

Bacchetta, Paola. 2014. "Décoloniser les alliances: Hindous, musulmans, lesbiennes et autres contre le nationalisme hindou en inde." In *Regards croisés de femmes en lutte: Chemins vers un féminisme sans frontières*, edited by Collectif féministe pour l'égalité, 21-30. Paris: CICP.

DÉCOLONISER LES ALLIANCES : **Hindous, musulmans, lesbiennes et autres contre le nationalisme hindou en** **inde**

By Paola Bacchetta

I. Le contexte : colonialisme, religion, genre et la construction du nationalisme hindou

L'impact actuel de l'intervention du colonialisme britannique sur les religions et le genre en Inde a fait l'objet de nombreuses études critiques féministes et queer post-orientalistes et post-coloniales. Je ne peux ici qu'en tracer les grandes lignes.

1. La violence coloniale était multidimensionnelle avec des influences dans les domaines administratif, juridique, orientaliste, culturel, linguistique et épistémologique. Dans toutes ces dimensions, la politique coloniale du diviser pour régner reposait essentiellement sur la création de conflits entre les deux principaux groupes religieux, les hindous (environ 80 % de la population) et les musulmans (12 %), pour les empêcher de s'unir dans la lutte contre le colonialisme. Avant le colonialisme, les religions en Inde étaient plus fluides et s'entremêlaient. Les Britanniques

21

firent de chaque religion une entité fermée, homogénéisée de l'intérieur et les mirent en opposition. Cette imposition, appelée en Inde *communalism*, impliquait d'assigner à chaque religion des intérêts homogènes contradictoires avec ceux de l'autre¹. Par exemple, alors que beaucoup d'Indiens s'identifiaient comme hindous-musulmans ou musulmans-hindous, les Britanniques instaurèrent le recensement et avec lui les catégories « hindous » et « musulmans »². En 1905, ils divisèrent le Bengale, mais ils durent y renoncer lorsque des Bengalis de toutes religions se révoltèrent contre cette division. Par ailleurs ils présentèrent de nombreux conflits du travail à travers l'Inde comme conflits hindous-musulmans³. Ainsi les

¹ . Bipan Chandra, *Communalism In Modern India*, New Delhi, Vani Educational Books, 1984 ; 3^e éd., New Delhi, Har-Anand, 2008.

² . Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1994.

³ . Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

divisions et l'homogénéisation coloniale n'ont pas effacé les différences internes à chaque religion que les similitudes interreligieuses.

2. Une pléthore d'études démontrent l'impact négatif du colonialisme sur les questions du genre des femmes et des queer. Avant le colonialisme, s'il y eut des espaces-temps de répression indienne de la sexualité et du genre en dehors de la norme, il y eut aussi de très nombreux espaces-temps d'égalité de genre et de liberté sexuelle. Sous les Britanniques, la répression se généralisa, s'intensifia, s'étendit. On en trouve un exemple dans la reconstruction orientaliste de la symbolique hindoue. Les orientalistes occidentaux opérèrent des divisions réductrices dans l'hétérogénéité des textes sacrés hindous, des traditions orales et des pratiques, qu'ils classèrent en deux catégories toujours actuelles : une « Grande Tradition » (comprenant des textes de l'élite des brahmanes, soit 3 % de la population), et une « Petite Tradition » (les hindouismes des masses). Ils traduisirent de manière sélective des ouvrages de la « Grande Tradition » et ignorèrent les ouvrages de la « Petite Tradition ». Comme Chakravarty⁴ et

22

Nandy⁵ le montrent, ils ciblaient les textes où les subjectivités mâles pouvaient entrer en conformité avec les notions britanniques de la virilité masculine et où la féminité et les femmes pouvaient être marginalisées. Les épopées du Mahabharata (VIII^e-V^e siècles avant J.-C.) et du Ramayana (II^e siècle avant J.-C.) en sont des exemples où les guerres fournissent l'arrière-plan pour interpréter la masculinité. Les mêmes textes de la « Grande Tradition » qui circonscrivent le genre « convenable » marginalisent, condamnent ou proposent un châtiment pour les conduites et les représentations queer. Quelques exemples : les deux épopées citées plus haut et des *dharmashastras* (livres de lois hindouistes) tel le Manusmirti (II^e siècle après J.-C.). Les orientalistes ignorèrent les nombreuses sources qui acceptent ou même célèbrent le queer, entre autres : le Kama-sutra (IV^e et V^e siècles après J.-C.) avec son chapitre intitulé « Auparishtaka » (Oral Congress) ; les contes populaires lesbiens de l'Himachal Pradesh⁶ ; le *maitri karar* (accord d'amitié ou de mariage entre femmes) ; ou

