

***On ne célèbre pas les festivals du Telangana ici :***  
**Contestations transnationales et création d'une mémoire collective autour des festivals Bhatukamma et Bonalu**  
Sanam Roohi

---

Volume 2, numéro 1, hiver 2024.

Diasporas sud-asiatiques : identité, politique et rituel

URL : <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2325>

Résumé de l'article

En juin 2014, après un long mouvement infranational, l'État indien de l'Andhra Pradesh a été divisé pour créer un nouvel État, le Telangana. Peu après, le gouvernement fraîchement constitué du Telangana a accordé le statut de « festival d'État » à deux festivals régionaux, le Bathukamma et le Bonalu, soulignant leur importance dans le répertoire culturel du nouvel État. Cet article retrace les antécédents des décisions du gouvernement dans le cadre de (a) la mobilisation diasporique aux États-Unis, où les festivals sont devenus des sites de contestations culturelles (parfois intenses) entre les migrants de l'Andhra et du Telangana, et (b) la revitalisation locale des festivals au travers des interventions culturelles du parti au pouvoir dans la dernière phase du mouvement. Alors que ces deux points de mobilisation divergents s'entrechoquaient sur la politique de la représentation, ils convergeaient dans leur utilisation stratégique des festivals en tant que scripts culturels pour réimaginer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée du mouvement, laissant de côté les luttes de castes et de classes que ce mouvement orienté vers la justice sociale avait au départ promis de défaire.

**Mots clés :** mouvement Telangana, répertoire culturel, mémoire collective, États-Unis, Inde, diaspora télougoue

---

Éditeur(s)  
Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Roohi, S. (2024). « *On ne célèbre pas les festivals du Telangana ici : Contestations transnationales et création d'une mémoire collective autour des festivals Bhatukamma et Bonalu* ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 2(1), 76–97.

***On ne célèbre pas les festivals du Telangana ici :***  
**Contestations transnationales et création d'une mémoire collective**  
**autour des festivals Bhatukamma et Bonalu<sup>1</sup>**

Sanam Roohi<sup>2</sup>

**Résumé**

En juin 2014, après un long mouvement infranational, l'État indien de l'Andhra Pradesh a été divisé pour créer un nouvel État, le Telangana. Peu après, le gouvernement fraîchement constitué du Telangana a accordé le statut de « festival d'État » à deux festivals régionaux, le Bathukamma et le Bonalu, soulignant leur importance dans le répertoire culturel du nouvel État. Cet article retrace les antécédents des décisions du gouvernement dans le cadre de (a) la mobilisation diasporique aux États-Unis, où les festivals sont devenus des sites de contestations culturelles (parfois intenses) entre les migrants de l'Andhra et du Telangana, et (b) la revitalisation locale des festivals au travers des interventions culturelles du parti au pouvoir dans la dernière phase du mouvement. Alors que ces deux points de mobilisation divergents s'entrechoquaient sur la politique de la représentation, ils convergeaient dans leur utilisation stratégique des festivals en tant que scripts culturels pour réimaginer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée du mouvement, laissant de côté les luttes de castes et de classes que ce mouvement orienté vers la justice sociale avait au départ promis de défaire.

**Mots clés :** mouvement Telangana, répertoire culturel, mémoire collective, États-Unis, Inde, diaspora télougoue

**Abstract**

In June 2014, the state of Andhra Pradesh, India, was bifurcated and a new state of Telangana was carved out of it. Soon after, the freshly constituted state government declared Bathukamma and Bonalu – local festivals celebrated in Telangana as 'state festivals', emphasizing their significance for the newly formed state's cultural repertoire. This article offers an account of the making of Bathukamma and Bonalu as state festivals, retrieving their antecedents within (a) the diasporic mobilization in the US where it became an (at times, intense) site for cultural contestation between Andhra and Telangana migrants, and (b) its local revitalization through the ruling party's cultural interventions. The cultural and political imaginaries underpinning these different geographical points of mobilization while clashed over the politics of representation, were also united in their ambition to create a sanitized and feminized transnational public memory around the festival as authentic to Telangana's heritage. However, closer examination reveals that the lived memories around these festivals

---

<sup>1</sup> © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#). Ce texte a été traduit de l'anglais par Katherine Radecki.

<sup>2</sup> Membre du Kulturwissenschaftliches Institut (Essen, Allemagne). Courriel : [sanam.roohi@kwi-nrw.de](mailto:sanam.roohi@kwi-nrw.de), [sanam.roohi@gmail.com](mailto:sanam.roohi@gmail.com)

*« On ne célébrait pas les festivals du Telangana ici : Contestations transnationales et création d'une mémoire collective autour des festivals Bhatukamma et Bonalu »*

offer discordant and complex realities, whereas the public memory-making efforts are marked by politics of gate-keeping, erasures and allegations of cultural appropriation.

**Keywords :** Telangana movement, cultural repertoire, public memory, US, India, Telugu diaspora

## Introduction

En juin 2014, l'État d'Andhra Pradesh<sup>3</sup> en Inde du Sud a été divisé en deux États séparés, donnant naissance au Telangana, le plus jeune État de l'Inde. Cette bifurcation était le résultat de revendications de longue date pour un État séparé qui a pris la forme d'un mouvement prolongé – le « mouvement Telangana<sup>4</sup> ». C'est un des rares mouvements de l'histoire de l'Inde postcoloniale, qui était autrefois considéré comme radical, mais qui a abouti à un « succès » et à la satisfaction de ses revendications : le Telangana est devenu un État séparé<sup>5</sup>. Ce qui distingue la création du Telangana, c'est son histoire régionale complexe enracinée dans les 224 ans de règne du Nizam ; son annexion en 1948 à l'Inde nouvellement indépendante après une « action policière » sanglante qui a conduit à des massacres de musulmans dans la région (Smith, 1950 ; Sherman, 2007 ; Purushotham, 2015) ; son émergence en tant que mouvement étudiant radical à la fin des années 1960 ; et sa transnationalisation lorsque quelques membres de la diaspora Telugu hautement qualifiés résidant aux États-Unis ont rejoint le mouvement à distance.

L'Andhra Pradesh a été formé en 1956, unifiant les régions où l'on parle le télougou dans l'ancien État d'Hyderabad et dans la présidence de Madras, administrée par les Britanniques dans un État unilingue de l'Inde (Mantena, 2014). L'Andhra Pradesh était composé de trois régions clés socioéconomiquement et historiquement distinctes – Coastal Andhra, Rayalaseema et Telangana –, et les élites de ces régions se disputaient le pouvoir d'État. Des problèmes latents concernant la répartition des emplois et des ressources entre les régions de l'Andhra et du Telangana ont conduit aux premiers soulèvements étudiants qui sont devenus la base du mouvement ou de l'agitation Telangana en 1968-1969. Depuis, le mouvement a connu des hauts et des bas, mais dès 1998, il est devenu transnational (bien que de manière limitée) lorsque des membres hautement qualifiés de la diaspora télougoue ont trouvé une cause commune avec leurs frères « à la maison », étendant ainsi le mouvement d'une topographie localisée à un plan transnational.

Depuis la fin des années 1960, des jeunes Télougous éduqués appartenant principalement aux castes agraires ont émigré vers l'ouest, plus particulièrement vers les États-Unis, à la recherche de meilleures opportunités. Au milieu des années 1970, les Télougous américains commencent à s'organiser sous la bannière de différentes associations régionales et nationales qui ont pour but de préserver la culture et la langue télougoue (Roohi, 2016 ; 2017 ; 2019). Au début des années 1990, ces associations

---

<sup>3</sup> Avant 2014, l'État d'Andhra Pradesh était composé de trois régions socioculturellement distinctes : Coastal Andhra, Rayalaseema et Telangana.

