en Inde de six corps de militaires horriblement torturés y contribue puissamment. Ces hommes ont été faits prisonniers par le camp pakistanais. L'état des cadavres remis à l'armée indienne soulève une vague d'indignation en Inde. New Delhi dépose officiellement une plainte auprès d'Islamabad et plusieurs associations indiennes de défense des droits de l'homme se saisissent de l'affaire. Les Pakistanais démentent les tortures. Les Indiens invitent les attachés militaires de plusieurs ambassades étrangères à venir examiner les corps que la télévision indienne n'a pas le droit de filmer, officiellement par décence pour les familles. La réalité des tortures est indéniable¹⁶, bien qu'il ne soit pas

possible de confirmer la date *post* ou *ante mortem* à laquelle elles ont été pratiquées, faute de la communication des rapports d'autopsie¹⁷. Malgré cette zone d'ombre, l'événement marque un tournant dans la guerre. Restant toujours des « héros », les « martyrs » deviennent des martyrs martyrisés. L'image du Pakistan se dégrade alors considérablement dans l'opinion publique. D'autant que, s'acharnant à nier son implication directe dans le conflit, Islamabad refuse de reconnaître les corps de ses militaires morts sur le terrain. Une véritable bataille des corps par nation interposée s'instaure. L'Inde incinère ou enterre ses corps avec pompe. Le Pakistan, laissant les siens en déshérence sur le champ de bataille, refuse ceux que l'Inde lui renvoie après les avoir dûment identifiés¹⁸. L'armée indienne se met alors à célébrer, sur son sol, les honneurs militaires et religieux auxquels ont droit les disparus pakistanais. La presse est conviée aux cérémonies. Les images des cercueils entourés du drapeau pakistanais, rangés face à la haie d'honneur des soldats indiens, font le tour de l'Inde. À l'image du martyr indien honoré s'oppose celle du soldat pakistanais abandonné par les siens. Jamais l'Inde n'était apparue aussi civilisée, digne et humaine devant la mort, une mort mise en spectacle comme jamais encore auparavant dans son histoire. La Ligne de Contrôle délimitant les deux Cachemire indien et pakistanais devient pour l'hebdomadaire du *Rashtrya Swayam Sevak Sangh*, pointe fascisante du mouvement nationaliste hindou, « la frontière entre la civilisation et la barbarie »¹⁹.

14 Dès lors, pour les deux grands acteurs politiques indiens de Kargil, il n'est plus possible, ni rentable sur le plan électoral, de continuer à instrumentaliser la sémantique du héros et du martyr comme au début du conflit. L'opposition, tout comme le pouvoir, utilisent désormais indistinctement les deux termes, l'avantage allant au « martyr » puisque le pouvoir peut désormais lui aussi l'utiliser. L'évolution contextuelle du conflit aboutit ainsi à un premier résultat paradoxal : les deux figures distinctes du héros et du martyr, destinées originellement à servir les causes respectives du pouvoir et de l'opposition, en arrivent à se confondre. À partir de la fin du mois de mai, les deux termes sont fréquemment accolés (« le héros et le martyr untel »), puis indifféremment déclinés. La guerre de Kargil fait ainsi naître une nouvelle icône nourrissant l'imaginaire collectif national, celle du « héros-martyr », support d'un même et seul « héro/martyro-logue ». C'est sur cette icône unique que se cristallise fondamentalement la fibre patriotique du pays. Échappant à l'instrumentalisation politique, elle acquiert en quelque sorte son autonomie. Elle devient consensuelle et peut être investie par les Indiens, quelles que soient leurs options politiques, de tous les sentiments d'admiration *et* de compassion que le courage *et* l'abnégation des « héros-martyrs » suscitent dans le pays. Autrement dit, les morts de Kargil peuvent devenir l'objet d'un processus d'identification nationale²⁰.

Un processus d'identification nationale

15 C'est là le deuxième paradoxe du héros-martyr kargilien : sans rien perdre de son exemplarité, il s'« indianise » au point de devenir accessible à tous, comme le montrent ses principales identités.

16 Il est tout d'abord pan-indien. « Quand je suis allé à Kargil pour rencontrer nos soldats (*jawans*), déclare le Premier ministre le 15 août 1999, je vis là notre pays tout entier : des soldats du Nagaland, de l'Assam, du Tamil Nadu, ils venaient quasiment de chaque État pour se battre pour le pays. Il n'y avait pas la moindre différence entre eux du point de vue de la caste ou de la région »²¹. De fait, les données livrées par l'armée indienne sur son site *internet*²² confirment ce propos. À ceci près que le tribut versé par les États du Nord est nettement plus élevé que celui des autres États, révélant l'urgence avec laquelle il fallut dépêcher au Cachemire des régiments proches du site de la bataille. En choisissant dans son discours de mentionner d'abord les États parmi les moins touchés, le Premier ministre indien semble chercher à illustrer l'indianité des combattants. Comme si la répartition nationale des morts n'avait pas répondu de façon totalement satisfaisante à la volonté des dirigeants indiens de souligner le caractère pan indien de la guerre. Mais la couverture médiatique donnée à chaque cérémonie funèbre par la presse nationale reprenant les journaux régionaux corrigera ce déficit de réalité aux yeux de l'opinion publique.

17 Il est ensuite « inter-classiste ». Les morts sont en majorité de jeunes fantassins d'origine villageoise (la paysannerie représente environ 70 % de la population active indienne) dont les

parents – comme le suggère la lecture des reportages consacrés aux obsèques – appartiennent à un large éventail de professions paysannes, artisanes et salariés. Toutefois, la guerre de Kargil est grande pourvoyeuse de morts parmi les capitaines et les commandants. 21 des 345 morts recensés sur le site *web* de l'armée indienne sont des officiers, soit 6 % environ. On y recense douze capitaines, six commandants et trois lieutenants. Le nombre des officiers décorés à titre posthume souligne d'ailleurs leur engagement physique : sur les dix officiers gratifiés des deux plus hautes décorations militaires (la *Param Vir Chakra* et la *Maha Vir Chakra*), huit sont décorés à titre posthume. Comme l'officier indien, *a fortiori* l'officier supérieur, appartient généralement à l'élite urbaine indienne, même si depuis plusieurs années les officiers tendent à se recruter parmi certaines strates « moyennes » moins riches que par le passé, l'opinion publique ne peut qu'être renforcée dans l'idée que la mort sur le terrain de bataille a été « juste », car égale pour tous, et non point le seul lot de l'homme de troupe. L'année 1999 fut d'ailleurs officiellement proclamée « année du *jawan* » par le gouvernement indien.