⁴ . Uma Chakravarty, « Whatever happened to the Vedic Dasi ? », in Kumkum Sangari et Sudesh Vaid (dir.), *Recasting Women : Essays in Indian Colonial History ?*, New Delhi, Kali for Women, 1989.

⁵ . Ashish Nandy, *The Intimate Enemy : Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

⁶ . Giti Thadani, Sakhiyani : *Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Londres, Cassell, 1996.

l'iconographie comme celle du temple TaraTaratini d'Orissa. Les pratiques de l'administration coloniale constituèrent une autre facette de cette entreprise idéologique. Comme Nandy⁷ le démontre, pour conserver le pouvoir, les Britanniques discréditèrent les hommes brahmanes (qui détenaient un pouvoir symbolique), rallièrent les rajahs des États princiers (qui détenaient un pouvoir politique) et formèrent une classe de collaborateurs indiens pour l'armée et le service civil. Ils construisirent la figure des brahmanes comme des êtres efféminés et créèrent une catégorie de « races guerrières » indiennes en s'appuyant sur la kshatriya (caste de nobles et de guerriers)⁸. Sur le plan juridique, ils travaillèrent à éliminer les sujets lgbtq (lesbiennes, gays, bisexuel(le)s, transgenre, queer). En 1861, ils mirent la sodomie hors la loi ; la loi ne fut abrogée qu'en 2009 après de nombreuses luttes. Ils marginalisèrent également les sujets transgenre (hijras, chhakkas, khusras, kojjas, aravanis), qui n'obtinrent à nouveau quelques droits que très récemment.

3. Aujourd'hui les principaux protagonistes des divisions entre hindous et musulmans sont les nationalistes hindous. Ils apparurent

23

au début du siècle dernier sous le colonialisme et en interaction intertextuelle avec lui. Ils sont partie intégrante de la grille de lecture coloniale. Par exemple, l'organisation nationaliste hindoue la plus importante, la Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) prend pour cibles les hommes indiens musulmans qu'elle considère comme l'Autre intégral⁹. Ils divisent les hommes musulmans en trois catégories de classe et d'appartenance politique : 1) les envahisseurs musulmans étrangers de la classe moyenne et supérieure de la bourgeoisie ; 2) les exhindous musulmans convertis qui appartiennent à la classe inférieure ; 3) les « hindous-musulmans » ou musulmans non pratiquants de toute classe susceptibles de se reconvertir à l'hindouisme. Ils construisent les musulmans comme des envahisseurs étrangers qui sont une menace politique et sexuelle pour la nation hindoue, son territoire, les femmes hindoues ou même les hommes hindous¹⁰. Le RSS ne voit les femmes musulmanes que par rapport aux hommes¹¹. Quand elles sont proches des hommes musulmans, les musulmanes sont des

⁷ . A. Nandy, *The Intimate Enemy...*, *op. cit.*

⁸ . Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity*, New Delhi, Kali for Women, 1997.

⁹ . Paola Bacchetta, « Communal Property/Sexual Property : On Representations of Muslim Women in a Hindu Nationalist Discourse », in Zopa Hasan (dir.), *Forging Identities : Gender, Communities and Nations*, New Delhi, Kali for Women, 1994, pp. 188-225.

¹⁰ . Paola Bacchetta, « Queer et xénophobie dans le nationalisme hindou postcolonial », *Cahiers du genre*, n° 50, septembre 2011, pp. 65-89.

¹¹ . Paola Bacchetta, *Gender in the Hindu Nation*, Delhi, Kali for Women, 2004.

usines à bébés pour l'islam, des défenseuses acharnées de l'islam, des victimes des pratiques islamiques ou des prostituées qui tentent de séduire les hommes hindous. Si ce n'est pas le cas, les musulmanes sont des séductrices d'hindous ou des célibataires susceptibles de se convertir à l'hindouisme.