<sup>4</sup> Dans certains ouvrages anciens, les rébellions paysannes entre 1946 et 1951 sont également appelées le mouvement Telangana, mais cet article fait référence au mouvement dirigé par les étudiants qui est né en 1968-1969 et s'est ensuite développé en plusieurs vagues sous le nom de mouvement Telangana.

<sup>5</sup> Bien que la création de nouveaux États ait connu un précédent en 2000, lorsque trois nouveaux États – l'Uttarakhand, le Jharkhand et le Chhattisgarh – ont été découpés à partir d'États indiens existants, leurs antécédents remontent à des pétitions faites au sein du parti du Congrès dans l'ancienne Inde britannique. Le mouvement réclamant la création de ces États n'a débuté que dans les années 1990.

s'engagent dans du travail social transnational pour « développer » leurs régions d'origine et pour « élever » leurs communautés (Roohi, 2018a, 2018b, 2023). Parallèlement, la diaspora télougoue aux États-Unis a aussi connu une croissance rapide après l'an 2000, transposant de multiples castes natives et des divisions régionales aux États-Unis. L'un de ces schismes est le sentiment d'exploitation des ressources du Telangana, qui a fini par se transformer en un soutien actif aux revendications pour un Telangana séparé. Cet article se concentre sur l'espace activiste transnational émergent qui a lié le Telangana et les États-Unis (Cunningham, 1999 ; Olesen, 2005 ; Steinhilper, 2018), en particulier à travers les politiques autour de festivals régionaux comme le Bathukamma et le Bonalu, qui ont donné au mouvement une nouvelle vigueur culturelle à l'échelle transnationale. Comme ailleurs, plutôt que de désencastrer les relations sociales locales circonscrivant le mouvement Telangana, sa transnationalisation a permis de réintégrer le mouvement dans le temps et dans l'espace, rendant plausibles, voire inévitables, des formes de mobilisation translocales ou transrégionales (Baubock, 2003 ; Lacroix, 2015).

Le tournant transnational (Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton, 1992 ; Vertovec, 2004) a facilité l'émergence de domaines sociaux dans lesquels les communautés transnationales maintiennent plusieurs liens culturels, sociaux et politiques à travers l'espace et le temps. L'accélération sociale et temporelle globale (Rosa, 2013) a simultanément donné naissance à différentes formes de nationalisme à distance et a redynamisé l'importance du projet nationaliste parmi différents groupes diasporiques (Anderson, 1992 ; Skrbiš, 1999 ; Glick Schiller, 2005), dont la diaspora indienne. Alors que l'approfondissement du nationalisme Hindutva aux États-Unis par le biais d'une conception déterritorialisée de l'appartenance nationale a fait l'objet de nombreuses études académiques (Ashutosh, 2022 ; Bhatt et Mukta, 2000 ; Mathew et Prashad, 2000 ; Rajagopal, 2000 ; Therwath, 2012 ; Thobani, 2019), il y a peu de travaux qui interrogent la (re)production de nationalismes affectifs, linguistiques et régionaux au sein des communautés indiennes à l'étranger.

Le tournant affectif (Clough et Halley, 2007 ; Athanasiou et al., 2008) a fait progresser notre compréhension du fonctionnement des affects et des émotions dans des contextes divers, dont la politique et la culture. Ceux-ci façonnent nos expériences sensorielles et incarnées du monde qui nous entoure, et dans un monde de plus en plus interconnecté, ces charges affectives peuvent être transmises à travers les géographies, circulant à l'échelle transnationale (Brennan, 2004). Un exemple assez frappant de cet entrelacement est celui des festivals en Inde, dont les attachements affectifs sont à la fois intimes et socialement construits (Lynch, 1990 : 6-8 ; Rege, 2000 ; Rao, 2001). Les festivals mobilisent les sentiments publics, canalisant les affects indisciplinés en émotions actionnables (Crociani-Windland et Hoggett, 2012). Dans son livre *The Cultural Politics of Emotion*, Sara Ahmed (2004) explore les relations complexes entre les émotions, le pouvoir et la culture, argumentant que les émotions sont culturelles plutôt que psychologiques, et sont ainsi intimement liées aux dynamiques de pouvoir et aux structures sociales. Les « publics affectifs » connectés numériquement ne

façonnent donc pas seulement le discours autour de contenus culturels chargés d'émotion, mais ils lui attribuent également une intention politique (Berlant and Prosser, 2011 ; Papacharissi, 2015).

Dans le cas de la diaspora télougoue, l'intensité de l'affect est liée à deux festivals locaux largement célébrés dans la région du Telangana, le Bathukamma et le Bonalu. Ces festivals sont célébrés pour la première fois aux États-Unis en 2009, cette année coïncidant avec le début de la dernière phase du mouvement Telangana qui a finalement conduit à la création du nouvel État en Inde. Cette année correspond également à une période où les médias sociaux gagnaient rapidement du terrain parmi les Indiens et leurs diasporas (Srivastava, 2013), faisant circuler des objets et des images transnationalement à une vitesse inédite grâce aux supports numériques. La diaspora télougoue utilisait ces festivals comme des sites d'affirmation culturelle vis-à-vis de la culture du Coastal Andhra, qui avait jusque-là soit mis de côté, soit subsumé les marqueurs culturels du Telangana et du Rayalaseema dans les leurs sous la rubrique du nationalisme télougou.

Cet article se base sur les résultats d'une étude ethnographique de dix ans explorant le mouvement et ses conséquences<sup>6</sup>. Il présente un court résumé de l'expansion du nationalisme télougou aux États-Unis et de la résistance à ce nationalisme de la part du mouvement Telangana. Il montre ensuite qu'au fur et à mesure que la résistance grandissait, elle s'augmentait aussi de tout ce qui s'y opposait, galvanisant une idée hégémonique de l'État futur fondée sur « l'authenticité ». Au cœur de la mobilisation du mouvement se trouvait l'adaptation de festivals comme le Bathukamma et, dans une certaine mesure, le Bonalu en tant que scripts culturels clés porteurs d'une immense valeur affective et instrumentale pour la diaspora. Retraçant les années qui ont précédé la bifurcation, l'article dissocie donc la politique diasporique et locale autour de ces festivals, qui sont devenus des lieux de contestation culturelle intense entre l'Andhra et le Telangana. Argumentant que si une distinction entre les efforts de mobilisation diasporique et locale peut sembler évidente au premier abord, l'activisme transnational les combine dans son ambition de créer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée autour des festivals, tout en effaçant les luttes de castes et de classes qui étaient inhérentes au mouvement.

### **Le nationalisme télougou aux États-Unis et la politique de la différence culturelle**

Nous [la diaspora Télougou aux États-Unis] avons célébré leurs [Coastal Andhra] festivals mais ils n'ont jamais célébré le Bathukamma... pourquoi ? Pourquoi discriminer entre les festivals ? Ils pensent que notre culture est inférieure. Nous avons enfin décidé de prendre l'affaire en main. On s'est rassemblé et on a organisé le Bathukamma ici [à Chicago et à

---

<sup>6</sup> L'article emploie une ethnographie multisite (Marcus, 1995) comme méthodologie principale pour rendre compte de la manière transnationale dont le mouvement Telangana a évolué au cours de ses dernières années et pour permettre l'émergence d'un point de vue transnational plus complet. Bien qu'une recherche de terrain prolongée ait été menée dans le sud de l'Inde et aux États-Unis entre 2018 et 2023, l'article s'appuie également sur certains des résultats de mon travail de terrain pendant mon doctorat et mon postdoctorat (2011-2015).