18 Il est également laïque (*secular*), le principe de la laïcité à l'indienne consistant, pour l'État, à traiter toutes les religions avec la même bienveillance. Notamment, les musulmans (la minorité musulmane représente environ 12 % de la population) font bonne figure parmi les morts de Kargil et il est parmi eux un officier. Cependant, les patronymes des soldats et des officiers morts énumérés sur le site de l'armée suggèrent que la très grande majorité des décédés sont des hindous (ainsi que des Tibétains). Avec la marge d'erreur qu'un tel repérage implique, seulement dix d'entre eux peuvent être « pointés » comme musulmans, soit un peu moins de 3 %. En l'absence de toute statistique sur la composition religieuse de l'armée indienne, soucieuse de garder le secret sur cette question politiquement sensible, il est impossible de dire si ce ratio accuse ou au contraire reflète la faible importance des musulmans dans ses rangs. Cela n'empêche pas la presse et les dirigeants politiques d'insister en 1999 sur le fait que la mort frappe les musulmans autant que les hindous et que ceux-là ne sont pas moins que ceux-ci de valeureux patriotes. La presse porte même un soin particulier à « couvrir » les obsèques musulmanes, comme celles du lieutenant Haneefuddin²³ dont le nom devient célèbre. À vrai dire, tout est fait pour donner à croire que le « héros-martyr » de Kargil épouse le profil religieux du pays.

19 Il peut, enfin, être une femme. Certes, aucune militaire n'est tuée sur le terrain. Mais les femmes se mobilisent pour contribuer à l'effort de guerre (collecte de dons et de sang, courrier aux soldats, manifestations enfantines dans les écoles...). La presse nationale et régionale accorde une large publicité à leurs actions. Une image marque l'Inde au cours du mois de juin, celle de l'épouse du commandant V. Gupta, elle-même capitaine, saluant en uniforme la dépouille de son mari en ravalant ses larmes avant de s'incliner sur son cercueil à l'aéroport de New Delhi²⁴. Les épouses des officiers supérieurs, en activité ou à la retraite, jouent un rôle particulièrement actif dans la campagne de soutien aux combattants. Ce faisant, ces femmes défendent leur propre statut et celui des veuves en Inde. La question n'est pas négligeable dans un pays où le veuvage féminin porte encore les marques traditionnelles de l'opprobre. À l'occasion d'un séminaire organisé à New Delhi par la *Guild of Service*, une organisation de veuves de guerre, une femme, elle-même ex-membre de la très officielle *National Commission for Women* (NCW), propose que les veuves de guerre soient désormais dénommées « héroïnes de guerre ». L'idée est soutenue par l'ancienne présidente de la NCW, épouse du Chef d'état-major de l'armée de terre, en présence de l'épouse du Vice-président de l'Inde et de la présidente de l'*Army Wives Welfare Association*. « Le terme de veuve porte en lui-même un stigma social, explique-t-elle, celui d'héroïne est un terme de dignité et de respect. Cela élèvera leur statut social »²⁵. Le héros-martyr de Kargil n'est donc pas sexiste, il parle aussi aux femmes.

20 Construit à l'image du pays, le héros-martyr peut ainsi être l'objet d'un puissant processus d'identification à double entrée : on veut être comme lui, on le pense comme soi. La première entrée génère un très vif réflexe patriotique. Les familles des disparus interviewées par les journalistes affirment fréquemment, malgré leur affliction, que c'est un honneur d'avoir donné un des leurs à la patrie. Un flot de dons privés, souvent en nature (vêtements, nourriture) afflue vers l'armée au début du conflit, le haut commandement militaire se voyant obligé de rappeler que l'armée indienne est une institution moderne capable de couvrir ses besoins. On

se bouscule dans les bureaux de recrutement, alors que l'attrait pour l'armée, jamais excessif en Inde, tendait à se réduire, notamment en milieu urbain, et que la tendance des jeunes officiers était de demander une affectation dans les services les moins exposés²⁶. Au Gujérat, par exemple, le nombre des candidats à la recrue croît en 1999 de 30 %, pour la plupart issus de familles sans attache ni tradition militaire²⁷. L'assaut des bureaux est parfois si massif que la police doit, ici ou là, faire usage des armes pour refouler la foule des postulants.

21 La deuxième entrée, penser le héros-martyr comme soi, entérine deux conceptions politiques du combattant tombé sur le champ de bataille. Une conception démocratique, tout d'abord. Rapatrier *tous* les corps, ceux des officiers comme des soldats, constitue en 1999 un saut qualitatif dans la démocratisation de la mort guerrière en Inde. Kargil constitue la première guerre indienne à l'issue de laquelle sont rapatriés, officiellement et en grande pompe, le corps des hommes de troupe. Mais pouvait-on faire autrement dès lors que tous avaient été promus au rang de « héros-martyrs » ? En 1999, le général à la retraite S.N. Sharma se souvenant de la façon, alors très peu courante, dont le corps de son frère cadet, premier officier indien à être décoré de la prestigieuse *Param Vir Chakra*, avait été rapatrié en 1947, résume ainsi 52 années d'histoire indienne de rapatriements des corps : « ce qui fut fait pour mon frère l'est maintenant fait pour tous²⁸ ».

22 Une conception individualiste, ensuite. Qui est, en effet, cet habitant de l'Inde de 1999 identifiant le « héros-martyr » de Kargil à son image, sinon le Sujet d'une longue construction politique et sociale qui fait de lui, fondamentalement, un individu-citoyen lié à l'histoire de son État-nation ? Tout comme en 1914-1918 « enterrer les morts, c'[était] reconnaître l'individualité des combattants »²⁹, le rapatriement de *tous* les corps des morts tombés sur le champ de bataille revient à « individualiser » la mort guerrière et son icône. Dans le « je suis comme lui, il est comme moi » qui devient pour ainsi dire la devise de chaque Indien assistant quotidiennement à la mise en scène de la mort kargilienne, le « je » prime à tous les niveaux : pour le citoyen qui s'identifie au mort comme pour le mort qui est identifié au vivant en tant que composante d'une seule et même communauté nationale. Cette primauté de l'individu dans la mort, qu'on qualifiera donc de mort individuée, donne la clé des nouveaux rituels du deuil public engendrés par la politique des funérailles du gouvernement indien.

