

L'avenir du sécularisme en Inde *Constitution de l'Inde, Gandhi, nationalisme hindou*

KONDO Mitsuhiro

Université Japonaise des Femmes

L'Inde se définit dans sa constitution comme république *secular* (en français « laïque ») ¹. L'adjectif « laïque » ne doit pas être interprété simplement dans le sens de non-religieux car, dans l'histoire moderne de l'Inde, le mot « laïque » représente surtout un concept opposé à celui de *communal* (en français « communautaire ») ².

Le mot « communautaire » peut se traduire en japonais par les mots comme « sectarisme » ou « confrontationisme religieux » ³. Ce

-
1. La Constitution de l'Inde commence par ces mots : « We, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a SOVEREIGN SOCIALIST SECULAR DEMOCRATIC REPUBLIC and to secure to all its citizens. » Dans cette phrase, les mots « SOCIALIST » et « SECULAR » (en français « socialiste » et « laïque ») furent ajoutés lors du 42^e amendement constitutionnel en 1976, c'est-à-dire 29 ans après l'indépendance et 26 ans après la promulgation de la Constitution. Cependant, bien qu'elle n'ait pas été écrite d'emblée dans sa Constitution, la nature laïque de l'Etat indien a été (selon l'avis des spécialistes) un principe invariable depuis l'indépendance. Dans la version hindie de la Constitution, le mot « *panth-nirpekés* » dont le sens premier est « neutre par rapport aux différentes confessions de la religion » correspond à « laïque ». Alors que le terme « *panth-nirpekés* » est emprunté au lexique du droit, le mot utilisé communément, « *sekyular* » est issu de l'anglais.
 2. Récemment et dans plusieurs régions du monde, le mot « communautaire » connaît une utilisation accrue. C'est particulièrement le cas dans l'histoire moderne de l'Asie du Sud. A partir de la fin du XIX^e siècle, le terme « *sampradāyik* », traduit de l'anglais « communal », est employé par l'administration comme terme technique, alors que « communautaire » a un usage courant en Inde. De même que « *sekyular* », « *komyunal* » s'emploie dans la langue courante.
 3. Au Japon, « communautarisme » (communalism) se traduit généralement, dans l'étude de l'Asie du Sud, par « sectarisme » et par « confrontationisme religieux » dans certains contextes. D'autre part, « communautaire » (communal) se transcrit normalement en

dernier terme renvoie plus concrètement à des situations où il y a une surenchère du communautarisme fondé sur l'appartenance religieuse—qu'elle soit hindoue, musulmane, sikh ou chrétienne—lorsque les différences entre religions sont particulièrement mises en avant, ce qui aboutit parfois à des situations de violence ⁴. Par conséquent, le mot « laïque » dans le contexte politique indien désigne avant tout ce qui n'est pas communautaire, il indique donc une intention de cohabitation pacifique entre plusieurs communautés religieuses, même si le terme peut comporter des nuances non religieuses, sorties de la religion ou en opposition à la religion.

Cette interprétation du mot « laïque » s'est établie au sein du mouvement nationaliste anti-britannique. La tension exacerbée à partir des années 1890 entre les Hindous et les Musulmans (et, chose peu connue, les Sikhs) était restée en-deça du stade de conflit violent jusqu'au début des années 1920. Mais l'antagonisme a connu, à partir du milieu des années 1920, un accès de fièvre, et, à la suite de multiples incidents violents, a abouti à la Partition en 1947. Durant ce processus, on a commencé à qualifier de « communautaire » l'attitude qui pousse à l'antagonisme et à la confrontation entre communautés religieuses, et de « laïque » celle qui cherche l'harmonie et la conciliation entre elles ⁵.

katakanas.