Après ce bref rappel du contexte, abordons maintenant les alliances contre le nationalisme hindou.

II. Femmes hindoues et musulmanes contre le conflit hindous/musulmans

Comme premier exemple, je citerai la solidarité entre femmes hindoues et musulmanes contre les pogromes nationalistes hindous visant les musulmans de 1985 à Ahmedabad, dans l'État du Gujarat. Le conflit commença en février 1985, quand des étudiants en médecine et en ingénierie de la caste supérieure protestèrent contre le projet du gouvernement d'augmenter les quotas réservés aux secteurs vulnérables

24

de la société, y compris aux hindous et aux musulmans des castes inférieures. Comme le fait remarquer Baxi¹², cette mesure aurait changé peu de choses. Cependant, la protestation tourna bientôt à l'affrontement violent et il fut fait appel à l'armée. Le couvre-feu fut instauré, levé, puis rétabli à plusieurs reprises. Un mois plus tard, le 18 mars, les leaders anti-quotas appelèrent à un *bandh* général (cessation de toute activité économique).

Pendant le *bandh*, les nationalistes hindous travaillèrent à transformer la question des quotas (qui subdivisaient les hindous en castes) en un conflit hindous/musulmans. Ils organisèrent des attaques contre les musulmans dans les quartiers les plus pauvres d'Ahmedabad : le centre densément peuplé de la vieille ville et les *bastis* (bidonvilles urbains) de la partie est industrialisée. Dans la vieille ville, ils brûlèrent 115 commerces. Dans les deux secteurs, ils utilisèrent des couteaux, des tuyaux, des chaînes de vélo, des pierres et des balles en ciment spéciales, cloutées pour tuer et mutiler¹³. Les provocateurs, pour la plupart des hommes hindous nationalistes de la caste supérieure – il y avait quelques femmes parmi eux – s'employèrent à inciter les hindous de la caste inférieure à perpétrer la violence.

¹² . Upendra Baxi, « Reflections on the Reservation Crisis in Gujarat », in *Mirrors of Violence : Communities, Riots, Survivors*. New Delhi, Oxford University Press, 1990, pp. 215-239

¹³ . Upendra Baxi, « Reflections on the Reservation Crisis in Gujarat », *op. cit.*, p. 229.

Les organisations de femmes d'Ahmedabad dénoncèrent la violence. Mais dans le climat d'émeutes et de couvre-feu, leur action fut limitée. Finalement l'organisation de femmes la plus importante d'Ahmedabad, la Sewa (Self Employed Women's Association, Association des femmes travailleuses indépendantes), le syndicat de femmes le plus important au monde, intervint.

Fondée à l'initiative d'Ela Bhatt, socialiste gandhienne de la moyenne bourgeoisie, la Sewa compte 220 000 membres en Inde dont 30 000 à Ahmedabad, de toutes confessions¹⁴. À Ahmedabad, 93 % de ces membres étaient illettrés et 97 % habitaient des taudis¹⁵ pour la plupart situés dans les zones où eurent lieu les émeutes. Ce sont des

25

travailleuses indépendantes dans des secteurs informels mal rémunérés, stigmatisés : confection à domicile de vêtements pour les hommes de la classe moyenne, commerce ambulante, collecte et revente de chiffons, ménage chez les gens de la classe moyenne. Environ 30 % de ces femmes font vivre leur famille avec leur seul revenu¹⁶. Au-delà des religions, les membres de la Sewa ont des liens de solidarité depuis longtemps en tant que travailleuses mais aussi en tant que mères qui s'entraident pour s'occuper des enfants au centre de soin journalier des bureaux de la Sewa. Elles apprennent à donner des soins et à échanger des conseils. Elles mènent des luttes communes contre l'exploitation par les hommes des classes moyennes. Elles sont membres propriétaires de la coopérative de crédit du syndicat. En un mot, leur présent et leur futur sont entrelacés.