Le rôle de l'armée

23 Le deuil de Kargil est public aux deux sens du terme : il est organisé par l'État, pour le public. Au sein de l'État, l'armée, perdant ses hommes sur le terrain, se voit confier la fonction de chorégrapheur des rituels du deuil. L'institution militaire constitue sans doute l'un des appareils étatiques les plus traversés par l'idéologie républicaine et laïque (*secular*) de l'État indien. Certes, ses membres ont le droit d'exprimer leurs identités religieuses dans le cadre des règlements internes (ce qui, dans les conditions indiennes, suppose par exemple que soient respectées leurs diètes alimentaires) ; mais, portant le même uniforme et assujettis à la même discipline, ils sont fondamentalement des individus ayant renoncé, dans l'exercice de leur vie professionnelle, à leur appartenance communautaire religieuse ou de caste, pour se fondre dans une instance unique et très solidaire, constituant un tout, dont ils sont des éléments uniques mais identiques. L'une des fiertés de cette armée est précisément que les différences de castes et de religion n'ont pas lieu d'être en son sein. En outre, dotée de très solides traditions de corps, elle constitue probablement l'institution indienne la plus marquée par l'héritage des traditions britanniques de commandement et de comportement, et son professionnalisme la dote d'une relative mais véritable autonomie vis-à-vis du pouvoir politique. Sa culture propre lui permet donc de jouer un rôle privilégié dans la mise en scène de la mort individuée. Que la direction du mouvement nationaliste hindou, dont la vision organiciste du monde n'est certes pas fondée sur l'héritage du courant de pensée individualiste-universaliste issu de la Renaissance et du Siècle des Lumières³⁰, lui ait dévolu une place centrale dans le dispositif rituel participe donc des raisons pour lesquelles le deuil de Kargil n'est pas empreint de la piété qu'une utilisation religieuse de la notion de « martyr » aurait pu induire ; quelques militaires proches du courant nationaliste hindou s'en sont d'ailleurs émus³¹. Mais le contexte kargilien offrait-il sérieusement au gouvernement indien la possibilité d'un autre choix ?³²

- 24 De surcroît, l'armée tient d'autant plus à exercer ses fonctions d'orchestration qu'elle doit répondre à une demande sociale s'exprimant dans ses propres rangs depuis quelque temps et qu'elle a, en plus, une revanche à prendre en matière de deuil. Le premier point peut se résumer en quelques mots : aujourd'hui en Inde, les familles des militaires morts sur le champ de bataille souhaitent recevoir les corps et s'attendent à ce qu'on les leur remette. Le phénomène est relativement récent. Les cadavres des militaires indiens tués lors des Première et Seconde Guerres mondiales ne sont pas rapatriés³³. Très peu le sont lors de la guerre du Cachemire de 1947-1948, de la guerre sino-indienne de 1962, du conflit indo-pakistanaï de 1965 et de la guerre du Bangladesh de 1971. C'est seulement dans les années 1980 que les familles des militaires prennent l'habitude de voir les corps revenir dans un cercueil. Le modèle américain du GI ramené « à la maison », dans son container drapé des couleurs étoilées, lors de la guerre du Vietnam, a probablement eu un impact. Les pertes subies goutte à goutte dans les zones dites frontalières, à partir de la fin des années 1970³⁴, habituent par ailleurs les familles à accueillir les corps que l'institution militaire peut d'autant mieux expédier qu'ils sont rapidement identifiables et facilement collectés. L'armée indienne, disposant d'une très solide tradition d'honneur (*izzat*)³⁵ dans le domaine de la quête systématique des cadavres lors des combats et des obsèques rituelles sur le champ de bataille³⁶, le rapatriement du corps constitue en quelque sorte une simple procédure supplémentaire.
- 25 Quant au second point, il concerne le souvenir amer que l'armée garde de son intervention à Sri Lanka (1986-1990). Elle ne retira de cette guerre, considérée souvent comme un « borbier », ni gloire, ni reconnaissance, alors que ses pertes furent lourdes et les combats pénibles. Les décorations lui furent remises chichement. Les corps de ses soldats et de ses officiers – qu'elle perdit en nombre relativement important – furent rapatriés très discrètement, quand ils le furent. Ni pompes, ni cérémonies mais oubli rapide et absence de publicité : telle fut en substance la devise des autorités civiles à son égard. Ulcérée, l'armée, aurait alors décidé de rapatrier elle-même ses morts, inventant de nouvelles procédures pour ce faire (comme la location sur ses fonds propres – la « caisse noire » des régiments – d'avions appartenant à des lignes internes privées puisqu'elle n'eut pas le droit d'utiliser des appareils de l'*Indian Air Force*)³⁷. Cela conforta par là-même les familles des disparus dans cette habitude nouvelle d'accueillir les corps. En 1999, la guerre de Kargil donne à l'armée l'occasion de cicatriser sa blessure sri lankaise. Elle n'en est que plus prompte à accepter le rôle central que le gouvernement lui confère dans l'orchestration du deuil et à se servir au passage en terme de rétributions honorifiques...
- 26 En effet, la guerre de Kargil constitue l'un des conflits armés les plus rémunérateurs en décorations de l'histoire de l'Inde indépendante, alors même qu'il n'est pas, avec ses 474 morts, le plus coûteux en vies humaines. La plus haute distinction militaire à titre individuel, la *Param Vir Chakra* (PVC), est ainsi dispensée à quatre reprises en 1999. Or cette médaille avait été remise depuis l'indépendance de façon particulièrement parcimonieuse : trois PVC lors du conflit majeur que constitua la guerre sino-indienne de 1962, deux seulement lors du conflit indo-pakistanaï de 1965, qui fit pourtant 2 902 morts, aucune lors de la guerre du Bangladesh de 1971, qui fit à peu près autant de morts que celui de Kargil (495 à la frontière du Pakistan occidental), aucune lors des « petits » affrontements de Hyderabad en 1948 (66 morts) et de Goa en 1961 (22 morts), aucune à l'issue de l'engagement de l'armée indienne à Sri Lanka, qui fit perdre à cette dernière un millier de morts environ de 1986 à 1990, toujours aucune dans le conflit larvé indo-pakistanaï du glacier du Siachen commencé en 1984. Le seul conflit qui vit une PVC de plus distribuée qu'à Kargil est celui du Cachemire des années 1947-1949, mais il avait coûté 1 500 morts, soit plus du triple que celui de Kargil³⁸.

Cercueils, estrades, cortèges et pierres tombales

- 27 L'opération « *back home* »³⁹ commence sur le terrain. Dans son principe et ses principales étapes, elle reproduit constamment le même modèle, qu'on peut schématiser ainsi : la dépouille du héros-martyr est systématiquement donnée à voir au maximum des personnes concernées par sa mort pour une raison ou une autre.