4. On considère parfois le casteïsme radical comme « communautaire », mais ce terme s'emploie surtout à propos de la tension, de l'opposition et du conflit entre communautés religieuses.
5. La problématique au sein de laquelle se développe ce processus semble complexe. Étant donné que le gouvernement anglais employait le mot « communautaire » depuis longtemps, il s'est incorporé naturellement au langage politique en Inde. En revanche, il semble que le mot « laïque » ne s'est imposé que plus tard, sans doute autour de 1940, pour désigner la position anti-communautariste. La connotation attachée à l'action de sortie de la religion ou anti-religieuse du terme a sans doute impliqué ce décalage dans le temps, car elle n'était pas compatible avec le nationalisme culturel que menait le Parti du Congrès dont le premier représentant était Gandhi. Une position plus ouverte à la pensée politique et sociale occidentale défendue par Nehru et Tagore comprend le mot « laïque » de manière plus positive. En fait, l'utilisation de cette époque indique que l'on considérait le régionalisme ethnonationaliste fondé sur la langue comme « communautaire ». C'est-à-dire qu'on qualifiait de « communautaire » l'opposition à l'idée de l'unité de l'Inde britannique de façon générale. Mais aujourd'hui, il est rare de qualifier le régionalisme de « communautaire ».

L'idéal « laïque » dans le contexte indien a été porté par le courant principal du Parti du Congrès, représenté notamment par Gandhi, Nehru et Azad. Il va sans dire que la politique de la non-violence (*ahimsā*) de Gandhi en constituait le pilier absolu. Même parmi les leaders qui se distançaient de la ligne générale du Parti du Congrès, le choix d'une cohabitation pacifique entre communautés religieuses était très clair. Tagore en fut un bon exemple. De plus, les forces politiques de gauche ont adopté logiquement la position « séculariste »⁶.

Au moment de l'indépendance, le Parti du Congrès a gagné de manière très large la confiance du peuple. C'est ainsi que l'Inde est devenue un pays laïc. Historiquement, la question posée à cette époque a été celle de savoir comment plusieurs communautés religieuses (notamment les hindous et les musulmans) pouvaient cohabiter pacifiquement. L'Etat indien était placé devant l'exigence de faire corps avec la Nation indienne par nature « culturellement composite ». Ainsi, l'Etat indien s'est séparé de la religion tout en conservant avec elle une relation plutôt constructive. L'Etat ne doit pas viser la sortie de la religion ni la non-religiosité, mais la neutralité par rapport à toutes les religions. Telle est la formulation du sécularisme officiel en Inde⁷.

Sur le sous-continent indien, le communautarisme s'est révélé par-

6. Dans le laïcisme de gauche, le mécanisme, propre à l'action de la sortie de la religion ou de l'anti-religion fonctionne plus puissamment. De ce fait, la gauche a été placée à la marge des politiques de la culture de l'Inde indépendante. Sur ce point, voir la discussion dans les paragraphes suivants.

7. A propos du sécularisme propre à l'Inde, appelé « égalité de toutes les religions » (*Sarva Dharma Sambhāva*) ou « unité dans la diversité » (Unity in Diversity), deux travaux en japonais ont récemment été publiés : Amartya Kumar Sen, *Giron zuki na Indojin : taiwa to itan no rekishi ga tsumugu tabunka sekai*, trad. par Hiroshi Sato et Toshie Awaya, Tokyo, Akashi shoten, 2008. Voir en particulier pp. 43–51 ; il s'agit d'une traduction japonaise de *The Argumentative Indian : writings on Indian history, culture and identity*, London, Allen Lane, 2005. Il existe aussi une version française : *L'Inde : Histoire, culture et identité*, trad. par Christian Cler, Paris, Odile Jacob, 2007. Voir en particulier pp. 36–41 ; Vesudha Narayanan, « Grōbaru na shūkyō-fukkō wo setsumei suru : ōtō 1 » in *Shūkyō—sōkoku to heiwa : Kokusai shūkyōgaku shūkyōshi kaigi (Association Internationale pour L'Histoire des Religions) Tokyo taikai IAHR 2005 no tōgi*, Susumu Shimazono, Gerrie Ter Haar et Yoshio Tsuruoka (dir.), Musashino, Akiyama shoten, 2008, pp. 149–162.