Les émeutes frappèrent durement beaucoup de femmes de la Sewa. Les membres de leurs familles furent tués ou mutilés. Leurs foyers furent incendiés. Elles perdirent leurs moyens de subsistance. Elles ne pouvaient se rendre sur leur lieu de travail, ni vendre leurs produits, ni

¹⁴ . Jayanti Alam, « Women at Work : The Responses of Sewa, Sewu and the ILO », in Sebsti L. Raj et Arundhati Roy Chaudhury (dir.), *Contemporary Social Movement in India : Achievements and Hurdles*, New Delhi, Indian Social Institute, 1998, p 117. (ILO : International Labour Organization, ONU.)

¹⁵ . Kalima Rose, *Where Women are Leaders : The SEWA Movement in India*, Londres et New Jersey, Zed Books (éditions en ligne), 1995, p. 47.

¹⁶ . Kalima Rose, *Where Women are Leaders...*, *op. cit.*, p. 18.

recevoir le matériel pour la production domestique ou livrer des marchandises. Leurs produits et leurs moyens de production furent détruits pendant les émeutes¹⁷.

Fin mars 1985, des adhérentes hindoues et musulmanes de la Sewa prirent le risque de défier les membres masculins de leurs familles ainsi que les forces de police et l'armée lourdement armées qui imposaient le couvre-feu : elles quittèrent leurs *bastis* de l'est de la ville pour aller rencontrer les dirigeantes de l'association. Elles leur demandèrent d'exiger de la police et de l'armée l'autorisation d'organiser un meeting de femmes hindoues et musulmanes dans la zone sous couvre-feu. Après beaucoup de difficultés, la police et l'armée acceptèrent.

Le meeting des femmes commença par des disputes. Les hommes présents, hindous et musulmans, s'accusaient mutuellement d'avoir commencé les émeutes. Mais au fur et à mesure de la discussion, les femmes s'aperçurent que les émeutes avaient été provoquées par des gens extérieurs à leurs quartiers. On avait dit aux hindous que des musulmans avaient violé des femmes hindoues et attaqué un temple ; on avait dit aux musulmans que des hindous avaient violé des femmes musulmanes et attaqué une mosquée. Et ainsi les uns et les autres s'étaient rués pour contre-attaquer. À la fin du meeting, les femmes furieuses jurèrent

26

que si une telle situation se reproduisait, elles envahiraient les rues ensemble pour empêcher leurs hommes de se battre. Cette promesse mit rapidement fin aux émeutes.

III. Coalition contre la lesbophobie nationaliste hindoue et pour les droits des lesbiennes

Mon second exemple concerne les alliances politiques croisées contre la lesbophobie nationaliste hindoue et pour les droits des lesbiennes. Le point de départ ici fut l'attaque nationaliste hindoue contre *Fire*, film réalisé par Deepa Mehta en 1996. Le film raconte l'histoire de Radha et Sita, mariées à deux frères d'une famille hindoue élargie de la classe moyenne de New Dehli, qui s'éprennent l'une de l'autre et quittent leurs familles pour vivre ensemble. Après avoir été primé dans plusieurs pays, le film sortit le 13 novembre 1998 dans 42 grandes salles indiennes. Bien qu'il attirât un public nombreux, *Fire* ne provoqua pas d'agitation durant les toutes premières semaines. Puis les nationalistes hindous organisèrent des manifestations contre le film.

Dans des déclarations à la presse, le RSS et un groupe local de Bombay, le Hindou Shiv Sena (HSS) – l'Armée hindoue de Shiva – déclarèrent que le film était une insulte à la civilisation et à la tradition hindoues¹⁸, que Mehta n'aurait pas dû utiliser les noms vénérés de Radha

¹⁷ . Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragment : Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 109-110.

¹⁸ . Jay Bhagwan Goyal, dirigeant du parti national Rashtrawadi Shiv Sena, interviewé par la BBC le 4 décembre 1999 ; « Shabana's Swear, Rabri's Roar, Teresa's Terror ? The Three Which Sustain Secularism », *Organiser*, 10 janvier 1999, p. 8.

(partenaire du dieu Krishna) et de Sita (partenaire du dieu Rama). Ils affirmèrent que le lesbianisme ne fait pas partie de la culture hindoue mais fut importé de l'Occident et de l'islam¹⁹ – j'ai appelé « queerphobie xénophobe » cette idée extrêmement répandue dans beaucoup de cultures, selon laquelle les sexualités et les genres non normatifs naissent *ailleurs*, à l'extérieur de la collectivité à laquelle on appartient, généralement chez des ennemis, idée qui aboutit à exclure les queer de leur propre société²⁰. En Inde, cette thèse nationaliste hindoue fait écho à un autre discours queerphobe xénophobe : celui du colonialisme britannique qui désignait l'homosexualité comme le « vice oriental », auquel, disaient-ils, certains Britanniques s'adonnaient à cause d'une immersion excessive dans la culture indienne.