- 28 – Les corps des soldats morts sont collectés sur le champ de bataille ; des photos sont publiées montrant les soldats portant leur camarade ⁴⁰. Les cadavres reçoivent les premiers soins élémentaires dans l'infirmerie de campagne où ils sont enveloppés et mis dans des containers ; la haute altitude permet une conservation satisfaisante du corps, favorisant le rapatriement. Certains parmi les plus mal en point partent peut-être pour la morgue de l'hôpital militaire de Srinagar où leur aspect extérieur est traité, à moins que l'opération (technique d'embaumement) ne soit pratiquée à New Delhi. Puis les cadavres sont mis en bière. Le cercueil est drapé dans les couleurs nationales.
- 29 – Le corps ainsi préparé est envoyé par avion à New Delhi ou directement dans la capitale de l'État auquel il appartient. Les appareils utilisés sont militaires ou civils ⁴¹. À New Delhi, le cercueil est exposé dans une zone spéciale de l'aéroport réservée à cet effet. Dans l'ensemble du pays, les aéroports deviennent la zone principale de « transit » des dépouilles. Au début du conflit, rien n'est prévu pour accueillir les corps ; les coffres sont placés à même le sol. Peu à peu, l'idée vient de « sacréaliser » l'emplacement du ou des cercueils, et une petite estrade est érigée, marquant le respect dû au mort qui domine ainsi mieux la cérémonie ; se crée autour de lui un petit espace que l'assistance ne peut transgresser. En 2003, le ministre de l'Aviation Civile aura l'idée de faire aménager de façon permanente, dans divers aéroports sélectionnés à cet effet, un enclos pouvant accueillir 60 personnes, spécialement réservé à l'édification de plateformes destinées à recevoir les dépouilles militaires ⁴². En 1999, la presse prend place dans des espaces encore bruts de tout aménagement. Les plus hautes autorités administratives, ainsi que divers hauts dirigeants politiques, parfois le Premier ministre ou le ministre de la Défense dans la capitale, le *Chief minister* dans l'État, viennent saluer le ou les corps alignés et déposent des guirlandes de fleurs. Les premiers honneurs militaires sont rendus. Les images passeront le soir à la télévision, les journaux nationaux publieront leurs photos et leurs reportages le lendemain, la presse régionale et locale s'en fera l'écho, les hebdomadaires répercuteront en fin de semaine.
- 30 – Au niveau des États, les cérémonies organisées pour la réception du corps suivent le même protocole qu'à New Delhi : réception des dépouilles à l'aéroport, honneurs militaires, présence de la presse et des responsables politiques et administratifs, publication des images et des reportages dans la presse locale reprise cette fois-ci par la presse nationale. La famille du mort, ou une partie de sa famille, est sur place quand le corps est celui d'un officier. Les familles des soldats sont trop pauvres pour se rendre à la ville. Les premières manifestations d'émotion et de désespoir des proches se manifestent. Elles sont photographiées. Les journalistes procèdent à leurs premières interviews.
- 31 – Le cercueil, recouvert du drapeau tricolore, est ensuite convoyé dans le foyer familial, directement ou *via* le chef-lieu du district ; l'opération peut faire l'objet de cortèges ou de parades, toujours filmées et photographiées. La famille a généralement déjà été avertie de l'arrivée du cercueil, officiellement ou par la rumeur. À son arrivée, il est exposé dans un lieu situé à proximité de la maison (en ville, ce peut être un parc ⁴³). Des centaines, parfois des milliers de personnes viennent le voir. Les honneurs militaires sont une nouvelle fois rendus. Des salves peuvent être tirées en l'air (vingt et une dans certains cas ⁴⁴), l'armée organisant son propre protocole. Les élites politiques et administratives, régionales et locales, se montrent. Quand elles sont absentes (rarement), les familles protestent ⁴⁵. La presse filme et rapporte. De premiers chèques sont parfois donnés aux familles par les autorités politiques ou militaires ⁴⁶. Des promesses ou des annonces sont faites par les politiciens concernant les aides financières dont va bénéficier la famille et les futurs travaux d'aménagement dont va profiter la localité ou le village du défunt.
- 32 – Le corps franchit enfin le seuil de la maison. À la campagne, la famille, brisée, attend devant ou dans la maison, les hommes sortent, les femmes demeurent souvent à l'intérieur du foyer, notamment la jeune veuve. Dans certains cas, cette dernière est autorisée à se pencher en public sur le corps ⁴⁷. Généralement, les obsèques de Kargil indiquent une participation accrue des femmes, notamment des veuves, aux cérémonies, tant à l'occasion des funérailles qu'à celles des commémorations ⁴⁸. L'armée tient d'ailleurs à verser les indemnités à la veuve de

la victime, et non à la belle-famille⁴⁹. Les curieux se pressent aux fenêtres et dans l'embrasement de la porte, pénètrent dans la cour de la maison. Des journalistes parviennent à interroger certains membres de la famille. Celle-ci a déjà contacté les autorités religieuses qui procéderont à la partie religieuse des obsèques. Le corps est extrait du cercueil. Nombre de personnes extérieures à la famille peuvent le voir, l'approcher. Dans certains cas, y compris dans des foyers ruraux très modestes, la famille a prévu un appareil photo et les photos tirées seront par la suite rangées dans un album et facilement montrées. Puis la foule se lasse, la famille parvient à gagner sa solitude. Enfin seule, elle remplit les rites religieux familiaux à sa façon⁵⁰. C'est le court moment pendant lequel la tradition reprend ses droits.

33 – Reste à pratiquer, souvent le lendemain, la crémation pour les hindous, l'enterrement pour les musulmans ou les chrétiens. Cela donne l'occasion d'une nouvelle cérémonie publique, sauf si (rarement) la famille en décide autrement. Tout d'abord, le corps est porté en longue procession jusqu'au lieu de la crémation. Le cortège peut compter plusieurs kilomètres, durer plusieurs heures⁵¹ et être retransmis en direct par la télévision⁵². Puis vient la crémation sur le bûcher dressé ou la mise en terre, la plupart du temps dans le site habituellement prévu pour ce type de cérémonie⁵³, mais qui peut résulter du choix concerté de la famille et des autorités locales. Les officiels déposent des guirlandes de fleurs, le gotha de la politique et de la fonction publique se presse aux premiers rangs⁵⁴. La foule ne s'interdit pas de crier le nom du « martyr » (« vive le martyr *untel* »). La presse note parfois la présence de militants du RSS⁵⁵. Des chèques peuvent être offerts à la famille lors de la crémation⁵⁶.