New York] pour la première fois en 2009. C'était une grande affaire. Maintenant nous célébrons le Bathukamma tous les ans. Le Bonalu aussi. (Sowmya V., 43 ans, résidente de New York et native du district de Khammam au Telangana, interviewée en juillet 2012 à New York)

La fondation de plusieurs associations télougoues nationales et locales aux États-Unis depuis le début des années 1970 a effectué le travail culturel d'amplifier le nationalisme télougou, premièrement en identifiant un ensemble de pratiques, incluant des festivals, considérées comme authentiques au répertoire culturel télougou (Swidler, 2000 et 2001), et deuxièmement en donnant une plateforme à ces pratiques dans leurs associations respectives. Les organisations aux États-Unis avaient une longue tradition de célébrations communales de plusieurs festivals télougous comme l'Ugadi (le nouvel an télougou), le Dasara ou le Vijaya Dashami (une célébration de neuf jours en septembre ou octobre associée soit à la victoire du Seigneur Rama ou à la déesse Durga), le Sankranti (fête des récoltes), ou même le Sri Rama Navami (l'anniversaire du dieu Rama) et le Vanabhojanalu (un pique-nique communautaire célébré en novembre). Toutes ces festivités ont une grande signification culturelle dans la région côtière de l'Andhra Pradesh.

Bien que ces festivals soient célébrés en fanfare dans de grandes parties des zones rurales et dans certaines poches urbaines du Telangana, nos interlocuteurs se plaignaient que *leurs* festivals, en particulier le Bathukamma (un festival des fleurs et de la purification centré sur les eaux, de plus en plus hybride avec le festival pan-indien Navratri) et dans une certaine mesure le Bonalu (un festival de la mousson dans lequel des déesses féminines locales sont vénérées pour contrer les maladies qui accompagnent les pluies), n'aient jamais fait partie du répertoire culturel de la diaspora télougou. Les répertoires culturels sont des scripts ou des normes et des valeurs partagées par une communauté sur un plan davantage implicite ou cognitif (Barnouw, 1985 ; Wierzbicka, 2010). Ils peuvent s'infiltrer et se solidifier en tant que répertoires culturels (sous-)nationaux (Lamont and Thévenot, 2000 ; Bonikowski, 2017). Pour de nombreux États-nations comme l'Inde, la définition de la nation est contestée et fragmentée (Brubaker, 2004 ; Bonikowski, 2017), mais il existe certains scripts ou répertoires culturels autour desquels les communautés sous-nationales ou régionales trouvent une cohérence affective. Ces éléments culturels ne sont pas fermés ; ils sont faits et refaits au cours du temps à travers un processus de sélection de nouveaux scripts et de révision d'anciens scripts (Swidler, 2000 et 2001). Les émotions font aussi partie du répertoire qui confère aux groupes la sécurité et la capacité d'agir nécessaires pour « afficher, négocier et ainsi réguler les expériences vécues de manières socialement et culturellement appropriées » (Poser et al., 2019: 241). Savoir quelle idée de culture prédomine est une question de pouvoir (Anderson-Levitt, 2012), et dans une société plurielle comme l'Inde, la culture régionale est souvent imaginée et articulée à travers les scripts culturels des groupes dominants (Misra et Niranjana, 2005).

Les répertoires culturels fournissent aux individus une grille pour interpréter leur monde social et donner un sens à leurs expériences (Geertz, 1973). Le prisme du répertoire culturel nous permet de comprendre la manière dont les frontières culturelles sont construites et maintenues (Lamont et Molnár, 2002) et, puisqu'elles sont dynamiques, comment elles évoluent et s'adaptent à de nouveaux contextes et expériences au fil du temps (Vannini et Waskul, 2016). Les conceptions particulières de la culture, souvent présentées comme authentiques, sont en fait reconfigurées dans et pendant leurs itérations transnationales (Østergaard-Nielsen, 2003). L'opérationnalisation politique de la culture peut avoir des effets constants et cohérents sur l'action collective, même si les individus et les groupes sont divisés et incohérents dans leurs croyances au sein de ces groupes (Swidler, 2000 : 25, 39).

Le discours politisé sur la différence culturelle et l'incompatibilité entre les habitants de l'Andhra et du Telangana persiste dans les régions du Deccan (Parthasarathy, 2013), mais a été adopté par la diaspora beaucoup plus tard quand le mouvement Telangana a vraiment commencé à gagner du terrain aux États-Unis. Avant cela, l'idée d'une culture télougoue unifiée aux États-Unis était incontestée, et l'idéologie du mouvement Telangana (s'articulant discursivement autour de l'extraction des ressources de la région par les Andhraïtes et de leur discrimination contre les Telanganites) a d'abord été rejetée par une grande partie de la diaspora télougoue. L'affirmation culturelle de la différence entre les deux groupes diasporiques n'a gagné du terrain qu'après 2009, quand un nombre croissant de migrants du Telangana ont ouvertement rejoint le mouvement à distance, après qu'il eut acquis suffisamment de valeur politique en Inde. Le transnationalisme et les interconnexions accélérées ont transposé aux États-Unis à la fois le nationalisme télougou et son repoussoir – le mouvement Telangana.

Initialement, de nombreuses personnes dans la diaspora télougoue percevaient la demande de créer un nouvel État comme non éthique : (« ça crée des divisions entre frères », « nous sommes tous indiens/télougous » et « seuls les politiciens profitent de ces ruptures » sont des refrains communs que nous avons entendus de la part des migrants télougous), et il a fallu plus d'une décennie pour que le mouvement s'enracine aux États-Unis, mais il s'est rapidement répandu par la suite. Cet enracinement du mouvement dans la diaspora n'était pas simplement le résultat du triomphe inévitable des revendications pour un État séparé (qui n'est devenu évident qu'en 2013), mais aussi des formes plus complexes de mobilisation synthétisant les éléments affectifs et pratiques du mouvement. La conception d'une diaspora télougoue culturellement distincte était puissamment réfractée à travers le prisme des répertoires religieux et culturels qui justifiait la séparation du Telangana de l'Andhra Pradesh.

Le support diasporique pour un État séparé a grandi en parallèle avec l'adoption générale des festivals Bathukamma et Bonalu aux États-Unis. Les images et les objets associés aux festivals ont été émotionnellement, cognitivement et numériquement transmis aux États-Unis comme une forme de transfert social inversé que la diaspora



recevait de la « mère patrie » (Levitt et Lamba-Nieves, 2011 ; Lacroix *et al.*, 2016). Une fois mobilisés par la diaspora, les festivals circulaient comme éléments authentiques et sacrés de la culture du Telangana – ne pas les célébrer équivalait à manquer de respect envers la patrie. Contrairement aux franchises de temples aux États-Unis qui sont directement contrôlées par des dirigeants en Inde (Levitt, 2007 : 122), la prolifération des festivals du Bathukamma aux États-Unis s'est faite indépendamment des temples et des dirigeants indiens ; les festivals sont organisés organiquement dans différentes parties des États-Unis par des groupes locaux de la diaspora télougoue, le plus souvent par des femmes (Levitt, 2007 : 122). Comme nous l'a expliqué en avril 2019 une dirigeante éminente en Pennsylvanie, ces festivals sont, « après tout, des festivals de femmes et les hommes ont besoin des femmes pour les organiser... ils sont occupés par des affaires politiques ». Au fil des ans, en particulier après la formation du Telangana, la tâche d'organiser les festivals a été reprise par les associations télougoues américaines.

L'assemblage et l'accommodement de seulement certains répertoires culturels par les dirigeants du mouvement Telangana indiquent une stratégie visant à maximiser la charge affective et émotionnelle du mouvement. Les dirigeants du mouvement pour le Telangana aux États-Unis ont aidé la diaspora télougoue à négocier son passage d'une notion réifiée et fusionnée de la culture télougoue à une identité distincte, en déployant la politique opportuniste du *mana pandugalu* (« nos festivals » ou, plus précisément, « les festivals de notre patrie »). Les nations ont souvent été réifiées en termes genrés (Engström, 2018 ; Höpflinger, 2015 ; Major, 2012 ; Lams et Zhou, 2023). Pendant la lutte pour l'indépendance de l'Inde, le symbole de la *Bharat Mata* (mère Inde) est devenu un point de ralliement contre les colonisateurs (Gupta, 2001 ; 2002). Dans une Inde nouvellement indépendante, une image en concurrence à la *Bharat Mata* a émergé lorsque le nationalisme télougou a cherché à faire reconnaître un État séparé sur des bases linguistiques. Plutôt que de s'appuyer uniquement sur la géographie, les poètes et les penseurs télougous ont défini les caractéristiques de leur peuple à travers une langue maternelle commune, personnifiée dans la *Telugu Talli* ou Mère Telugu (Mitchell, 2009). À son apogée, le mouvement Telangana a inversé la tendance, donnant de la validité à une nouvelle déesse, *Telangana Talli*, qui personnifiait un territoire<sup>7</sup> – le Telangana.