ticulièrement destructeur⁸. Partant de ce fait, les Indiens auraient pu éprouver du dégoût vis-à-vis des religions et s'orienter vers la construction d'un Etat et d'une société sorties de la religion, ou, pour employer une expression plus générale, « laïcisées ». Pourquoi la réalité a-t-elle été tout autre ? Parce que la plupart des dirigeants nationalistes, auréolés de gloire et de mythe, ont toujours reconnu la valeur très haute de la tradition religieuse et du caractère religieux de l'homme (Gandhi est encore exemplaire sur ce point)⁹.

Ceci a eu pour conséquence dans l'Inde indépendante que la religion, loin d'être rejetée, est restée très présente aussi bien dans la sphère privée que dans la sphère publique ; ainsi, le caractère religieux d'une personne a continué à jouer en sa faveur au niveau de sa reconnaissance sociale, par exemple dans l'enseignement primaire. En d'autres termes, le fait d'être détaché de la religion en dehors de la vie politique et de la société (la « sécularisation ») en Inde n'a jamais été poussé jusqu'au bout de sa logique et il en sera probablement ainsi tant que le cadre d'un Etat-nation indien sera maintenu.

Le sécularisme dans son sens anti-communautaire agit comme un puissant modèle idéal qui a fait naître l'Inde indépendante et qui a été sa ligne directrice jusqu'à présent. Mais trente ans après l'indépendance, à partir de la fin des années 1970, cet idéal a commencé à perdre de son aura. Au cours des années 80, les forces nationalistes hindoues

8. Par exemple, le conflit indo-pakistanaï issu de la Partition a causé plusieurs centaines de milliers de décès et fait environ dix mille réfugiés.

9. Cf. Mitsuhiro Kondo, « Indoseijibunka no tenkai : Hindû nasyonarizumu to chûkansô », in *Kôza Gendai minami Azia 3 minshushugi eno torikumi (Different phases of democracy : South Asian endeavors)*, Takenori Horimoto et Takako Hirose (dir.), Tokyo, Presse Universitaire de Tokyo, 2002, pp. 173–194. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments, Princeton*, Princeton University Press, 1993. La critique de la religion ne peut pas être sous-estimée : à maintes reprises dans l'histoire moderne de l'Inde, des critiques envers la religion ont été formulées. On peut citer par exemple le problème des castes et celui du statut des femme dans le cadre de la critique de l'hindouisme. Cependant, dans l'histoire moderne de l'Inde, la critique de la religion tend à préconiser la réforme de la religion plutôt que sa disparition.

(qualifiées notamment au Japon de « fondamentalisme hindou », ou de « prééminence hindoue ») ont rapidement élargi leur assise sociale, pour s'installer solidement dans la vie parlementaire, ce en moins d'une décennie ¹⁰.

Les nationalistes hindous, qui sont actuellement bien installés, sont des descendants directs des forces politiques taxées de « communautarisme » à l'époque du mouvement indépendantiste. Pendant quelques décennies, les nationalistes n'ont pas varié dans les critiques contre les laïcs : pour eux, le « sécularisme » prôné dérivait d'un angélisme béat ou d'un excès de faiblesse et ignorait, volontairement ou non, la nature foncièrement mauvaise de l'Islam ¹¹. Les politiques appelées « laïques », favorables aux Musulmans, et les concessions faites à leur égard, n'étaient que des moyens destinés à plaire à leurs électeurs et dans le même temps, elles nuisaient fondamentalement à la sécurité et aux intérêts de la « nation hindoue » (Hindu nation ; *Hindū raṣṭra*), véritable garant de la civilisation et de l'Etat-nation indiennes. ¹²