34 – Ultime étape, le souvenir du héros ou du martyr se cultive. Parfois, quand il s'agit d'un hindou, un petit mausolée avec l'inscription du nom du mort gravée sur le fronton est dressé dans le village ou à son entrée ; ailleurs, quand il s'agit d'un musulman, on creuse une tombe fraîche qui ne fera donc pas partie du cimetière habituel, parfois en plein village. La route, jusque-là anonyme, menant au village sera éventuellement baptisée du nom du « martyr » ; une petite cérémonie aura lieu le jour de l'inauguration. Une imposante pierre tombale rectangulaire faite en ciment portant l'inscription « route du martyr *untel* » sera dressée au croisement de la route et du chemin menant au village où se situe parfois un *dhaba* (petit café/échope de village). En ville, des quartiers porteront désormais le nom de leur héros-martyr. Les décisions prises sont rapidement appliquées en la matière⁵⁷. Plusieurs sites *internet*, dont l'un est significativement intitulé *Memorial*, se créent à l'initiative de l'armée, du gouvernement ou des familles⁵⁸ ; on y demande parfois l'édification d'un monument aux morts.

Les morts ont un visage

35 Les rituels publics de Kargil contribuent ainsi à développer l'imaginaire d'une mort patriotique, c'est-à-dire de la mort individuée d'un soldat tombé pour son État-nation. Elle n'a évidemment plus rien à voir avec la mort guerrière des siècles précédents, lorsque seuls les rois et quelques grands chefs bénéficiaient d'un traitement de faveur (notamment durant l'ère moghole du XVI^e au XVIII^e siècle⁵⁹) et que certains, considérés comme des *samnyâsin* (« renonçants »), étaient enterrés en grande pompe et dotés d'une demeure mortuaire, tandis que tous les autres, c'est-à-dire l'immense majorité des combattants, étaient laissés pour compte sur le terrain. En revanche, elle évoque celles des pays européens au lendemain de la Première Guerre mondiale. Le deuil public de Kargil donne, en quelque sorte, ses premiers titres de noblesse aux premières véritables funérailles patriotiques d'ensemble organisées par l'Inde indépendante. En cela, il est un signe de l'enracinement de la dimension nationale dans la culture indienne, qu'il contribue en retour à renforcer. À ne prendre que la symbolique des pierres tombales érigées en l'honneur des « martyrs » ou, celle des lieux aménagés désormais dans des aéroports essayés sur l'ensemble du territoire pour accueillir les cercueils, on ne peut qu'être frappé par ce qu'elles révèlent de l'émergence d'une culture de la territorialité dans un pays caractérisé traditionnellement par une « faible territorialité »⁶⁰. L'illustration d'une page de la revue *Outlook* composée à partir d'une image virtuelle est significative : l'Inde bien dessinée y apparaît comme un corps couché, estampillé de petits drapeaux tricolores sur toute sa surface ; au-dessus d'elle se dresse une immense sculpture tombale surmontée d'un fusil et d'un casque

avec, comme épitaphe, les mots de « *Roll of Honour* » servant de titre aux dizaines de noms de soldats gravés dans la pierre ⁶¹. Non seulement le corps de l'Inde et de ses « martyrs » – on dirait « ses enfants », dans la terminologie patriotique française développée autour des monuments aux morts – ne font qu'un, mais encore, ce sont les seconds qui donnent corps au premier. Tout se passe comme si l'Inde disposait, à l'exemple des hommes tombés pour elle, d'une enveloppe charnelle bien délimitée, dont les petits drapeaux fichés dans sa masse étaient comme autant de marqueurs géographiques de ses frontières externes et de ses limites territoriales internes. Quant aux noms des « *shahid* » gravés sur les pierres tombales érigées à l'entrée des villages, tout comme ceux des morts figurant sous le *Roll of Honour*, ils rappellent désormais qu'une seule et même histoire nationale se construit partout en Inde, grâce au sacrifice patriotique de ses individus-citoyens, fussent-ils des militaires professionnels.

36 La mise en scène d'une mort guerrière individuée peut-elle, cependant, se limiter à produire des effets patriotiques ? N'affecte-t-elle pas, à l'insu de ses auteurs, la représentation de la mort elle-même ? Diverses études indiquent que résonne encore en Inde l'écho de la vieille conception brahmanique d'une mort qui, jugée polluante, conduisait alors les vivants à prendre avec le mort, avec son corps comme avec sa commémoration, le maximum de distance ⁶², jusqu'à faire du disparu un « mort sans visage » ⁶³, un mort dont la suppression physique du cadavre s'accompagnait de procédures aboutissant à la quasi abolition du souvenir de sa personne. Certes, les rites mortuaires et la vision de la mort qu'ils induisent ont considérablement évolué au cours des siècles dans le sous-continent indien. Par-delà la grande diversité des manières de traiter la mort selon les régions et les castes, nombre d'analyses indiquent que la distance physique et symbolique séparant le monde des vivants de celui des morts s'est considérablement réduite. Les premiers s'affairent autour des seconds et cultivent leur mémoire en entretenant avec eux des relations de proximité, rituelles ou non, qui n'ont plus guère à voir avec celles des temps pré-védiques telles que les décrit Charles Malamoud sur la base de l'analyse des textes anciens ⁶⁴. Aujourd'hui, pour ne s'en tenir qu'à deux très brèves remarques, maintes familles n'hésitent pas à photographier les obsèques d'un de leurs proches pour garder le souvenir de la cérémonie, tandis que dans nombre de boutiques et de foyers figurent en bonne place les portraits des parents et/ou des grands-parents décédés. Il est clair, d'ailleurs, que la présence en Inde de différents courants religieux, musulman et chrétien notamment, n'a pas manqué d'influencer la façon hindoue de traiter la mort. Ainsi, au début du XIX^e siècle, souhaitant limiter l'ostentation des rites funéraires développée au cours de la période précédente (multiplication des oblations, développement des villes saintes comme Bénarès...), les nationalistes hindous s'inspirèrent du modèle religieux importé dans leur pays par le colonisateur pour épurer et « réduire le rituel mortuaire à un peu plus qu'une cérémonie de commémoration » ⁶⁵. En prétendant, ce faisant, revenir à la source des rites védiques, ils ne faisaient en vérité que « réinventer » (au sens d'Hobsbawm et de Ranger ⁶⁶) la tradition hindoue à l'aune des nouvelles réalités religieuses, culturelles et politiques auxquelles ils étaient confrontés, le discours politiquement dominant du colonisateur chrétien leur renvoyant une image dépréciée de leurs propres pratiques religieuses taxées d'idolâtrie. Au demeurant, ce phénomène de « reconstruction de la tradition » ne se limite pas à la seule sphère des rites mortuaires mais concerne maints autres pans de l'idéologie hindoue ⁶⁷.