Même si les festivals Bathukamma et Bonalu ne sont pas les seuls artefacts qui représentent la culture télougoue, la raison de leur sélection parmi d'autres artefacts s'est déterminée à posteriori. Déjà symboles du mouvement au Telangana, les festivals ont été adoptés par la diaspora aux États-Unis parce qu'ils portaient suffisamment de charge affective pour mobiliser les gens à se joindre au mouvement tout simplement en les célébrant. Cette relation complexe entre les imaginaires socioculturels incarnés et affectifs attachés à une région a produit du capital transnational pour le mouvement lorsque les NRI (« Non-Resident Indians », le nom donné aux groupes diasporiques en

---

<sup>7</sup> La déesse symbolisant le Telangana partage une étrange ressemblance avec *Telugu Talli*, présentant un cas de mimésis figuratif.

Inde) lui ont apporté leur soutien. Grâce à la perception de leur capital culturel et symbolique (Roohi, 2016 et 2018a), l'adoption de Bathukamma et de Bonalu par les NRI du Telangana a transformé ces festivals en marqueurs transnationaux de la résistance à la domination culturelle de l'Andhra. La popularité croissante des festivals aux États-Unis a également coïncidé avec la fomentation politique de forts sentiments pro-Telangana dans la région du Telangana entre 2009 et 2012 sous la direction de K. Chandrashekhara Rao<sup>8</sup>.

Inspiré par les sentiments et la passion d'une mobilisation pour un État séparé menée en grande partie par les Dalits-Bahujan (des castes marginalisées et opprimées) et les militants de la gauche<sup>9</sup>, le parti Telangana Rashtra Samithi (TRS) s'est renforcé en s'insérant dans ce contexte et en devenant le seul représentant politique du mouvement depuis la formation du parti en 2001. Lorsque le mouvement a progressé en 2009-2010, le TRS a ouvertement et plus discrètement coopté certains des répertoires culturels et des icônes du mouvement (Kodanda Ram, 2007 ; Srinivas, 2015). Pour les groupes Dalits-Bahujan et ceux de gauche, ces symboles culturels représentaient la résistance au pouvoir et avaient le potentiel d'unir les masses dans leur lutte pour un Telangana socialement juste. Pour les membres du TRS, l'incorporation de ces symboles et icônes au sein du parti leur a donné une légitimité en tant que véritables représentants politiques du mouvement. Cette imbrication de la culture et de la politique peut être perçue comme un effort de création de mémoire collective par le TRS, permettant au parti de devenir un légataire de ce mouvement émotionnellement chargé.

### **La création d'une mémoire collective contestée au Telangana**

Les festivals Bathukamma et Bonalu se sont vu accorder le statut de « festivals d'État » peu après la formation du Telangana en juin 2014. Le fait de donner le titre de « festivals d'État » à des festivals locaux semble être unique au Telangana<sup>10</sup>. Le gouvernement du Telangana (dirigé depuis sa création par K. Chandra Shekhar Rao) a mis en place de multiples initiatives (Vidyagopu et Jonnalagadda, 2023) pour populariser les festivals dans l'État et encourager les citoyens à les célébrer en grand.

---

<sup>8</sup> De nombreux interlocuteurs s'accordent à dire que si l'ancien ministre en chef de l'Andhra unifié était encore en vie, le mouvement pour un État séparé n'aurait peut-être pas abouti avec succès. Sa mort prématurée dans un accident d'hélicoptère a changé le destin de K. Chandra Shekhar Rao qui, en 2010, a commencé une grève de la faim jusqu'à la mort en revendiquant un État séparé.

<sup>9</sup> Dans une interview accordée en mars 2019, un membre de l'un des groupes de gauche a décrit l'histoire de la politique de la gauche, les dissensions en son sein, son implication dans le mouvement et ses enchevêtrements avec le mouvement naxalite (un groupe de gauche radicale interdit en Inde). Ces activistes qui ont lutté pour un Telangana séparé ont dû mener leurs activités en partie dans la clandestinité dans les années 1990 et au début des années 2000 en raison de leurs liens avec les Naxals. Pour préserver l'anonymat le plus complet, nous nous abstenons de donner plus de détails.

<sup>10</sup> Le festival Hornbill du Nagaland est également un festival unique mais laïc, qui a été spécialement créé en 2000 par le gouvernement de l'État pour unifier un Nagaland multiethnique. De nombreux États indiens célèbrent localement des festivals. Certains, qui attirent de grandes foules, sont gérés ou même partiellement financés par les gouvernements des États (par exemple Durga Puja au Bengale-Occidental ou Ganapathi Puja dans le Maharashtra). Cependant, ils n'ont pas le statut de « festivals d'État ».

Le gouvernement maintient un site Web sur le Bathukamma<sup>11</sup> qui regroupe toutes les informations relatives au festival, et présente des chansons et des vidéos sur le festival ainsi que des photos des célébrations autour du monde.

Dans une interview personnelle accordée en mars 2019, Kavitha Kalvakuntla (la fille de K. Chandra Shekhar Rao, membre du parti TRS et membre du conseil législatif d'État) a révélé que, comme d'autres membres de sa famille, elle a mis de côté sa carrière internationale et travaillé pour la cause du Telangana avant la formation de l'État. L'une de ses missions phares a été de visiter tous les districts de la région pour mobiliser les habitants autour de ces festivals. Le Bathukamma était particulièrement favorisé, car il présentait un attrait plus général, étant un festival de fleurs saisonnier et pas particulièrement associé au culte d'une divinité ou d'une idole. Son attrait pouvait ainsi transcender les religions – ce qui était important vu que les musulmans représentent 40 % de la population d'Hyderabad, une ville métropolitaine qui était la capitale de l'Andhra Pradesh unifié et qui est restée la capitale de l'État du Telangana après sa création.

L'attribution du statut exceptionnel de festivals d'État à Bathukamma et, dans une moindre mesure, à Bonalu doit être considérée comme faisant partie d'un exercice stratégique de création d'une mémoire publique ou collective. Dans l'une de ses précédentes interviews journalistiques, Kalvakuntla a également établi un parallèle avec la popularisation d'un festival ouvertement religieux, le Ganapathi, par le nationaliste hindou Bal Gangadhar Tilak au début du 20<sup>e</sup> siècle. Elle explique : « Grâce aux efforts que nous avons déployés pour promouvoir le Bathukamma, *chaque personne* [nous soulignons] dans le Telangana a commencé à s'identifier au festival de fleurs<sup>12</sup>. » Malgré la différence d'orientation, le point commun sous-jacent entre la mobilisation d'un festival par son parti et celle faite par Tilak était l'utilisation stratégique d'un artefact culturel qui pouvait être à la fois public, collectif et affectivement saturé. Alors que le mouvement gagnait lentement mais sûrement de la reconnaissance aux États-Unis, dans la région du Telangana de l'État non divisé de l'Andhra Pradesh, le mouvement avait fait de nombreuses victimes qui étaient devenues des martyres pour la cause de la dignité et de la justice (Kannabiran *et al.*, 2010) : ce qui a commencé avec un suicide ponctuel en janvier 2010 a finalement coûté la vie à 600 personnes en l'espace de trois ans<sup>13</sup>. Ces actes de sacrifice très publics mais somatiques pour la revendication d'un État séparé ont sacralisé le mouvement dans la mémoire collective.

