

L'expérience indienne de la laïcité

Le questionnement sur la laïcité que connaît l'Europe occidentale aujourd'hui appelle une réflexion ouverte à la fois sur le temps et sur l'espace: sur le temps, afin de mieux cerner les forces qui, historiquement, ont façonné les États laïques européens et d'ainsi dégager la logique de « notre » laïcité; sur l'espace, en vue d'approcher des modèles de laïcité qui se sont développés ailleurs, dans des champs de forces différents, et qui se présentent comme des alternatives à la conception qui est la nôtre.

STÉPHANE LEYENS

Le contexte culturel, social et politique dans lequel s'est opérée la séparation du religieux des affaires publiques dans l'Europe moderne, et qui a déterminé notre expérience de la laïcité, n'est plus celui qui suscite le débat aujourd'hui. À certains égards, la situation occidentale actuelle, marquée par un pluralisme culturel important, est plus proche de contextes qui, ailleurs, modulent les rapports entre religion, politique et espace public, et ont conduit au développement d'États laïcs. C'est en ce sens qu'un regard critique sur la manière dont l'Inde a conçu la place et le rôle des religions dans son espace public devrait contribuer à éclairer notre réflexion: la République indienne s'est en effet affirmée constitutionnellement comme État laïc d'une société profondément religieuse et hétérogène quant aux appartenances confessionnelles de ses différentes communautés¹.

Comment l'Inde a-t-elle élaboré « sa » laïcité? Quelles en sont les spécificités? Comment permet-elle de répondre au défi que représente le pluralisme religieux contemporain? Quelques éléments de réponse à ces difficiles questions sont présentés ici afin d'encourager une réflexion ouverte sur des modalités de laïcité différentes du modèle français, référence incontournable chez nous, mais qui n'est, somme toute, qu'un modèle. L'ambition n'est pas de développer un argumentaire normatif, mais plus modestement de présenter

¹ Dans le préambule de la Constitution, l'Inde est définie comme une « république souveraine, démocratique, socialiste et séculariste (*secular*) » (42^e amendement, 1976).

sur le mode descriptif les grands traits d'une autre conception de la séparation entre religieux et politique.

Avant toute chose, il convient de rappeler que dans la littérature anglo-saxonne — et indienne — le terme *laïcité* désigne le modèle français de séparation entre le religieux et le politique alors que le terme générique pour dénoter ce que nous appelons « laïcité » en français est *secularism*. Dans la suite, les néologismes « sécularisme » et « séculariste » seront utilisés pour désigner la position indienne, ce qui permet de distinguer par le vocable différentes conceptions et d'éviter certains malentendus.

LE CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU SÉCULARISME INDIEN

Quelques éléments de l'histoire de l'Inde méritent d'être soulignés afin de comprendre le contexte dans lequel va prendre forme le sécularisme indien.

Notons d'emblée que l'idée de sécularisme, entendue comme volonté d'affranchir le gouvernement des affaires mondaines (ou séculières, *saeculum*, le monde) de l'influence de la religion, est absente de la tradition indienne. Les langues indiennes ont ainsi recours à des néologismes pour désigner une conception originellement occidentale: en hindi, par exemple, le terme *dharma-nirapekshata* (indifférence ou objectivité envers la religion) a été forgé à cet effet. Le sécularisme indien a, *stricto sensu*, des racines occidentales et modernes incontestables qu'a transmises le colonisateur britannique. Mais ce serait faire une grossière erreur de conclure que le sécularisme indien serait le fait d'une réception passive, soumise et « contre nature » d'une conception occidentale radicalement étrangère à une tradition prémoderne millénaire — vision erronée qu'ont entretenue de nombreux orientalistes à travers le mythe de l'Inde comme le radicalement Autre de la modernité occidentale. Bien au contraire, le sécularisme indien — que nous spécifierons plus loin — reflète les valeurs d'une longue tradition historique — dont la période coloniale est certes un jalon important. Aussi, à l'image longtemps véhiculée d'une tradition culturelle marquée par l'immobilisme d'une orthodoxie religieuse dogmatique figeant l'ensemble de la société, il importe de substituer une vision plus nuancée de la civilisation de l'Inde pour laquelle la pratique argumentative, l'esprit critique et le débat public ont joué un rôle important. Ainsi l'empereur bouddhiste Ashoka (III^e siècle av. J.C.), illustre pour avoir promu le dialogue interreligieux, la tolérance et le respect des diverses confessions et communautés, est-il une importante figure constitutive de l'identité indienne². La réflexion rationnelle critique ainsi que la volonté de gouverner sans imposer une vision sectaire au détriment des autres sont des valeurs que la civilisation indienne a cultivées, bon gré mal gré, sans recevoir de leçons occidentales; elles ont joué un rôle décisif dans la construction de l'État indépendant.