37 Il n'en reste pas moins que la conception d'une mort-pollution, aussi lointaine, distordue ou « réinventée » soit-elle, reste encore perceptible, et ce notamment (quoique pas seulement) dans le domaine qui nous intéresse ici, celui de la mort violente, accidentelle ou imprévue. Quoique pouvant faire l'objet d'un traitement ambivalent, puisqu'il existe des cas dans lesquels les mânes du disparu peuvent être déifiées ⁶⁸ ou faire l'objet de commémorations rituelles très personnalisées n'excluant pas l'édification de pierres tombales ⁶⁹ – elle est en général considérée comme une « malemort », une mort estimée plus polluante que la mort « naturelle », avec laquelle il faut donc marquer un certain éloignement. Les mânes du « mal-mort » font alors l'objet de rites ou de pratiques visant à les apaiser, le souvenir même du décédé devant être traité avec prudence et précaution ⁷⁰. Il en va de même de la mort du soldat tombé sur le champ de bataille. Quoique, là aussi, le défunt, considéré comme un héros, puisse être à

l'occasion déifié et sa mémoire honorée d'une pierre tombale ou d'un *lingam* votif⁷¹ et que, pour nombre d'Indiens, « les mânes de ceux qui ont perdu leur vie pour une cause juste ne rejoignent pas les rangs des fantômes (au sens des esprits qui viennent hanter les vivants) ordinaires, mais deviennent [...] des “fantômes-héros” »⁷², la mort guerrière n'en est pas moins souvent rangée en Inde dans la catégorie d'« une mort peu propice (*akal mrityu*) »⁷³, c'est-à-dire d'une malemort vis-à-vis de laquelle les vivants doivent donc veiller à garder une distance circonspecte.

38 C'est précisément avec cette idée que rompent les funérailles de Kargil qui, au contraire, comme jamais jusqu'alors dans l'histoire de l'Inde, contribuent à donner un *visage* aux morts qu'elles mettent en scène. Et pas n'importe quel visage : un visage *humain*. Plus exactement encore : les funérailles de 1999 donnent aux morts de Kargil autant de visages qu'il y a d'hommes tués dans une guerre qui, elle-même, « a acquis un visage humain »⁷⁴. Autrement dit : les morts de Kargil ressemblent aux vivants, ils n'en ont jamais été aussi proches, ne les ont jamais côtoyés de si près, ne se sont jamais autant donnés à voir et leur mémoire n'a jamais été autant célébrée et entretenue. Dira-t-on alors que ce qui reste de résonance brahmanique dans la perception hindoue de la mort s'est encore un peu plus assourdi dans l'Inde d'aujourd'hui, au profit de la nouvelle représentation d'une mort « sémitisée », si du moins on accepte de qualifier de « sémitisation »⁷⁵ le processus revenant à emprunter aux trois grands religions monothéistes du globe l'une de leurs caractéristiques communes d'aujourd'hui, à savoir l'absence d'idée de pollution dans la mort ? Si cela était le cas, le moindre paradoxe de la guerre de Kargil ne serait pas que cette nouvelle prise de distance par rapport au vieux legs védique ait été l'œuvre de dirigeants politiques se réclamant du nationalisme hindou.

Notes

1 Chiffre donné par le ministre de la Défense au Parlement. *The Hindu*, New Delhi, 10 juin 2004.

2 *The official Indian Army website on operation Vijay*, <http://www.vijayinkargil.org>.

3 David Cannadine, « The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the “invention of tradition”, c. 1820-1977 », in Eric Hobsbawm, Terence Rangers, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 105.

4 Publiés sur le site *web* de l'armée indienne.

5 Col. Gurmeet Kanwal, *Kargil'99: Blood, Guts and Firepower*, Delhi, Published by the Regiment of Artillery/Lancer Publishers, 2000.

6 Les canons *Bofors* étaient jusque-là attachés à un scandale politico-financier responsable, en partie, de la chute du Premier ministre Rajiv Gandhi en 1989 ; une polémique avait alors fait rage sur leur efficacité.

7 Le site *internet* de la famille du lieutenant Saurabh Kalia compare ainsi le destin de ce « héros » à celui de Abhimanyu, une figure du *Mahabharata*.

8 Laetitia Bucaille, « L'impossible stratégie palestinienne du martyr », *Critique internationale*, n° 20, 2003, p. 117-134.

9 Le mouvement maoïste népalais qualifie également ses militants tombés au combat de « *shahid* » tout en commémorant leur mémoire en re-ritualisant la pratique traditionnelle hindoue. Philippe Ramirez, « Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 99, juillet-septembre 1997, p. 59-60.

10 Cf. le rapport de la « Commission Kargil ». *From Surprise to Reckoning. The Kargil Review Committee Report*, New Delhi, Sage Publications, 2000.

11 *Times of India*, New Delhi, 16 août 1999.

12 *The Hindu*, New Delhi, 31 mai 2000.

13 *Hindustan Times*, New Delhi, 11 juillet 1999.

14 L'autorisation de frappes aériennes demandée par l'armée le 8 mai n'est donnée par le gouvernement que le 25 mai. Ce délai demeure source de polémiques au Parlement en 2004, l'opposition le rendant en partie responsable des pertes subies au début du conflit. *The Hindu*, New Delhi, 10 juin 2004.