La création d'une mémoire collective est un processus complexe de préservation de souvenirs particuliers de l'histoire pour une consommation publique plus large (Houdek et Phillips, 2017). Ces efforts, bien qu'orientés vers l'avenir,

---

<sup>11</sup> <https://bathukamma.telangana.gov.in/>

<sup>12</sup> Notre traduction. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/hyderabad/like-tilak-well-promote-culture-to-cement-our-telangana-identity/articleshow/60837439.cms>

<sup>13</sup> <https://www.hindustantimes.com/india/student-kills-self-over-telangana-issue/story-4z3FMmja4gsXjaws52GomJ.html>

constituent une politique du présent où la sélection, l'interprétation et la représentation des événements historiques sont soigneusement organisées. La construction d'une mémoire collective ou publique peut être tangible ou immatérielle tout en étant ancrée dans des lieux physiques et symboliques (Halbwachs, 1950 ; Nora, 1989). Se voulant commémorative, la politique consistant à se souvenir publiquement de certaines pratiques ou de certains objets, tout en en oubliant d'autres, est sujette à des contestations.

À l'apogée du mouvement Telangana, le TRS a utilisé les festivals comme un mécanisme important pour recruter des citoyens dans le mouvement. Les femmes en particulier étaient invitées à célébrer les festivals Bonalu et Bathukamma publiquement, dans la rue. On écrivait souvent des chansons spéciales pour ces célébrations médiatisées du Bathukamma, qui soulignaient la discrimination contre le peuple du Telangana par les « oppresseurs de l'Andhra ». Bien que ces chansons aient souvent été écrites et chantées par des artistes activistes, le TRS a également collaboré avec certains de ces artistes pour produire du contenu médiatique qui a été spécialement diffusé pendant les festivals (Srinivas, 2015). Après la bifurcation de l'Andhra Pradesh, l'incorporation active de Bathukamma et de Bonalu en tant que festivals d'État, tout en s'inscrivant dans les efforts de création d'une mémoire collective de la part du TRS, a en réalité été confrontée à des défis qui ont été distillés d'une part à partir des objectifs du mouvement axés sur la justice sociale (Kannabiran *et al.*, 2010 ; Benbabaali, 2016) et, d'autre part, par la diaspora télougoue qui revendiquait le Bathukamma.

### **Donner une nouvelle image au festival Bathukamma : « l'esprit du Telangana »**

Perçus comme « arriérés, tribalistes et non brahmaniques<sup>14</sup> », les festivals Bathukamma et Bonalu ont été mis à l'écart localement et dans la diaspora pendant plusieurs décennies. Lorsqu'ils ont été adoptés par des Télougous en pleine ascension sociale au Telangana et aux États-Unis, les festivals ont été réimaginés et rebaptisés comme « l'esprit du Telangana ». Les récits qui racontent les origines du Bathukamma et pourquoi il est célébré diffèrent énormément. Alors que de nombreux artistes et activistes progressistes disent que le Bathukamma n'est associé à aucune religion, le festival a acquis de plus en plus de symboles et de mythes hindous, en particulier une association avec la déesse Gauri ou Durga ou même avec Shiva et Parvati (des dieux et déesses brahmaniques et pan-indiens). Certains associent également les célébrations du Bathukamma à la résistance au règne du Nizam et à son utilisation par les Naxals pour associer les villageois à leur révolte contre les propriétaires fonciers. Certains font remonter les origines du festival jusqu'au règne de la dynastie des Kākātiya dans le Deccan (entre les 12<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècles).

Le Bathukamma est un festival féminin, célébré par les femmes au Telangana et dans la diaspora, avec une participation périphérique des hommes. Les images

---

<sup>14</sup> D'après les personnes interrogées, les brahmanes ne célébraient pas cette fête au départ parce qu'ils la considéraient comme une pratique tribale.

circulant de femmes vêtues de saris en soie colorés, parées de leurs plus beaux bijoux, soulignent la portée urbaine, transnationale et de classe moyenne du festival. Cependant, avant les efforts soutenus de l'État, il était surtout célébré dans les villages. Dans les zones rurales, les femmes cueillaient les fleurs abondantes de l'après-mousson dans la nature, les arrangeaient en cercles concentriques sur une plaque de laiton (*taambalam*) dans leurs cours, chantaient et dansaient autour, et, enfin, immergeaient les fleurs dans les eaux au crépuscule. Comme les fleurs avaient des propriétés curatives, cette immersion purifiait l'eau. En tant que festival d'État, le Bathukamma a connu des changements importants. Auparavant, les femmes avaient l'habitude de se rassembler en groupes, de placer tous leurs Bathukammas ensemble et de danser autour en applaudissant et en chantant des chansons transmises oralement qui parlent des familles ou même des dieux et déesses mythologiques. Après la formation du Telangana, les célébrations sont devenues plus grandioses et plus publiques. Soutenue par un financement de l'État, chaque localité organise désormais ses propres Bathukammas.

Alors que « tous les Telanganites célèbrent le Bathukamma » dans la diaspora, la réalité est différente dans le Telangana selon un professionnel de l'informatique interviewé lors d'une grande réunion annuelle de migrants télougous dans le New Jersey en avril 2019. Une ex-bureaucrate éminente que nous avons interviewée en novembre 2022 à Hyderabad était plus dédaigneuse et m'a confié que « le Bathukamma est un festival de classe inférieure que le TRS a revitalisé en tant que festival d'État ». Une autre femme brahmane avec qui nous avons discuté a raconté que sa famille « ne célébrait pas vraiment le Bathukamma, sa célébration étant limitée aux membres des castes Shudra ». Pour elle, les Shudras incluent les castes de propriétaires terriens comme les Reddys et les Velamas ainsi que les membres des castes défavorisées. Les Dalits n'étaient pas autorisés à célébrer le festival de purification à cause de la croyance qu'ils portent des impuretés et des péchés ancestraux. Un de nos interlocuteurs en Pennsylvanie (interviewé en mai 2019) est la première personne à souligner cet aspect discriminatoire du festival. D'autres membres de la diaspora interrogés ont nié une telle pratique. Cependant, ce constat a été corroboré par d'autres recherches sur le terrain au Telangana<sup>15</sup>.

Une interlocutrice dalit interrogée en août 2022 nous a mentionné que sa communauté ne célébrait pas le Bathukamma pour une raison historique. Elle raconte :

Dans le passé, c'était notre festival. On le célébrait. Pendant les sécheresses, les aînés de notre communauté étaient sur le point de mourir de faim et, pour survivre, ils ont donc vendu le Bathukamma aux castes supérieures pour un demi-kilogramme de fourrage. Depuis, c'est devenu leur festival. Bien que nous voulions le célébrer, nous ne pouvons pas car il ne nous appartient plus.

---

<sup>15</sup> L'assistant nous a aidée à mener certaines interviews au Telangana entre août et octobre 2022, et a partagé ses propres perspectives sur le festival.

Aujourd'hui, malgré la marginalisation persistante des Dalits dans les zones rurales du Telangana, dans les centres urbains, tout le monde peut en théorie se joindre aux festivités. Cependant, les Dalits sont exclus de certains temples du quartier qui servent de points de rassemblement pour le festival. Ainsi, des groupes dalits ont commencé à célébrer le Ambedkar Bathukamma pendant lequel ils placent un portrait de B. R. Ambedkar (un juriste et économiste qui a lutté contre le système des castes et qui est devenu le premier ministre de la Justice de l'Inde) parmi les arrangements floraux. De tels souvenirs vont à l'encontre du récit selon lequel les femmes de la diaspora ont popularisé le festival.

