

## Catherine Clémentin-Ojha (dir.), Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850

Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 2011, 226 p.

André Padoux

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24264>

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 148

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

André Padoux, « Catherine Clémentin-Ojha (dir.), Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 11 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24264>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Catherine Clémentin-Ojha (dir.), Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850

Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 2011, 226 p.

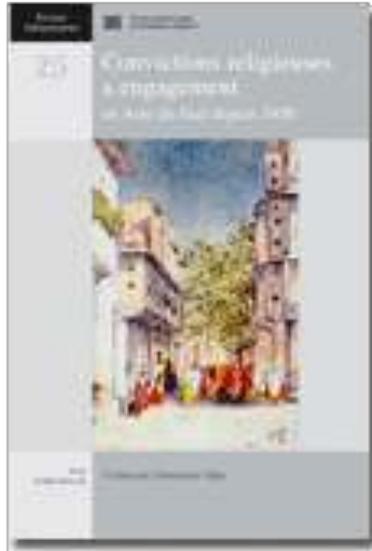
André Padoux

---

## RÉFÉRENCE

Catherine Clémentin-Ojha (dir.), Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 2011, 226 p.

- 1 Ce recueil d'études riche et intéressant présente l'Inde qui, à bien des égards exceptionnelle, a gardé au cours des siècles (et dans certains cas jusqu'à aujourd'hui) un système socioreligieux dont la base remonte à trois millénaires. Mais elle l'a conservé en évoluant. « Change and continuity », selon la formule de l'indianiste Jan Gonda. Ce changement, souvent novateur, est resté intérieur au système quasiment jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Puis il y eut le choc de l'islam, arrivé avant cette date, mais resté sans effets sur le système. Il posa toutefois, avec les Moghols, le principe que les habitants du sous-continent indien qu'ils dominaient politiquement se définissaient par leur appartenance religieuse. Un deuxième choc extérieur fut l'impact britannique, dont la loi posa à son tour que, quant au statut personnel, chaque individu en Inde demeurerait sous la juridiction de sa propre religion.
- 2 Mais les limites du religieux sont difficiles à tracer : dans le monde traditionnel hindou, surtout, qui ignore la notion occidentale de religion, mais aussi, quoique pour d'autres raisons, dans l'islam. Il était dès lors inévitable que les Indiens qui songeaient à réformer l'Inde choisissent de s'exprimer en langage religieux, qui était celui de leur univers mental comme de ceux à qui ils s'adressaient. C'est de la façon dont sept personnalités indiennes ayant vécu du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours ont été amenées à présenter des projets de réforme sociale et politique en termes religieux et en se référant à leur source scripturaire ancienne que traite avec beaucoup de finesse Catherine Clémentin-Ojha dans l'excellente introduction de ce volume. Elle examine aussi le problème posé par le fait que les réformistes hindous étaient des renonçants, lesquels, dans leur tradition, ne doivent se consacrer qu'à leur recherche spirituelle en abandonnant tout souci du monde.
- 3 Mais ces réformistes, sauf les deux plus récents, vivaient dans l'Inde occupée par les Anglais. La colonisation britannique avait fait apparaître chez les élites liées à sa présence une prise de conscience sociale et politique nouvelle, nourrie tant de la croyance au développement scientifique et technique qu'aux idées, venues, elles aussi, d'Europe, de justice, de liberté et de responsabilité personnelle. Les membres de ces élites étaient d'autant plus sensibles à ces idées inédites qu'ils exerçaient des professions administratives et libérales récemment venues en Inde, indissociables du régime britannique. Ces activités, comme la formation intellectuelle qu'elles supposaient, les plongeaient dans un univers nouveau, avec les transformations sociales liées au colonialisme : activités et surtout notions nouvelles et, dès lors, notamment, l'apparition d'idées réformistes.
- 4 Les quelques cas examinés ici sont aussi divers qu'intéressants pour comprendre ce qui s'est passé (ou se passe encore) dans le sous-continent indien.
- 5 Les trois premières études sont consacrées à des penseurs musulmans. D'abord, de Margrit Pernau à Muhammad Zaka Ullah, « *Reflections of a Muslim moralist on the*



*compatibility of Islam, Hinduism and Christianity* ». On a là un cas typique de l'importance nouvelle accordée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la religion comme marqueur des communautés, l'accent étant mis tant sur l'importance des signes extérieurs de piété que sur la dévotion personnelle. L'œuvre de M. Zaka Ullah fut essentiellement celle d'un traducteur, or la traduction est, comme le note M. Pernau, un transfert de langue et de culture influant sur les deux cultures qu'elle met en présence. Zaka Ullah fut, à cet égard, un transmetteur des valeurs victoriennes. Formé au Delhi College, puis proche du fondateur de ce qui devint l'Université musulmane d'Aligarh, il incarnait un islam vécu dans toutes ses dimensions, mais ouvert aux valeurs occidentales. Moraliste, il voyait dans la religion la source principale de l'enseignement moral et pensait que celui-ci était généralement le même dans toutes les religions qui devaient donc coexister dans une compréhension mutuelle.