10. De 1998 à 2004, la coalition dont le parti leader est le Bharatiya Janata Party (BJP; Parti du Peuple Indien) saisit le pouvoir. Ainsi, au mois de novembre 2008, le BJP est le parti d'opposition le plus puissant. Sur ce sujet, voir mes travaux : « Shūkyō nashonarizumu to minshu gikai seiji : Sangh Parivar no « onkensei » to « kyūshinsei » », in Tokyo daigaku shūkyōgaku nempō XIV (Revue annuelle d'études religieuses de l'Université de Tokyo, n°XIV), Tokyo, Tokyo daigaku shūkyōgaku kenkyūshitsu (Institut d'études religieuses de l'Université de Tokyo), 1996, pp. 27–41 ; « Indo jimmintō to kokumin minshu rengō », in *Jūokunin no minshu shugi : Indo zenshū zenseitō no kaibō to dai13kai renpō kain senkyō*, Takako Hirose (dir.), Tokyo, Ochanomizu shobō, 2001, pp. 25–36 ; « Indo jimmintō to Hindū nashonarizumu », in *Gendai no shūkyō to seitō : hikaku no naka no Isuramu*, Nihon hikaku seiji gakkai (Société japonaise d'études de politique comparée) (dir.), Tokyo, Presse Universitaire de Waseda, 2002, pp. 155–179 ; « Hindū nashonarizumu towa nani ka », in *Sekai*, Tokyo, Iwanami shoten, décembre 2004, pp. 211–218 ; « Indo jimmintō to kokumin minshu rengō », in *Indo minshu shugi no henyō*, Takako Hirose, Takeshi Minamino et Kyoko Inoue (dir.), Tokyo, Akashi shoten, 2006, pp. 81–89 ; « Hindū-kyō minami Azia ni okeru « genri shugi » to nashonarizumu », in *Ronza « Fandamentarizumu no genzai »*, Tokyo, Asahi shimbun sha, juillet 2008.

11. Ainsi, l'assassin de Gandhi, jeune communautariste hindou, était un déçu de la laïcité. Voir Mitsuhiro Kondo, « « Mahatma » ansatsu : hibōryoku no shito, yūai to taiwa no hito ga korosareneba naranakatta riyū », in *Shūkyō to shūkyō no « aida »*, Nanzan shūkyō bunka kenkyū jo (Institut Nanzan des Religions et des Cultures) (dir.), Nagoya, Fūbaisha, 2000, pp. 22–42.

12. Si je fais ici référence aux « Musulmans », les nationalistes hindous (ou les communau-

Or, ce type d'argument rencontre aujourd'hui en Inde un relatif succès¹³. Comment interpréter une telle situation dans le contexte de laïcisation de la société indienne ? J'insisterai sur le fait que le « réveil hindou », Hindu awakening ; *Hindu jāgran*, observé au cours de ces trente dernières années s'apparente vis-à-vis de la société et du régime politique de l'Etat-nation indien, profondément religieux depuis sa création, à un recul de l'attitude « laïque » envers les groupes fondés sur l'appartenance religieuse et à l'émergence d'une religiosité « communautaire ».

Le fait qu'un tel phénomène se soit produit en Inde à partir des années 80 ne trouve pas encore d'explication absolument admise, que ce soit dans les travaux sur l'Asie du Sud ou dans ceux portant sur les religions. Pour ma part, je soulignerai le sous-développement de l'Inde, qui ne connaît pas de signes d'amélioration, et les diverses perturbations matérielles et psychologiques qui s'ensuivent. Depuis les