27

Si l'action des nationalistes hindous contre *Fire* avait clairement pour cause la lesbophobie, comme le montre Geeta Patel²¹, elle fut aussi un moyen commode de détourner l'attention de leur échec aux élections nationales du 28 novembre 1998 et de les ressouder malgré leurs divisions internes en matière de politique économique. Cette tactique de diversion fut mise en œuvre dès le 2 décembre : quelque 200 membres du HSS attaquèrent deux cinémas de Bombay où *Fire* était projeté. Ils cassèrent les vitres, détruisirent un guichet et brûlèrent des affiches du film. Le lendemain, une trentaine de membres du HSS menèrent la même opération à Delhi, et quelques jours plus tard le HSS s'en prit à un cinéma de Calcutta. Ils ne rencontrèrent pas d'opposition à Bombay et à Delhi, mais à Calcutta, ville politiquement dominée par le Parti communiste (anti-nationaliste hindou), des spectateurs se ruèrent hors de la salle, poursuivirent les nationalistes hindous et les apostrophèrent vivement²².

Comme les nouvelles du saccage de cinémas se répandaient, elles suscitèrent une grande vague de protestations. Certains s'opposaient à la censure. Beaucoup d'autres s'élevaient contre la lesbophobie et pour la défense des droits des lesbiennes. À Delhi, trente-deux groupes d'artistes, de féministes et de lesbiennes, toutes religions confondues, réunis autour de Deepa Mehta organisèrent une veillée aux bougies le 7 décembre devant un cinéma saccagé (Le Regal). Une banderole portant l'inscription « Indienne *et* lesbienne » pour contrer l'affirmation du HSS selon laquelle le lesbianisme n'est pas indien eut un grand écho. Des

¹⁹ . Rakesh Sinha, « West's Cultural Laboratory », *Organiser*, 10 janvier 1999, p. 17 ; V. P. Bhatia, « Raise Tempers, Lacerate and Raise the Whirlwind : The Philosophy behind Deepa Mehta's Kinky Film *Fire* », *Organiser*, 27 décembre 1998, p. 13.

²⁰ . Paola Bacchetta, « Queer et xénophobie dans le nationalisme hindou postcolonial », *op. cit.*

²¹ . Geeta Patel, « On *Fire* », unpublished manuscript presented at the Modern Language Association Annual Meeting, San Francisco, 1999.

²² . Geeta Patel, « On *Fire* », *op. cit.*

organisations de femmes de Bombay firent imprimer 20 000 affiches en soutien au film et au lesbianisme. Mais l'imprimeur, craignant les représailles des HSS, ne fit pas figurer son nom sur les affiches comme la loi l'exige²³, aussi la police interdit-elle l'affichage. Les militantes collèrent illégalement. Le 9 décembre, la police arrêta trente personnes lors d'un rassemblement contre le nationalisme hindou. Le 12 décembre, environ une centaine de personnes tinrent une veillée aux bougies contre le ministre de l'Intérieur, Lal Krishna Advani, du Bharatiya Janata Party (BJP, Parti du peuple indien, nationaliste hindou) pour protester contre les attaques des nationalistes hindous.

Après des conflits entre un groupe anticensure et les pro-lesbiens,

28

plus de quarante organisations, groupes de femmes, syndicats, groupes de gauche et anti-communalistes s'unirent avec les groupes lesbiens pour former la Campagne pour les droits des lesbiennes (Campaign for Lesbian Rights, Caleri). Ce regroupement organisa des actions, leva des fonds et distribua 7 000 copies d'un bulletin intitulé *Lesbianisme, mythes et réalité*. Il organisa des débats publics, donna des interviews à la presse, écrivit des rapports et des articles. La Caleri continue d'exister et poursuit son action en faveur des droits des lesbiennes.