- 6 Très ouvert, aussi, mais de façon toute différente, fut le grand poète Muhammad Iqbal (1877-1938), dont Denis Matringe examine avec finesse le rapport entre ses idées religieuses telles qu'elles s'expriment dans ses écrits et son engagement politique : « "L'appel de la Cloche" : spiritualité, écriture et vision politique chez Muhammad Iqbal ». Cette étude est très attentive et elle concerne un grand poète qui fut aussi une personnalité exceptionnelle tant par son œuvre que par son action. Iqbal a la singularité d'avoir élaboré le concept de *xwudī*, littéralement « ipséité », affirmation créative du soi qui prend son plein sens pour un musulman s'il se vit comme « lieutenant » (*xalifa*) de Dieu sur terre et en s'identifiant à sa communauté tout entière. Iqbal lançait en même temps un appel aux musulmans à s'unir et à se réformer pour créer une société islamique universelle, égalitaire, dynamique, rejetant traditionalisme, oppression et impérialisme. D. Matringe cite des passages d'une grande beauté de la poésie d'Iqbal, exposant ces idées généreuses. Dans le mouvement d'affirmation des musulmans du sous-continent indien, Iqbal contribua à la théorie des deux nations en donnant aux musulmans le sens d'un destin ; mais, dans la mesure où il était à la fois un musulman panislamiste, un Indien et un Panjabi enraciné dans son milieu, il avait une position contradictoire, qui le mit en désaccord avec Muhammad Ali Jinnah, dont il soutint un temps l'action, avant de faire appel au fondamentaliste Abdul Ala Maududi. La richesse de cette personnalité exceptionnelle, ainsi que certains problèmes qui se sont posés à elle, est très finement analysée par Matringe dans cette étude très riche.
- 7 L'article suivant, de Marc Gaborieau, est précisément consacré à Maududi, mais, s'étendant jusqu'à nos jours comme l'indique son titre, « Maududi et les avatars du concept d'État islamique en Asie du Sud des années 1920 à 1999 », il aborde des questions plus larges et notamment l'inquiétante extension du radicalisme islamique actuel.
- 8 Cette étude, très structurée, met au premier plan le concept d'État islamique dont l'idée, née avant la Seconde Guerre mondiale, a été développée et popularisée par Abdul Ala Maududi (1903-1979) dans le cadre du débat constitutionnel au Pakistan de 1947 à 1986, avant d'être reprise par les islamistes du Moyen-Orient.
- 9 Est d'abord décrit l'itinéraire de Maududi et de ses héritiers. Né en Inde en 1903 d'un père soufi, il ne fit que de brèves études secondaires et n'eut guère ensuite comme formation que celle dispensée dans les séminaires musulmans, les *madrassa*, centrée sur l'étude du droit. Journaliste, d'abord plutôt « occidentalisé », il se convertit en 1926 après avoir entendu un sermon de Muhammad Ali, le grand leader nationaliste musulman et promoteur du mouvement pour le Califat, et s'engagea dès lors à fond dans la rénovation de l'islam. Il entra alors en politique en faveur de l'idée du Pakistan malgré tout ce qui l'opposait à la vision laïque qu'en avait Jinnah. Installé au Pakistan, il y mena d'abord un

combat intellectuel pour ses idées, puis s'engagea en politique et fut ainsi à l'origine des partis religieux pakistanais. Ceux-ci sont caractéristiques du paysage politique de ce pays quoique ne représentant guère qu'un cinquième de l'électorat, ce qui leur donne un poids appréciable sans toutefois leur permettre d'accéder au pouvoir. Les idées de Maududi devaient influencer Zia Ul Haq qui prit d'importantes mesures d'islamisation du pays, notamment avec une loi sur le blasphème, mais aussi avec quelques garde-fous qui maintenaient l'essentiel de l'édifice législatif et constitutionnel hérité des Britanniques. Aggravée sur certains points par les successeurs de Zia, cette évolution fut un peu atténuée dans ses effets avec l'arrivée au pouvoir du général Musharraf.