15 M.S. Golwakar, *Bunch of Thoughts*, Bangalore, Vikrama Prakashan, 1966, p. 261.

- 16 Interview de l'auteur avec l'attaché militaire de l'ambassade de France s'étant rendu à la convocation, New Delhi, novembre 1999.
- 17 La famille de l'un des torturés, le lieutenant Saurabh Kalia, promu capitaine à titre posthume, indique sur son site *internet* avoir demandé le rapport d'autopsie mais : « L'armée indienne nous a informés que, étant confidentiel, le rapport *post mortem* ne nous sera pas remis ». La famille ne dispose que du certificat de décès qui « indique seulement les examens préliminaires faits lorsque les corps ont été remis par l'armée pakistanaï en juin 1999 et que les cercueils ont été ouverts », www.indiaworld.co.in/home/skalia/profile.html.
- 18 Le Pakistan accepta finalement d'accueillir cinq cadavres, dont un capitaine.
- 19 *Organizer*, New Delhi, 15 août 1999, p. 11.
- 20 Dans un tout autre contexte, le phénomène se retrouve dans divers pays européens au lendemain de la guerre 1914-1918. En Italie, « le deuil des morts de la guerre recelait un potentiel de déstabilisation qui ne pouvait être désamorcé que si l'on parvenait à transformer la colère et la haine contre les responsables en [...] fierté à l'égard des morts et en consensus collectif autour de la nation [...] ». Olivier Janz, « Entre deuil et triomphe : le culte politique des morts en Italie après la Première Guerre mondiale », in Anne Duménil, Nicolas Beaupré, Christian Ingrao dir., *1914-1945. L'ère de la guerre*, tome 1, Paris, Agnès Viénot Éditions, 2004, p. 272.
- 21 *Times of India*, New Delhi, 16 août 1999.
- 22 Le site donne la liste de 345 militaires morts sur le champ de bataille avec leur nom, la date de leur décès et l'adresse de leur famille.
- 23 *The Hindustan Times*, New Delhi, 26 juin 1999.
- 24 *The Hindustan Times*, New Delhi, 17 juin 1999.
- 25 *The Hindu*, New Delhi, 12 août 1999. « Il n'y a aucune honte à être la veuve d'un soldat. C'est un honneur », déclare l'une d'entre elle, *India Today*, New Delhi, 28 juin 1999, p. 27.
- 26 Indira Awasty, « The ethos of the indian army today », *United Services Institution of India Seminar*, n° 2, Military and society. Proceedings of a Seminar held at Vigyan Bhawan, New Delhi, 20-21 octobre 1986, p. 46-58.
- 27 *The Hindustan Times*, New Delhi, 25 juin 1999.
- 28 Entretien avec le Lt Général S.N. Sharma, New Delhi, 22 novembre 1999.
- 29 Annette Becker, « Monuments aux morts après la guerre de Sécession et la guerre de 1870-1871 : un legs de la guerre nationale ? », *Guerres mondiales*, n° 167, 1992, p. 26.
- 30 Cf. Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993, p. 63-69.
- 31 Un officier supérieur désirant garder l'anonymat, responsable d'une association de militaires à la retraite, a remis à la direction du BJP une lettre protestant contre la façon « contraire à la tradition hindoue » des obsèques de Kargil. Entretien avec l'auteur, New Delhi, décembre 1999.
- 32 Comment et par qui ce choix a-t-il été pris ? En novembre 1999, j'ai demandé par lettre à être reçu par le ministre de la Défense sur ce point. Ma lettre n'a pas eu de réponse. De façon non officielle, j'ai été informé qu'il s'agissait d'une question « confidentielle ».
- 33 *Dixit* le Lt Général à la retraite, S.N. Sharma, évoquant la pratique de la guerre 1939-1945 : « Si on a le temps, on rend les honneurs... Dans le désert de Libye, on jetait tous les corps dans le même trou. Les musulmans, on les tournait vers la Mecque si on avait le temps ; les hindous, on leur faisait griller trois allumettes sur la poitrine, ça valait crémation ». Entretien avec l'auteur, New Delhi, novembre 1999.
- 34 L'Inde perdrait en moyenne deux hommes par jour dans ce type d'opération.
- 35 Apurba Kundu, *Militarism in India. The Army and Civil Society in Consensus*, New Delhi, Viva Books, 1998, p. 24-25.
- 36 Des manuels d'instruction rédigés sur ce point figurent au répertoire de la bibliothèque de l'*Indian Service Institution (ISI)*, New Delhi. Il m'a été curieusement interdit de les consulter.
- 37 Entretien de l'auteur avec divers militaires de haut rang, New Delhi, novembre-décembre 1999.
- 38 *Indian Defence Year Book 1997-1998*, Natry Publishers, Dehra Dun, 1997, p. 263-269.
- 39 Du moins est-ce le nom que je lui donne.
- 40 *Hindustan Times*, New Delhi, 24 juin 1999.
- 41 « Cantt colleagues pay tribute to martyrs of Kargil operations », *Hindustan Times*, New Delhi, 2 juin 1999.

42 Le ministre explique ainsi sa décision : « Ce sont nos martyrs et le moins que l'on puisse faire est de leur fournir un endroit respectable où leur famille et le corps [d'armée] auquel ils appartiennent pourront célébrer leur perte de façon digne. Dans certains aéroports, ces corps sont placés à même le sol pour les cérémonies. Ce n'est tout simplement pas acceptable ». *Indian Express*, New Delhi, 7 août 2003.

43 « War heroes cremated », *The Hindu*, New Delhi, 9 juillet 1999.

44 Obsèques de Uddhab Das, le « héros de l'Assam », *Hindustan Times*, New Delhi, 29 juin 1999.

45 « Kin of Kargil martyrs seek recognition », *The Hindu*, New Delhi, 7 juin 1999. « Bansi Lal fails to honour BSF martyr from Rewari », *Hindustan Times*, New Delhi, 3 juin 1999.

46 « Three Kargil heroes cremated », *The Hindu*, New Delhi, 24 juin 1999.

47 Ces observations, ainsi que celles qui vont suivre, reposent sur des entretiens effectués par l'auteur auprès de plusieurs familles paysannes touchées par la guerre de Kargil, réalisés dans plusieurs villages de la région d'Agra (Uttar Pradesh) en décembre 1999.

48 Ainsi, c'est la veuve du « martyr » Satya Prakash qui hisse le jour de la fête nationale du 15 août 1999, le drapeau indien près du mausolée construit en l'honneur du disparu à l'entrée du village, entretien de l'auteur avec la famille, village de Bedai (district de Hathas), Uttar Pradesh, décembre 1999.

49 Dans une famille visitée, où la veuve n'avait que 16 ans, l'armée jugea préférable de verser l'indemnité à la belle-famille, non sans hésitation. Dans une autre famille, la veuve projetait d'utiliser l'argent reçu pour acheter un petit appartement en ville (Agra) et y vivre seule avec ses enfants, « par souci de leur éducation ».

50 Le père d'un « martyr » musulman d'un village proche d'Agra dit ainsi que le corps de son fils « n'a pas eu besoin de bain, il a été déjà purifié par le martyre ». La famille avait été précédemment à Agra pour consulter le grand Maulvi sur les rites à accomplir. Interview de l'auteur, décembre 1999.

51 9 kilomètres et 4 heures dans le cas du commandant Manoj Talwar, à New Delhi. *Hindustan Times*, New Delhi, 18 juin 1999.

52 Les obsèques du lieutenant Vijayant Thapar à Noida (New Delhi) furent suivies en non-stop dès les premières heures de la matinée par la chaîne locale de la télévision câblée, *Citi Cable*. « Martyr gets a tearful farewell », *Hindustan Times*, New Delhi, 4 juillet 1999, « Mass farewell to Kargil hero », *The Hindu*, New Delhi, 4 juillet 1999.

53 Ce peut être le cantonnement militaire du régiment auquel appartenait le mort.

54 Crémation du commandant Manoj Talwar. *Hindustan Times*, New Delhi, 18 juin 1999.

55 « Ahuja cremated with hero's honours », *Hindustan Times*, New Delhi, 31 mai 1999.

56 « Havildar cremated », *The Hindu*, New Delhi, 18 juin 1999.