² Le chapiteau aux lions d'Ashoka est l'emblème national de l'Inde et le *chakra* (rouet) d'Ashoka est la roue qui orne le drapeau de l'Inde.

Plus tard, la posture de neutralité à l'égard des différentes communautés religieuses adoptée par les Britanniques, qui, par exemple, maintinrent les différents codes religieux régulant la vie personnelle (*personal law*), eut certes une influence sur l'évolution des rapports entre religion et État; cependant, ce qui fut déterminant dans l'option politique prise à l'indépendance, ce n'est pas tant la politique britannique que l'état de fait auquel elle s'adaptait, à savoir une société fortement marquée par l'expression de la religiosité de ses différentes communautés.

Au lendemain de l'indépendance (1947) marquée par le traumatisme de la partition meurtrière en deux États (Pakistan et Inde) et la tension résultante entre hindous et musulmans, une volonté commune domina la création de la République indienne: garantir l'union d'une nation caractérisée par une hétérogénéité extraordinaire quant aux appartenances religieuses et linguistiques de sa population — pour ne parler que de ces deux traits saillants de la culture. Assurer le respect mutuel et le bien-vivre des différentes communautés fut une motivation centrale des bâtisseurs du jeune État. S'il est vrai qu'un mouvement traditionnaliste hindou se posant comme le représentant de la très grande majorité hindoue (plus de 80 % de la population) prôna à cette fin l'uniformisation culturelle du pays, c'est une conception pluraliste, inspirée de la pensée de Gandhi et de celle de Nehru, qui émergea et détermina la philosophie politique dominante. Ainsi, la tradition millénaire de tolérance fut renforcée par le souci pragmatique de consolider un État pacifique: la reconnaissance équitable des différentes communautés fut considérée comme le meilleur garant de l'union. C'est dans cet esprit que fut rédigée la Constitution du pays. (Notons la divergence des forces qui modulèrent la laïcité chez nous et le sécularisme en Inde: ici, la volonté de dégager la politique du giron de l'Église d'une religion pacifiée après les guerres de religion; là-bas, le souci de construire un État respectueux de *plusieurs* religions dans un contexte de tensions communautaires exacerbées.)

LE SÉCULARISME DANS LA CONSTITUTION INDIENNE

Il est assez remarquable que la vue selon laquelle la meilleure assurance d'unité du pays était l'égal respect de l'expression culturelle et religieuse des différentes communautés a été soutenue avec force à partir d'horizons très différents. Ainsi, Nehru et Gandhi, les pères fondateurs de la nation, s'accordèrent sur cette option politique fondamentale alors qu'ils défendaient des points de vue philosophiques personnels radicalement divergents: le premier était un rationaliste athée qui ne donnait aucune place au religieux dans la gestion des affaires mondaines; le second était profondément religieux et pensait que la religion est un guide précieux dans la conduite des affaires humaines. Les raisons qui les motivaient respectivement dans la conception de l'État n'étaient certainement pas les mêmes, et on ne saurait voir dans le sécularisme indien le résultat d'un mouvement philosophique partagé visant, par exemple, l'éman-

cupation de la raison humaine de l'obscurantisme et de la tradition religieuse³. Il n'y a aucune volonté d'imposer une vision du monde et une conception du bien dans le domaine public. Le sécularisme indien est exclusivement politique et pragmatique ; il ne repose aucunement, de manière essentielle, sur une quelconque anthropologie philosophique ou sur une éthique du bien. (À cet égard également, le sécularisme là-bas a un parcours très différent de celui que nous connaissons ici où, me semble-t-il, la distinction entre convictions philosophiques personnelles et gestion du bien public n'est pas toujours faite.)