Cette coalition pour les droits des lesbiennes marque un changement en Inde. Dans les années 1980, lorsque les questions lgbtq émergèrent, principalement à travers des articles de journaux sur les mariages et les suicides de lesbiennes, la plupart des groupes féministes ne soutinrent pas ouvertement les droits des lesbiennes²⁴. En 1991, l'AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan (ABVA, mouvement anti-discrimination contre le sida) tint une conférence de presse à Delhi pour présenter *Less Than Gay*, un rapport sur l'homosexualité en Inde : ce rapport fut pratiquement ignoré. De même, quand l'ABVA demanda à plus de quatre-vingts personnalités, dont des féministes, des gens de gauche et des universitaires, de défendre l'homosexualité, dix-neuf seulement répondirent et un petit nombre prit position en faveur des gays²⁵.

Comment expliquer le changement d'attitude vis-à-vis des droits des lesbiennes ? Cette évolution accompagna des changements sociopolitiques importants et l'affirmation croissante des subjectivités politiques lgbtq. La fin des années 1980 et les années 1990 virent le développement du nationalisme hindou, jusqu'à l'arrivée du BJP au gouvernement en avril 1998. Cela entraîna une polarisation qui fit apparaître nettement deux visions de l'avenir de

²³ . Campaign for Lesbian Rights (Caleri), *Lesbian Emergence: A Citizen's Report*, New Delhi, Usha Printers, 1999, p. 13.

²⁴ . Naseem, « Reflections of an Indian Lesbian », *Bombay Dost*, 1991, n° I-2, p. 5-6 ; Giti Thadani, *Sakhiani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Londres, Cassell, 1996, p. 5.

²⁵ . AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan (ABVA), *Less Than Gay : A Citizen's Report on the Status of Homosexuality in India*, New Delhi, ABVA, 1991, pp. 58-62.

l'Inde. Durant cette période en effet, les lgbtq indiens renforcèrent leur organisation en Inde et au niveau transnational. Ils bénéficièrent d'une couverture médiatique plus large. Ils créèrent des publications conjointes²⁶ et des sites internet. Le film documentaire de Pratibha Parmar, *Khush (Gay, 1991)*, sensibilisa le public sur la vie des lgbtq. Avec cette ouverture, des militant(e)s citoyen(ne)s lgbtq se firent connaître auprès d'ami-e-s et d'autres militant-e-s.

29

Finalement, la crise du film *Fire* mit tout le monde devant le choix entre deux projets politiques. Les nationalistes indiens proposaient de revenir à la « tradition » (remémorée de manière sélective et même inventée) pour instaurer une société fondée sur les divisions : division sexuelle, division religieuse et autres. La coalition pour les droits des lesbiennes proposait au contraire la pleine inclusivité et l'égalité.

Remarques pour conclure

En résumé, ces alliances disparates à Ahmedabad et à Delhi ont beaucoup en commun. Dans les deux cas, les militantes consolidèrent d'anciennes solidarités et en formèrent de nouvelles contre les divisions normatives imposées depuis la période coloniale. Ces deux alliances furent précédées de mise en réseau intra-groupe chez les plus profondément affectés par l'attaque du nationalisme hindou, c'est-à-dire les travailleuses de Sewa et les lesbiennes. Pour former à la fois des alliances internes et politiquement croisées, les activistes travaillèrent à dépasser leurs positionnements, payant parfois au prix fort les réajustements solidaires. Pour beaucoup cela voulait dire défier ou défaire des solidarités anciennes y compris au sein de leur propre famille. Les membres de la Sewa, par exemple, agirent d'abord contre la volonté de leurs maris ; les lesbiennes qui firent leur *coming out* dans les actions pro-*Fire* prirent le risque de s'aliéner leurs familles. Au cours de l'action, elles mirent en évidence l'immense

²⁶ . Rakesh Tatti, *A Lotus of Another Color: An Unfolding of the South Asian Gay and Lesbian Experience*, Boston, Alyson Publishing, 1993.

fragilité des divisions prétendument figées, normatives, que ce soit entre hindous et musulmans ou entre queer et hétérosexuels de toutes les religions. Elles ont ainsi ouvert un espace pour créer ensemble de nouvelles formes de lutte, de nouvelles subjectivités politiques, et de nouveaux projets politiques.