- 10 La dernière partie de l'article examine l'idéologie de Maududi, sa conception d'un État islamique où il faut proclamer la souveraineté d'Allah dont seule la loi doit réguler tous les aspects de la vie politique, sociale et individuelle, ce qui implique une différence de statut social entre les musulmans et les autres, qui ne peuvent avoir que des droits limités. L'infériorité des femmes y va évidemment de soi – tout comme la condamnation à mort en cas d'apostasie. Seule concession libérale, Maududi admet l'usage de la raison pour adapter la Loi au monde, donc une interprétation personnelle pour la modifier en fonction des nécessités.
- 11 Enfin est vue la généalogie de la pensée de Maududi, qui fut très marquée par celle du jeune Abdul Kalam Azad (qui allait devenir plus tard membre du parti du Congrès et même finir comme ministre de l'Éducation de Nehru). Puis sont envisagées les tentatives (heureusement généralement sans succès) de mise en application de l'État islamique. Et montré aussi en quoi le Pakistan n'est pas un État islamique au sens de Maududi, puis les raisons de l'échec de cette utopie messianique. L'auteur conclut par des réflexions sur l'avenir et même sur l'efficacité d'une utopie. Cet article qu'on ne peut que mal résumer est fort intéressant.
- 12 Le domaine hindou est alors abordé. Il l'est en premier lieu par France Bhattacharya, avec « Bhudev Mukherjee et le rêve de l'histoire de l'Inde (1875) : l'engagement religieux et politique d'un utopiste qui regarde beaucoup en arrière et peu en avant ». Bhudev Mukhopadhyaya (nom anglicisé en Mukherjee) – 1827-1894 – était un brahmane bengali né et élevé dans une famille hindoue traditionnelle (il reçut même une initiation tantrique, chose qui d'ailleurs allait un peu de soi), mais appartenant à la société éduquée – les *bhadra lok* – qui, ayant suivi une formation anglaise et acquis certaines valeurs occidentales, étaient devenus de plus en plus sensibles à l'oppression coloniale en même temps que conscients tant de l'importance des sciences occidentales (qui allaient avec elle) que de l'état, de sous-développement (comme nous dirions) de l'Inde et des imperfections d'une ancienne foi hindoue liée au système rigide et pesant des castes. Mais ils étaient également conscients des valeurs de cette antique et toujours vivante tradition, qu'ils sentaient menacées par celles venues d'Occident. D'où le désir d'un changement rénovateur, mais reposant sur la richesse de ces anciennes valeurs auxquelles il fallait revenir tout en les débarrassant des scories superstitieuses accumulées depuis des âges. Penser et agir ainsi était faire fi d'une évolution historique en réalité porteuse de nouveautés et de richesses. Mais ces rénovateurs avaient en même temps conscience de l'intérêt de l'histoire de l'Inde et cela d'autant plus que cette richesse était alors en train d'être découverte (et glorifiée) par les orientalistes européens qui la faisaient ainsi découvrir aux Indiens. Ces Indiens utopistes novateurs allaient dès lors regarder vers le passé tout en rêvant à un avenir nouveau. C'est ce que fit Bhudev Mukherjee dans son

grand ouvrage au titre révélateur, *Svapnalabdha bhāratavarṣer itihāsa* (littéralement *Histoire de l'Inde obtenue en rêve*).