Le mécontentement et les critiques contre les pratiques discriminatoires et l'appropriation du festival par l'État trouvent un écho dans les cercles progressistes. Une importante activiste anticaste interviewée en septembre 2022 à Hyderabad critiquait la décision de l'État d'accorder le statut de festival d'État au Bathukamma et a rapporté qu'elle n'a pas célébré le festival depuis. Elle explique :

Le Bathukamma est un exemple de la façon dont les castes et les classes supérieures du Telangana ont volé les cultures égalitaires des castes inférieures, se sont approprié leurs récits, leurs rituels et leurs croyances, ont exclu les gens de leur propre culture et ont inventé des explications religieuses pour qu'ils (les Dalits) ne célèbrent plus le festival.

Une autre militante de gauche a souligné que de laisser toutes les femmes se rassembler dans la même aire de jeux, terrasse ou cour n'équivaut pas à créer l'égalité des castes. Elle argue :

Les femmes s'en tiennent à leurs propres cercles avec des personnes qu'elles connaissent déjà et avec lesquelles elles décident de socialiser. Si je sais déjà que le statut de caste de dix personnes est plus ou moins égal au mien, et que je décide de ne pas me mêler aux autres cercles et de simplement faire semblant de sourire et d'accueillir les femmes d'autres castes, cela ne veut pas dire que j'accueille les différences dans les pratiques festives... Je ne suis pas meilleure que ma grand-mère (qui croyait aux règles et aux normes de caste).

### **Bonalu : De festival de la mousson à « festival de l'Action de grâce »**

Le Bonalu s'est vu accorder le statut de festival d'État en même temps que le Bathukamma. Si le Bathukamma est devenu un lieu de mobilisation politique, le Bonalu est devenu de façon plus marquée un site de réingénierie sociale. Le Bonalu est célébré en vénérant les divinités locales comme Yellamma, Pochamma, Kalika, Maisamma, Galamma, Eedamma et Maremma pour apaiser leurs colères ou rechercher leurs bénédictions. Le festival a lieu au mois d'août/septembre (correspondant au mois télougou *Ashadam*) alors que la mousson est connue pour propager plusieurs maladies infectieuses d'origine hydrique. Lors du Bonalu, un *bonam* – un pot sacré avec des offrandes de nourriture – est offert aux déesses pour se protéger de ces fléaux. Chacune de ces déesses accomplit des tâches spéciales : Yellamma est la déesse du courage, Pochamma soigne, Kalika contrôle les pouvoirs surnaturels, Maisamma tue le mal, Galamma – dont les temples sont à la périphérie du village – protège le village des énergies maléfiques, Eedamma est la déesse du *toddy* (une boisson alcoolisée locale) et

Maremma protège les champs cultivés. Dans une interprétation hindouisée, ces déesses sont considérées comme les filles de Shiva et de Parvati, et considérées comme faisant partie de la tradition Adishakti du culte féminin.

Pendant le festival de Bonalu, les dévots se dirigent vers le temple avec leur *bonam*. Ils font d'abord le *parikrama*, la circumambulation autour du temple, après quoi seuls quelques dévots entrent dans le temple avec le *bonam* tandis que les autres doivent rester à l'extérieur et présenter leurs offrandes au *dwajasthambam*, un mât devant le temple. Cette pratique fait partie d'une ancienne tradition villageoise selon laquelle chaque caste importante a son propre temple dédié à l'une de ces divinités, et seuls les dévots de cette caste peuvent y soumettre leurs offrandes et leurs prières. Les dévots des autres castes ne sont pas autorisés à entrer dans le temple et doivent aller dans un autre temple de la communauté. À Hyderabad, le festival Bonalu ne stipule pas de telles règles implicites, et les dévots de toutes les castes peuvent passer par la même entrée et présenter leurs offrandes dans le même site.

Le *Bali* (sacrifice) est central au festival Bonalu. Si les célébrations sont organisées par le comité des processions d'un temple, ils organisent aussi le *Bali*. Sinon, les dévots mènent le *Bali* en fonction de leurs vœux et de leurs souhaits à la déesse mère. Selon un mythe, Pothuraju – le frère de Yellamma et d'autres déesses – accomplit le rituel du *Bali* en mordant le cou d'une chèvre ou d'un mouton, le tuant. Si l'animal choisi pour le *Bali* est énorme, comme un taureau ou un bœuf, une épée traditionnelle est utilisée pour sacrifier l'animal. L'animal doit être bien nourri et ne peut être sacrifié qu'après qu'il aura indiqué qu'il accepte de donner sa vie joyeusement en clignant de l'œil gauche, ou en bougeant, ou en secouant rapidement ses oreilles ou son corps. Une fois l'animal tué, sa tête est présentée au *dhwajasthambham* pendant un certain temps. La peau de l'animal est dépecée et donnée à un *malik*, un boucher de la communauté musulmane. Le boucher retire les substances impures de l'estomac de l'animal, puis le découpe en petits morceaux. Certains des morceaux charnus sont cuits pour un repas et offerts à la déesse tandis que le reste de la viande et le sang de l'animal sont mélangés avec du riz mi-cuit, du *kumkum*, du curcuma, des citrons et la graisse de l'animal, et placés dans un *gampa*, un panier en bambou.

Le *gampa* de *Bali* est porté autour du temple dans un autre *parikrama*, un des derniers rites du festival. Ensuite, un descendant mâle d'une caste comme les Kavali ou les Mangali, dont les ancêtres ont porté le *gampa* de *Bali*, prend le *gampa* après le coucher du soleil. Entouré de compagnons tenant des épées religieuses et des torches, il répand la substance du *gampa* sur les frontières du village ou de la ville. Traditionnellement, une fois cet acte accompli, les routes reliant les différents villages et villes sont bloquées pendant les 24 heures suivantes par les membres de la communauté Kavali résidant dans le village. Les habitants du village ne sont pas autorisés à partir et les étrangers ne peuvent pas entrer, pour empêcher la bonne fortune et la prospérité de quitter ses frontières. Les rituels associés au Bonalu sont le reflet des

relations entre les castes agraires, et sont contraints par les règles de la pureté et de la pollution.

Une fois déclaré festival d'État et promu par le gouvernement, le Bonalu s'est répandu à Hyderabad, où le sacrifice d'animaux était fortement contesté et considéré comme de la violence envers les animaux, parrainée par l'État. Plusieurs plaintes contre les sacrifices d'animaux ont été déposées devant la Cour suprême de l'État par des défenseurs des droits des animaux, appartenant souvent à des groupes de castes supérieures qui ne célébraient pas traditionnellement le Bonalu. La Cour a rendu un jugement en faveur des plaignants<sup>16</sup>. Dans le cadre de ses efforts pour populariser le Bonalu, le gouvernement de l'État dirigé par le parti TRS a nommé des prêtres brahmanes pour servir d'intermédiaires entre les dévots et les divinités dans les temples sous le contrôle du ministre des Affaires religieuses. Dans les villages, les temples n'ont pas de prêtres brahmanes, aucun *slokas* ou verset sanskrit n'est chanté, et seuls les anciens de la communauté agissent comme intermédiaires entre la divinité et les dévots pendant le festival.

Dans le Telangana, les efforts renouvelés pour brahmaniser le festival après son incorporation en tant que festival d'État sont évidents. Outre l'introduction de prêtres brahmanes pour servir de médiateurs aux rituels du festival, le Bonalu se voit attribuer des racines sanskritiques : on prétend que son nom est dérivé du mot sanskrit *bhojanalu* (« nourriture »). Il est également largement accepté que les déesses vénérées pendant le festival font partie du panthéon hindou. Les efforts continus pour supprimer les sacrifices d'animaux ont progressé dans les villes, où la plupart des célébrations du Bonalu sont accompagnées d'un grand sacrifice d'une citrouille plutôt que d'un animal. Dans la diaspora, le sacrifice d'animaux n'a jamais été une option et le sacrifice de la citrouille est parfois aussi supprimé du festival. La diaspora télougoue a rebaptisé le Bonalu « le festival de l'Action de grâce », une décision qui peut être interprétée comme une mesure pour moderniser, assainir, hybrider et adapter le festival aux sensibilités américaines.