taristes hindous) ont, eux aussi, formulé la même critique à l'encontre des « Chrétiens ». Sur ce point, voir mes travaux : Mitsuhiro Kondo, « Hindû nashonaritsuto no « isshinkyô » hihan : shûkyô, neishon, bôryoku », in *Shûkyô-kenkyû* (Journal d'études religieuses) n°320, 1999, pp. 101–123. « Hindu Nationalists and their Critique of Monotheism: The Relationship between Nation, Religion, and Violence », in *Unfinished Agenda: Nation-Building in South Asia*, Mushirul Hasan et Nariaki Nakazato (dir.), New Delhi, Manohar Publishing House, 2001, pp. 79–100. En fait, Amartya Sen classe en six catégories les critiques de la laïcité par les communistes hindous et en propose une nouvelle lecture dans son livre, *L'Inde : Histoire, culture et identité*, en particulier dans le chapitre portant le titre : « Malaise dans la laïcité », pp. 323–346.

13. Le terme « relatif » est utilisé ici car, dans l'histoire des élections générales de la chambre basse du Parlement de l'Inde, le Bharatiya Janata Party (BJP), parti nationaliste hindou (communautariste), a recueilli un peu plus de 23 % des voix ; ce qui est le pourcentage le plus élevé dans l'histoire du BJP. Cependant, ce dernier n'a jamais obtenu la majorité des voix. C'est grâce au scrutin uninominal majoritaire à un tour qu'il a gagné le plus grand nombre de sièges. Par ailleurs, un peu plus de 80% des citoyens indiens appartiennent à la catégorie « hindoue » selon les statistiques démographiques officielles de l'Etat indien. Cela signifie que les communautaristes (communalists) représentent moins de 30% des hindous. Pourtant, certains de leurs choix comme le développement de l'armement nucléaire ont reçu le soutien de la majorité. En effet, le BJP a procédé un essai nucléaire après la coalition de 1998 (par la suite, le taux d'approbation du BJP connaîtra une chute radicale). Il en est de même pour la libéralisation de l'économie qui sera sévèrement critiquée. Ainsi que l'on a vu précédemment : en Inde, les partisan du Parti nationaliste (communautariste) hindou ne représentent qu'une minorité d'« hindous ».

années 80, les inquiétudes et les insatisfactions de la population face à cette situation se sont exprimées à travers plusieurs discours, en particulier celui du mouvement communautariste hindou ¹⁴.

Cette mise en perspective historique et ce constat de la situation actuelle du sécularisme et du communautarisme en Inde nous amènent à poser la question du sens de la *Déclaration universelle sur la laïcité au 21^e siècle*.

Je conclurai en deux points.

D'abord, la « laïcité » décrite dans la Déclaration correspond à celle que l'on trouve en Inde, en particulier en ce qui concerne : 1) le respect de la liberté de conscience, 2) le traitement égal par l'Etat des différentes religions et convictions, et pour assurer celui-ci, l'autonomie de l'Etat par rapport aux religions et convictions particulières, 3) qu'aucune discriminations ne soit exercée dans l'exercice de ses droits quelle que soit son appartenance religieuse. Ces trois éléments constitutifs de la laïcité sont exactement ceux que les « laïcistes » indiens ont cherché à mettre en place.

Il est vrai que des concepts utilisés dans la *Déclaration* ne sont pas encore assimilés dans la sphère politico-sociale indienne. Par exemple, le concept de « citoyen » n'est utilisé que dans le cercle des intellectuels de gauche, mais, au niveau de « ses orientations, ses grandes affirmations et perspectives » auxquelles Jean Baubérot fait référence, il existe bien une résonance forte entre la *Déclaration* et le sécularisme indien.