57 Ainsi, le Turtuk *sub-sector* (New Delhi) porte, depuis le 23 juin 1999, le nom du capitaine Haneefuddin, décédé le 7 juin.

58 <http://www.indiamail.co.in/kargil/tributes/>. Ce site, déclare le *Deputy Chief of Army Staff*, « [will] serve as an epitome of India's pride and develop into a revered national memorial », *Tribune* (Aligarh), 21 octobre 1999.

59 Époque où se développe une « tradition héroïque » : Georg Berkemer, « No heroes in Kalinga? On death in Kalinga inscriptions », in Elisabeth Schömbucher, Claus Peter Zoller, eds., *Ways of Dying. Death and its Meaning in South Asia*, Delhi, Manohar, 1999, p. 179-189.

60 Charles Malamoud, « Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme », in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 449.

61 *Outlook*, New Delhi, 28 juin 1999, p. 59.

62 Par exemple : Shalini Randeria, « Mourning, mortuary exchange and memorialization. The creation of local communities among dalits in Gujarat », in Elisabeth Schömbucher, Claus Peter Zoller, eds., *Ways of Dying. Death and its Meanings in South Asia*, Delhi, Manohar, 1999, p. 88.

63 Charles Malamoud, « Les Morts sans Visage... », *op. cit.*

64 Voir par exemple les rituels mortuaires d'une communauté de chasseurs-cueilleurs du sud de l'Inde : Ulrich Demmer, « How to make the spirit happy. The rhetoric of words and deeds in a Jenu Kurumba death ritual », in Elisabeth Schömbucher, Claus Peter Zoller, *Ways of Dying...*, *op. cit.*, p. 73-75.

65 C.A. Bailly, « From ritual to ceremony: death ritual and society in hindu North India since 1600 », in Joachim Whaley, ed., *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, Londres, Europa Publications Ltd, 1981, p. 176.

66 Pour lesquels « des “traditions” qui apparaissent ou se prétendent vieilles sont souvent d'origine bien récente et parfois inventée ». Eric Hobsbawn, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, op. cit., p. 1.

67 Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes Hindous*, op. cit., p. 29.

68 Tel est, dans des castes de pêcheurs du Sud de l'Inde, le cas des enfants morts prématurément : Elisabeth Schömbucher, « Death as the beginning of a new life. Hero-worship among a south indian fishing caste », in Elisabeth Schömbucher, Claus Peter Zoller, *Ways of Dying...*, op. cit., p. 162.

69 Romila Thapar, « Death and the hero », in S.C. Humphreys, Helen King, eds., *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, New York, Academic Press, 1981.

70 Gilles Tarabout, « Ancêtres et Revenants. La Construction Sociale de la Mémort en Inde », Paris, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, 2000.

71 Il en va ainsi au Népal. Axel Michaels, « Ancestors, demons and the ritual impossibility of death in brahmanical hinduism. Bala's fourteenth in Deopatan (Nepal) », in Elisabeth Schömbucher, Claus Peter Zoller, *Ways of Dying...*, op. cit., p. 128.

72 Jonattan P. Pary, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 163.

73 *Ibid.*

74 Jaishri Jethwaney et Shivaji Sarkar, *Information War. Media a Victim or a Tool?*, Indian Institute of Mass Communication, IIMC Study, mai-juillet 1999, New Delhi, 14 août 1999, p. 4.

75 De même que l'historienne Romila Thapar avait parlé de « sémitisation » de l'hindouisme à propos de la tentative des nationalistes hindous de le présenter comme une religion unifiée, fondée sur un seul livre sacré – la *Bhagavad Gita*, comparée à la Bible.

Pour citer cet article

Référence électronique

Max-Jean Zins, « Rites publics et deuil patriotique en Inde : les funérailles de la guerre indo-pakistanaï de 1999 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 131-132 | juillet - décembre 2005, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/3258> ; DOI : 10.4000/assr.3258

Référence papier

Max-Jean Zins, « Rites publics et deuil patriotique en Inde : les funérailles de la guerre indo-pakistanaï de 1999 », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132 | 2005, 63-86.

À propos de l'auteur

Max-Jean Zins

Centre d'Études et de Recherches Internationales – CNRS-FNSP & Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud – CNRS-EHESS

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

Résumé / Abstract / Resumen

La guerre indo-pakistanaï de Kargil (1999) donne lieu à d'importantes funérailles nationales. Pour la première fois dans son histoire, l'Inde rapatrie de façon publique et systématique le

corps de ses militaires tombés sur le champ de bataille. Le théâtre des opérations militaires se transforme en une sorte d'arène funéraire déversant ses corps dans un nouvel espace politique, celui du « champ des funérailles », véritable lieu d'expression des transactions politiques et sociales s'exerçant autour de la mort guerrière. Quatre acteurs principaux s'y expriment, le gouvernement nationaliste hindou, l'opposition, l'armée et les morts de Kargil. Leur interaction, liée au contexte de la guerre, détermine l'usage sémantique des termes de héros et de martyrs utilisés pour qualifier les morts. Elle donne la clé des nouveaux rituels engendrés par ce deuil patriotique qui s'organise autour de la notion de mort individuée, non sans poser la question d'une nouvelle représentation de la mort elle-même en Inde.

Mots clés : Société indo-pakistanaï, rituels de funérailles, héros et martyrs de guerre, mort et individu

State funeral organized by India on the occasion of its “Kargil war” with Pakistan in 1999 have engendered new funeral rites. For the first time in its history, India repatriated the corpses of its soldiers killed on the battle field, systematically and officially. The Kargil patriotic mourning seems to indicate that a new vision of death, more individualistic in its essence, is emerging in the country. This development is closely related to the context of the Kargil war, which gave rise to a specific semantic use of the terms heroes and martyrs. The political competition that developed between the three main actors of the funeral – the hindu nationalist government, the opposition, and the army – around the fourth one – the corpses of the dead soldiers – is at the root of the phenomenon.

La India organiza unos funerales nacionales único en su género con motivo de la guerra contra Pakistán en 1999, llamada “guerra de Kargil”. Por primera vez en su historia, la India trae de vuelta a casa, sistemática y públicamente, los cuerpos de los soldados caídos en el campo de batalla. Los maniobras militares de Kargil dieron así lugar a una escenificación fúnebre, en la que los cadáveres de los soldados hacen surgir una nueva temática socio-política. Los cuatro principales protagonistas de este acontecimiento son el Gobierno, la oposición, el Ejército y los muertos de Kargil. Los tres primeros, en este contexto bélico, utilizarán, según su conveniencia, el termino de héroe o de mártir, dando lugar a nuevos ritos funerarios individualizados y planteando así la problemática de las nuevas formas de representación de la muerte en la India.