Cette volonté de respect du pluralisme *dans la sphère publique* est clairement traduite dans le texte de la Constitution relative à la liberté religieuse, individuelle et collective. L'article 25,1 stipule que toute personne a entière liberté de conscience ainsi que « le droit de librement professer, pratiquer et propager sa religion ». Bien que certaines restrictions soient faites à l'encontre de la liberté d'expression religieuse publique — nous allons y venir — la sphère publique est ouverte à l'expression et à la diffusion des convictions religieuses, quelles qu'elles soient (notons au passage que ce droit concerne « toute personne », citoyens indiens *et* étrangers, tels les missionnaires chrétiens). Et s'il est vrai que l'État ne peut subventionner aucun culte religieux (art. 27) et que les institutions scolaires entièrement subventionnées par l'État ne peuvent dispenser des cours de religion (art. 28), la pratique religieuse n'est pas tenue de rester confinée dans la sphère privée. Le sécularisme indien ne signifie pas la mise entre parenthèses, dans l'espace public, de l'expression religieuse et des conceptions particulières du bien, mais bien plutôt la *position équilibrée et neutre* de l'État par rapport aux différentes confessions et la garantie de l'égalité de la pratique religieuse, en privé comme en public.

L'équidistance et la neutralité de l'État sont cependant problématiques à plus d'un égard. Car, en vue de garantir l'égal respect de chaque communauté, mais aussi les droits fondamentaux de toute personne, toute expression religieuse ne peut être permise. C'est ainsi que la seconde section de l'article sur la liberté de religion stipule que « rien dans cet article [...] n'empêchera l'État de promulguer une loi [...] garantissant le bien-être social, la mise en œuvre de réformes ou l'ouverture des institutions religieuses hindoues à toutes classes et sections de la communauté hindoue » (art. 25,2). Bien que la Constitution confère aux différentes confessions religieuses le droit de développer publiquement leur culte et d'exprimer leur doctrine, l'État a le devoir de limiter la liberté de religion si celle-ci va à l'encontre du bien-être de tout citoyen, c'est-à-dire d'interférer dans le domaine religieux. Ainsi l'interdiction d'accès à certains temples hindous pour les intouchables ou les femmes en période de menstruation, bien que relevant de la doctrine hindoue, pourra faire l'objet d'une loi assurant l'égal accès à *tout* hindou, et ce en vertu de l'article 15 interdisant toute discrimination liée à « la religion, à la classe, à la caste, au sexe et au lieu de naissance ».

³ Le choix fait est un véritable « consensus par recoupement » (voir Rawls J., *Libéralisme politique*, Presses universitaires de France, 1995).

UNE NEUTRALITÉ AMBIGÜE

La neutralité implique, paradoxalement, le devoir interventionniste : toute pratique religieuse n'est pas équivalente aux yeux de l'État qui a le devoir de restreindre celles qui portent atteinte aux droits fondamentaux des personnes. Ce rôle attribué à l'État est en tension avec le principe de neutralité et d'équidistance, et ce pour au moins deux raisons.

D'une part, afin de remplir ce rôle, l'État interfère fréquemment dans les affaires religieuses : à plusieurs reprises, il a pris l'initiative de prendre position sur des questions de doctrine religieuse et de démarquer l'essentiel du non-essentiel en termes de religion — et de répondre à des questions telles que : « L'interdiction de certains temples aux intouchables est-elle ou non une composante si essentielle de l'hindouisme qu'elle doit être reconnue ? » Garant de la liberté religieuse et des droits fondamentaux des personnes, l'État compromet sa neutralité, interdisant ici tel pratique et reconnaissant là tel culte. D'autre part, dans l'esprit du multiculturalisme philosophique, l'État adopte une posture de défense des minorités à l'encontre de la majorité hindoue — comme en témoigne l'article 25 de la Constitution cité plus haut et la politique de discrimination positive. Les pratiques et la doctrine hindoues sont, de loin, les premières cibles des restrictions et interdictions. Le traitement de la question des lois personnelles (*personal laws*, lois relatives à la famille, au mariage, à l'héritage) est à cet égard exemplaire de cette double tension : alors que la minorité musulmane a pu préserver ses propres lois communautaires (la *charia*), l'État a entrepris, peu après l'indépendance, une réforme du code hindou pour l'aligner sur les droits fondamentaux des personnes (Hindu Code Bill). L'État s'est fait *juge* de la doctrine religieuse *des hindous*, reconnaissant par ailleurs le droit communautaire de *certaines minorités*.