- 13 Dans ce livre, en effet, Mukherjee imagine que la 3<sup>e</sup> bataille de Panipat, en 1761, fut gagnée, non par les Afghans, mais par les Marathes dont le monarque, descendant du célèbre Shivaji, devient empereur de l'Inde. Serait alors organisée une nation où hindous et musulmans vivraient en paix dans un pays dont les règles fondamentales se fondent essentiellement sur les vieilles lois brahmaniques, mais en visant au progrès, en étant ouvert à l'étranger, à l'activité économique organisée selon la tradition hindoue, mais acquise aux nouveautés, etc. En somme, une royauté hindoue dans une société idéale – en vérité fort traditionnelle, notamment quant à la condition des femmes. L'ouvrage, comme les autres publications de l'auteur, n'eut guère d'influence, mais montre bien que, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'élite relativement moderniste de religion hindoue associait le renouveau social et politique au renouveau comme à l'engagement religieux.
- 14 Ce sont en effet des engagements religieux que nous allons voir maintenant : Catherine Clémentin-Ojha, « Swami Shraddhananda (1857-1926), de l'Arya Samaj. Un renonçant engagé » souligne dès son sous-titre le paradoxe qu'est pour l'Inde le cas de ce personnage. En effet, dans la tradition brahmanique, que celui-ci tenait à affirmer, le renonçant, le *samnyāsī*, renonce à toute activité mondaine et même rituelle. Il est sorti du monde pour ne penser qu'à son salut et ne peut donc s'engager dans une activité sociale et encore moins politique. Dans les faits, cette incompatibilité doit être nuancée : des « renonçants » (individuels ou en groupe) ont en effet, au cours de l'histoire, joué un rôle dans le commerce, ou ont combattu dans des armées hindoues ou mogholes ; les rois hindous avaient à leur service des ascètes yogis experts en magie pour aider au succès de leur armée, etc. Tout cela n'avait, certes, rien de social ou d'utopique. Ce n'est que depuis Vivekananda (1863-1902) et la Ramakrishna Mission, que des renonçants hindous sont entrés dans l'action sociale, et avec l'Arya Samaj, où militait Shraddhananda, dans l'action politique. Le social et le politique sont certes des domaines différents. Mais le point important et très caractéristiquement indien dans les cas dont traite ce volume, c'est l'aspect moral donné à cet engagement et plus « indien » encore est le renoncement au sexe, si important pour Gandhi, dont Shraddhananda avait rejoint le combat moral et politique. En Inde, sexe et puissance se rejoignent. Le mot sanskrit *vīrya* désigne aussi bien le sperme que la virilité, la puissance. Les ascètes, dans l'ancien monde brahmanique, devenaient tout puissants du fait de leur continence ; ils menaçaient dès lors le pouvoir des dieux qui, pour se défendre, leur envoyaient une séduisante *apsarā* qui leur faisait perdre leur continence et, du même coup, leur force. On est ici dans la même problématique, toutes autres considérations mises à part. Sur ces dernières, évidemment essentielles : la vie (tôt interrompue : il fut assassiné par un musulman) de Sharaddhananda, son rôle, son engagement politique, cette étude contient des éléments tout à fait intéressants, cela d'autant plus que l'Arya Samaj a joué et joue encore un rôle notable, notamment dans le domaine de l'éducation, en Inde du Nord.
- 15 Il en va tout autrement du mouvement étudié par Raphaël Voix, « Une utopie en pays bengali : de l'idéologie sectaire hindoue à l'édification d'une alternative communautaire », celui de l'Ananda Marga, fondé en 1955 par Prabhat Ranjan Sarkar, petite secte utopique qui, selon la formule de l'auteur, « valorise le conflit comme rapport à soi-même, aux autres et au monde ». Installée au Bengale où elle a fondé une petite ville avec notamment des services sociaux développés, l'Ananda Marga ne rassemble pas grand monde, mais a créé une société utopique, « monde en soi, parfait et complet », où vibre

conséquent la force spirituelle. Dirigé par des ascètes renonçants, l'Ananda Marga rejette le système des castes, mais il est foncièrement antidémocratique (on y a parfois assassiné des dissidents). Raphaël Voix (qui a longuement étudié ce groupe et lui a consacré une thèse de doctorat) y voit en application un mode spécifique d'articulation entre idéologie religieuse et action sur le monde. Ce groupe est très peu important et sans doute sans avenir, mais son cas est curieux.

- 16 Avec la contribution de Pascal Tozzi, « Renoncement et retour au monde : processus et dimension de l'engagement "atypique" d'un religieux jaïn Śvetāmbara », on revient vers la normalité indienne – on pourrait presque dire « hindoue » tant les laïcs Jaïns sont intégrés dans la vie sociale de la majorité hindoue. On y suit l'« histoire de vie » de Rup-Rajendra Shah, né en 1922, dont l'engagement religieux fut d'abord marqué par l'enseignement de maîtres spirituels hindous, puis par Gandhi. Il s'engagea en 1940 dans le mouvement pour l'indépendance de Subhas Chandra Bose et fut alors arrêté par les Britanniques, incarcéré et torturé, ce qui le convainquit que la violence ne peut mener qu'à la souffrance. Cela l'amena vers un maître religieux jaïn qui lui conféra l'initiation monastique en 1942. Il mène alors la vie d'un moine itinérant, mais il en vient vite à souhaiter un renouvellement de la tradition, il dénonce le sectarisme et les pratiques désuètes (celle, par exemple, qui interdit aux moines d'utiliser tout matériel électrique), se lance dans l'action sociale et philanthropique, devenant ainsi un acteur social connu. Finalement, pensant que sa mission réformatrice devrait s'étendre hors de l'Inde, il décide de partir pour l'Occident et s'installe aux États-Unis pour y poursuivre sa vocation nouvelle. Prenant le nom de Chitrabhanu, il devient un guru engagé dans une mission universelle, diffusant les idéaux religieux et sociopolitiques pacifiques d'un « néo-jaïnisme » ouvert, transcendant toutes les divisions sectaires. Il représente donc un cas intéressant de dialectique aussi bien entre histoire individuelle et contexte qu'entre tradition et modernité.