La mobilisation transnationale et locale en faveur des festivals Bonalu et Bathukamma peut sembler conflictuelle au premier abord, avec le gouvernement TRS revendiquant l'entière responsabilité du détachement des festivals de leurs repères locaux et, deuxièmement, avec les groupes diasporiques contestant le rôle de la TRS dans la popularisation et la modernisation de ces festivals. Cependant, en mettant en avant de telles revendications, le TRS et les communautés diasporiques sont unis dans leur ambition de créer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée autour de ces festivals en leur accordant une authenticité et en les considérant comme des lieux vitaux de commémoration du succès du mouvement.

---

<sup>16</sup> <https://www.thenewsminute.com/article/urban-rural-difference-telanganas-bonalu-festival-celebrations-165965>



Un autre point de convergence entre la mémoire collective autour des festivals créée par la diaspora et celle créée par l'État est l'élimination ou l'effacement des luttes de castes et de classes inhérentes qui circonscrivaient ces festivals ruraux : ni la diaspora ni le gouvernement n'abordent ces luttes de manière significative. Par contraste, à l'apogée du mouvement Telangana, les groupes Dalits-Bahujan ont revendiqué les festivals comme les leurs en les transformant en symbole de leur résistance, et ce, malgré le fait qu'on les associait aux Naxals. Les activistes Dalits-Bahujan interviewés au cours de cette recherche étaient mécontents que leurs efforts pour maintenir en vie les revendications pour un Telangana séparé dans les heures les plus sombres du mouvement, au milieu de la répression effectuée par l'État, aient été soit cooptés, soit ignorés. Les efforts de création d'une mémoire collective par la diaspora et par le gouvernement local se recourent, tandis que les expériences vécues autour de ces festivals, telles que celles vécues par les Dalits-Bahujan, offrent une image discordante et concurrente marquée par des politiques d'effacement.

### **Conclusion**

Cet article raconte la transformation de Bathukamma et de Bonalu en festivals d'État, retraçant a) la mobilisation diasporique aux États-Unis, où les festivals sont devenus des sites de contestations culturelles (parfois intenses) entre les migrants de l'Andhra et du Telangana, et b) leur revitalisation locale à travers les interventions culturelles du parti au pouvoir. La politique culturelle de la dernière phase du mouvement Telangana, brièvement abordée dans cet article, montre comment les festivals ont été incorporés dans des scripts culturels adoptés par le TRS et les membres de la diaspora parce qu'ils étaient imprégnés d'une charge affective et émotionnelle avec la capacité d'unir des groupes disparates et de créer une identité sous-nationale pour le Telangana. Ce qui a commencé comme une revendication économique de justice et de (re)distribution s'est transformé en un affrontement stratégique sur les différences culturelles entre l'Andhra et le Telangana – deux régions où l'on parle le télougou et qui faisaient partie, jusqu'en 2014, d'un même État linguistique. En exposant la politique de développement stratégique des émotions pour une mobilisation politique autour de scripts culturels ou religieux, l'article soutient qu'une telle pratique est cruciale pour les projets révisionnistes de réécriture de l'histoire.

Le mouvement a été maintenu en vie au fil des décennies par des groupes de gauche et des Dalits-Bahujan et nourri par les sacrifices de nombreux jeunes Télougous. Cependant, dans les efforts de reconfiguration de la mémoire collective diasporique et politique, cette histoire est obscurcie et un imaginaire dominant est recréé autour de ces festivals visant à préserver la culture indigène authentique du Telangana en délogeant la culture hégémonique de l'Andhra. En se voyant liés à la fierté régionale et appropriés comme lieux de création d'une mémoire collective authentique, les festivals Bhatukamma et Bonalu ont été aseptisés, féminisés et sanskritisés pour s'adapter aux sensibilités urbaines et diasporiques. Cette forme de mobilisation politique et de réimagination des répertoires culturels du Telangana s'accorde bien avec les aspirations

à l'ascension sociale des professionnels urbains des castes supérieures du Telangana, dont beaucoup font maintenant partie de la diaspora.

## Bibliographie :

- Ahmed, S. (2004). *Cultural Politics of Emotion*. Routledge.
- Anderson, B. (1992). *Long-distance nationalism: world capitalism and the rise of identity politics*. Wertheim Lecture 1992, Center for Asian Studies, Amsterdam.
- Anderson-Levitt, K. M. (2012). "Complicating the Concept of Culture". *Comparative Education*, 48 (4), 441-454.
- Ashutosh, I. (2022). "The transnational routes of white and Hindu nationalisms". *Ethnic and Racial Studies*, 45 (2), 319-339.
- Athanasiou, A., Hantzaroula, P. et Yannakopoulos, K. (2008). "Towards a new epistemology: the 'affective turn'". *Historein*, 8, 5-16.
- Barnouw, V. (1985). *Culture and Personality*. Dorsey Press.
- Bates, T. R. (1975). "Gramsci and the theory of hegemony". *Journal of the History of Ideas*, 36 (2), 351-366.
- Bauböck, R. (2003). "Towards a political theory of migrant transnationalism". *International migration review*, 37(3), 700-723.
- Benbabaali, D. (2016). "From the peasant armed struggle to the Telangana State: changes and continuities in a South Indian region's uprisings". *Contemporary South Asia*, 24 (2), 184-196.
- Berlant, L., & Prosser, J. (2011). "Life writing and intimate publics: A conversation with Lauren Berlant". *Biography*, 34 (1), 180-187.
- Bhatt, C. et Mukta, P. (2000). "Hindutva in the West: mapping the antinomies of diaspora nationalism", *Ethnic and racial studies*, 23 (3), 407-441.
- Bonikowski, B. (2017). "Nationhood as cultural repertoire: Collective identities and political attitudes in France and Germany". Dans Michael Skey et Marco Antonisch (ed.), *Everyday nationhood: Theorising culture, identity and belonging after banal nationalism*. Palgrave Macmillan, 147-174.
- Brennan, T. (2004). *The transmission of affect*. Cornell University Press.
- Brubaker, R. (2004). "In the name of the nation: Reflections on nationalism and patriotism". *Citizenship studies*, 8 (2), 115-127.
- Clough, P. T. et Halley, J. (éd.) (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.
- Crociani-Windland, L. et Hoggett, P. (2012). "Politics and affect". *Subjectivity*, 5, 161-179.
- Cunningham, H. (1999). "The ethnography of transnational social activism: understanding the global as local practice". *American ethnologist*, 26 (3), 583-604.
- Engström, R. (2018). "The body politic of independent Scotland: National personification and metaphor as ideological visions". *Metaphor and the Social World*, 8 (2), 184-206.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Glick Schiller, N. (2005). "Long-distance nationalism". Dans von Benda-Beckmann, F., von Benda-Beckmann, K. et Griffiths, A. (éd.), *Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Ashgate, 27-49.
- Glick Schiller, N., Basch, L. et Blanc-Szanton, C. (1992). "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration". *Annals of the New York academy of sciences*, 645(1), 1-24.
- Gramsci, A. (1992). *Selections from Prison Notebooks* [Édité et traduit par Q. Hoare et G. N. Smith]. International Publishers.
- Gupta, C. (2002). "The icon of the mother: Bharat Mata, Matri Bhasha and Gua Mata". Dans Gupta, C., *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*. Palgrave Macmillan US, 196-221.
- Gupta, C. (2001). "The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata'", *Economic and Political Weekly*, 4291-4299.
- Halbwachs, M. (1950). "Space and the collective memory". Dans Halbwachs, M., *On collective memory*. Harper & Row, 128-156.
- Höpflinger, A. K. (2015). "Imagining a Nation. The Civil-Religious Role of Female State Personifications". Dans Pezzoli-Olgiati, D. (éd.), *Religion in cultural imaginary: Explorations in visual and material practices* (p. 56-79). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Houdek, M. et Phillips, K. R. (2017). "Public memory". Dans Jon Nussbaum (éd.), *Oxford research encyclopedia of communication* [Online].
- Kannabiran, K., Ramdas, S. R., Madhusudhan, N., Ashalatha, S. et Kumar, M. P. (2010). "On the Telangana trail", *Economic and Political Weekly*, 45 (13), 69-82.
- Kennedy, J. et Purushotham, S. (2012). "Beyond Naxalbari: A comparative analysis of Maoist insurgency and counterinsurgency in independent India", *Comparative Studies in Society and History*, 54 (4), 832-862.
- Kodanda Ram, M. (2007). "Movement for Telangana state: A struggle for autonomy", *Economic and Political Weekly*, 42 (2), 90-94.
- Lacroix, T., Levitt, P. et Vari-Lavoisier, I. (2016). "Social remittances and the changing transnational political landscape", *Comparative migration studies*, 4 (1), 1-5.
- Lamont, M. et Thévenot, L. (2000). "Introduction: Toward a renewed comparative cultural sociology". Dans Michèle Lamont et Laurent Thévenot (dir.), *Rethinking comparative cultural sociology: repertoires of evaluation in France and the United States*, Cambridge University Press, 1-24.
- Lamont, M., et Molnár, V. (2002). "The study of boundaries in the social sciences". *Annual review of sociology*, 28(1), 167-195.
- Lams, L. et Zhou, W. W. (2023). "Pseudo-participation, authentic nationalism: understanding Chinese 'fanquan girls' personifications of the nation-state", *Asian Journal of Communication*, 33 (1), 38-59.
- Levitt, P. et Lamba-Nieves, D. (2011). "Social remittances revisited", *Journal of ethnic and migration studies*, 37 (1), 1-22.
- Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape*. The New Press.