14. Sur ce point, voir : Mitsuhiro Kondo, « Shūkyō to nashonarizumu : gendai Indo no Hindū nashonarizumu no jirei kara », in *Iwanami kōza : shūkyō 9—shūkyō no chōsen*, Yoshimasa Ikegami, Yoshiko Oda, Susumu Shimazono, Fumihiko Sueki, Kazutoshi Seki et Yoshio Tsuruoka (dir.), Tokyo, Iwanami shoten, 2004, pp. 23–49. Voir aussi l'article qui retrace le phénomène de la « renaissance des religions » : Jeffrey Haynes, « Religion and Politics » in *Religions in the Modern World*, Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami et David Smith (dir.), Londres et New York, Routledge, 2002, pp. 316–331. De plus, voir « Grōbaru na shūkyō to chiiki bunka » dans la troisième partie d'*Iwanami kōza : shūkyō 9—shūkyō no chōsen*, Yoshimasa Ikegami, Yoshiko Oda, Susumu Shimazono, Fumihiko Sueki, Kazutoshi Seki et Yoshio Tsuruoka (dir.), *op. cit.*, pp. 109–174.

Dans un deuxième temps, je ne puis dissiper complètement le soupçon portant sur le fait que la *Déclaration* ne tienne pas compte de la situation post-coloniale dans le Tiers-Monde. Le sécularisme indien - ainsi que le mode unique de son régime et de sa société « laïcisée », formé dans leur rapport au sécularisme - a été forgé à travers la modernité occidentale apporté sous la domination britannique. En effet, le sécularisme indien repose sur la réalité historique du sous-continent indien : absorption de différentes civilisations, religions et cultures, et cohabitation libre et ouverte entre des populations vivant dans des contextes divers à travers des influences réciproques. Le sécularisme indien s'est développé, dans le cadre de la modernité post-coloniale, comme une modernité originale, en redécouvrant et reconstituant l'histoire pré-moderne du sous-continent indien, c'est-à-dire celle d'avant la colonisation ¹⁵.

Je n'entends pas m'engager ici dans une interrogation philosophique sur la tradition et la modernité, ou sur l'universel et le particulier, ou encore dans la polémique sur l'erreur historique du colonialisme. Je n'adhère aucunement à l'expression « privilégier unilatéralement les racines » (Article 16 de la *Déclaration*). Cependant, le fait que les concepts et les institutions de « citoyen », « Etat », « droit », « individu », « démocratie » et « laïcité » soient actuellement utilisés de manière mondialisée, entraîne toujours du côté des colonisés une tension extrême (il ne s'agit pas simplement d'un sentiment de révolte ni d'une aversion, mais une tension ressentie dans l'acculturation de ces concepts et ces institutions). Ce point me paraît essentiel.

Comprendre cette tension post-coloniale est une condition indispensable à la réalisation même de l'idéal de laïcité. Plus il sera possible de posséder une compréhension pertinente de ce point, mieux la laïcité pourra aider le sécularisme indien. Je terminerai en demandant

15. La naissance et le développement du bouddhisme et du jaïnisme reposent sur des pratiques non-violentes ; l'empereur Maurya Ashoka, au 3^e siècle av. J.-C., grand défenseur du bouddhisme et l'empereur mogol Akbar au 16^e siècle témoignent que, de la situation multiculturelle du sous-continent, peut naître une civilisation pacifique. Dans *L'Inde : Histoire, culture et identité*, Amartya Kumar Sen a récemment soutenu ce point de vue de manière convaincante. Tout en se mettant du côté du « sécularisme » de Tagore et Nehru, Sen critique la « communautarisation » actuelle de l'Inde.

s'il n'y a pas dans cette perspective nécessité à réexaminer le langage de la *Déclaration*, c'est-à-dire le cadre même de compréhension de la problématique ¹⁶.

[traduit du japonais par Toshihiro KAWANO]

16. La *Déclaration* s'attache à la dimension historique du mot « laïcité », mais non aux concepts de « citoyen », d'« Etat », de « droit », d'« individu » et de « démocratie ». Ainsi en est-il de l'expression de l'Article 12 (datant de la fin du XVIII^e siècle) : « les premières proclamations des droits ». La laïcité « n'est donc l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent » (Article 7) et il en va de même pour le droit. L'idée et l'institution, qui représentent le droit au sens occidental du terme, pourraient se retrouver dans des régions non-européennes avant le 18^e siècle.