Cette ambiguïté quant à la neutralité de l'État prête le flanc à de multiples critiques. Pour les uns, l'attitude partielle de l'État est injuste envers la majorité hindoue et a pour conséquence de nourrir la montée du fondamentalisme hindou (mouvement *Hindutva*) et la violence intercommunautaire : pour cette raison, soit le sécularisme doit être rejeté, soit il devrait être radicalisé, option bien improbable étant donné la nature profondément religieuse de la société indienne. Pour les autres, le sécularisme indien tente de forcer un cadre occidental à une société (encore très) traditionnelle, ce qui à priori ne peut fonctionner : il est une pseudo-laïcité. Les uns et les autres s'accordent sur l'idée qu'en faisant le pari du sécularisme, l'Inde fait fausse route.

UNE LAÏCITÉ « CONTEXTUELLE »

On ne peut sous-estimer l'importance des difficultés qui motivent ces critiques ; on n'est pour autant pas tenu de souscrire aux conclusions sceptiques qui en sont tirées. Les défis que doit relever le sécularisme indien sont certes colossaux, mais ce précisément parce qu'il a l'ambition de donner des réponses à la mesure de la complexité de la situation. Héritant d'une société multiconfession-

nelle complexe, le jeune État indien a refusé, pour poser ses bases, toute solution sectaire, qu'elle soit inspirée de la modernité occidentale ou des traditions religieuses. En ce sens, les traits essentiels du sécularisme indien peuvent être une source d'inspiration pour (re)penser la laïcité de nos sociétés confrontées aux mêmes difficiles problèmes que suscite la pluriculturalité multiconfessionnelle. Quels en sont les traits distinctifs et originaux ?

Premièrement, la publicité religieuse (afficher et exprimer publiquement ses convictions) est distinguée de la politisation ou de l'institutionnalisation du religieux : les institutions de l'État, dont le réseau d'enseignement, sont « séparées » de la sphère religieuse sans que cela ne conduise au bannissement de toute expression du religieux. Deuxièmement, le respect concret (c'est-à-dire public) des confessions et de leur pratique ne signifie pas une absence de critique à leur égard : certains aspects de la doctrine et de la pratique religieuses sont acceptés sans que d'autres le soient. Dès lors, dans ce cadre, l'argument de la « pente glissante » (invoquer le spectre du talibanisme lorsqu'on parle du foulard islamique) n'est pas légitime. Troisièmement, accepter la signification sociale de la religion n'implique pas de lui donner une signification sociale *particulière*. Une chose est de reconnaître l'importance sociale de l'appartenance religieuse et son rôle dans la formation identitaire, une autre est d'en faire l'élément primordial de l'identité et, par là, un élément de catégorisation et de discrimination (intra- ou intercommunautaires). Enfin, quatrièmement, considérer tout un chacun de manière égale, c'est-à-dire avoir un même respect pour tous, est compatible avec des traitements sociaux différenciés : le respect des personnes peut nécessiter de prendre en compte leurs particularités identitaires et de leur accorder des traitements différenciés.

Plutôt qu'une position à priori et figée sur la séparation du religieux et du politique, ces différents traits caractéristiques appellent une réflexion contextualisée dont on peut difficilement faire l'économie dans une société libérale qui désire *honnêtement* respecter sa nature pluriculturelle. ■

Bibliographie

Bhargava R., *Secularism and Its Critics*, New-Delhi, Oxford University Press, 1998.

Levey G., Modood T. (eds), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Sen A., *L'Inde. Histoire, culture et identité*, Odile Jacob, 2007.