- Lynch, O. M. (1990). "The social construction of emotion in India". Dans Owen M. Lynch (éd.), *Divine passions: The social construction of emotion in India*, University of California Press, 3-34.
- Major, E. (2012). *Madam Britannia: women, church, and nation 1712-1812*. Oxford University Press.
- Mantena, R. S. (2014). "The Andhra movement, Hyderabad state, and the historical origins of the Telangana demand: Public life and political aspirations in India, 1900-56", *India Review*, 13 (4), 337-357.
- Marcus, G. E. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24(1), 95-117.
- Mathew, B. et Prashad, V. (2000). "The protean forms of Yankee Hindutva", *Ethnic and Racial Studies*, 23 (3), 516-534.
- Mitchell, L. (2009). *Language, emotion, and politics in South India: The making of a mother tongue*. Indiana University Press.
- Misra, S., and T. Niranjana. 2005. "Thinking through 'Region'." *Economic and Political Weekly* 45 (46): 4674-4678.
- Nora, P. (1989). "Between memory and history: Les lieux de mémoire", *Representations*, 26, 7-24.
- Olesen, T. (2005). "Transnational publics: New spaces of social movement activism and the problem of global long-sightedness", *Current Sociology*, 53 (3), 419-440.
- Østergaard-Nielsen, E. (2003). "The politics of migrants' transnational political practices", *International migration review*, 37 (3), 760-786.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press.
- Parthasarathy, D. (2013). Rural, Urban, and Regional: Respatializing Capital and Politics in India. Dans T. Bunnell, D. Parthasarathy et E. C. Thompson (éd.), *Cleavage, connection and conflict in rural, urban and contemporary Asia* (Vol. 3, p. 15-30). ARI-Springer Asia Series. Springer.
- Purushotham, S. (2015). "Internal Violence: The 'Police Action' in Hyderabad", *Comparative Studies in Society and History*, 57 (2), 435-466.
- Rajagopal, A. (2000). "Hindu nationalism in the US: Changing configurations of political practice", *Ethnic and racial studies*, 23 (3), 467-496.
- Rao, V. (2001). "Celebrations as social investments: Festival expenditures, unit price variation and social status in rural India", *Journal of Development Studies*, 38 (1), 71-97.
- Rege, S. (2000). "Understanding popular culture: The Satyashodhak and Ganesh mela in Maharashtra", *Sociological bulletin*, 49 (2), 193-210.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration*, Columbia University Press.
- Roohi, S. (2016). *Giving back: Diaspora philanthropy and the transnationalisation of caste in Guntur (India)*. Thèse de doctorat, NIAS; Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR), Université d'Amsterdam.

- Roohi, S. (2017). "Caste, kinship and the realisation of 'American Dream': High-skilled Telugu migrants in the USA". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43(16), 2756-2770.
- Roohi, S. (2018a). "Efficient donors, meritorious receivers: Professionalizing transnational philanthropy in coastal Andhra". *Modern Asian Studies*, 52(1), 214-237.
- Roohi, S. (2018b). "Transnational citizens as 'development partners' in Coastal Andhra". Dans Upadhyay, D.C. Rutten, M. et Koskimaki, L. (éd.), *Provincial Globalization in India: Transregional Mobilities and Development Politics*. Routledge, 86-104.
- Roohi, S. (2019). "Kula Gauravam, Transnational Migration, and Class Mobility: Reconfiguring the Dominant Caste Status in Coastal Andhra". Dans Jodhka, S. et Naudet, J. (éd.), *Mapping the Elite: Power, Privilege and Inequality*. Oxford University Press, 162-185.
- Roohi, S. (2023). "No one is self-made: Evolving iterations of giving and shaping of transnational Kamama caste subjectivities", *Ethnography*, 24 (3), 352-370.
- Sherman, T. C. (2007). "The integration of the princely state of Hyderabad and the making of the postcolonial state in India, 1948-56", *The Indian Economic & Social History Review*, 44(4), 489-516.
- Skrbiš, Z. (1999). *Long-Distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Routledge
- Smith, W. C. (1950). "Hyderabad: Muslim Tragedy", *Middle East Journal*, 4(1), 27-51.
- Srinivas, S. V. (2015). "Maoism to mass culture: Notes on Telangana's cultural turn", *BioScope: South Asian Screen Studies*, 6(2), 187-205.
- Srivastava, M. (2013). "Social media and its use by the government". *Journal of public administration and governance*, 3(2), 161-172.
- Steinhilper, E. (2018). "Mobilizing in transnational contentious spaces: linking relations, emotions and space in migrant activism". *Social Movement Studies*, 17(5), 574-591.
- Swidler, A. (2000). "Cultural power and social movements". *Culture and Politics: A Reader*, 269-283.
- Swidler, A. (2001). *Talk of love: How culture matters*. Chicago University Press.
- Therwath, I. (2012). "Cyber-hindutva: Hindu nationalism, the diaspora and the Web". *Social Science Information*, 51(4), 551-577.
- Thobani, S. (2019). "Alt-right with the Hindu-right: Long-distance nationalism and the perfection of Hindutva". *Ethnic and Racial Studies*, 42(5), 745-762.
- Vertovec, S. (2004). "Migrant transnationalism and modes of transformation". *International migration review*, 38(3), 970-1001.
- Vidyapogu, P. et Jonnalagadda, I. (2023). "Cultural Ecologies of Urban Lakes". *Economic & Political Weekly*, 58 (8), 57.
- Von Poser, A., Heyken, E., Ta, T. M. T. et Hahn, E. (2019). "Emotion repertoires". Dans Slaby, J. et von Scheve, C. (éds.), *Affective Societies: Key Concepts*. Routledge, 241-251.

Waskul, D.D. and Vannini, P. (2016), "Introduction: the body in symbolic interaction",  
Dans Dennis Waskul et Phillip Vannini (éds.), *Body/ Embodiment*. Routledge,  
15-32

Wierzbicka, A. (2010). "Cultural scripts and intercultural communication". *Pragmatics across languages and cultures*, 1, 43-78.