



HAL
open science

**Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) :
politisation et diffusion d'une "invention" de la tradition
/ (Re)conversions to Hinduism (1885-1990): The
Politisation and the Diffusion of an 'Invention ' of
Tradition**

Christophe Jaffrelot

► **To cite this version:**

Christophe Jaffrelot. Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une "invention" de la tradition / (Re)conversions to Hinduism (1885-1990): The Politisation and the Diffusion of an 'Invention ' of Tradition. Archives de Sciences Sociales des Religions, 1994, 87, pp.73-98. hal-01009826

HAL Id: hal-01009826

<https://sciencespo.hal.science/hal-01009826>

Submitted on 18 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une «invention» de la tradition / (Re)conversions to Hinduism (1885-1990) : The Politisation and the Diffusion of an "Invention " of Tradition

In: Archives de sciences sociales des religions. N. 87, 1994. pp. 73-98.

Citer ce document / Cite this document :

Jaffrelot Christophe. Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une «invention» de la tradition / (Re)conversions to Hinduism (1885-1990) : The Politisation and the Diffusion of an "Invention " of Tradition. In: Archives de sciences sociales des religions. N. 87, 1994. pp. 73-98.

doi : 10.3406/assr.1994.1456

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1994_num_87_1_1456

Resumen

El movimiento suddhi, animado primero por l'Arya Samaj y más tarde por Hindu Mahasabha, reposaba -entre 1885 y 1925- sobre la re-interpretación de procedimientos de purificación ritual hindú, pero se inspiraba también de las técnicas de conversión cristianas y musulmanas como medio para contrarrestar el proselitismo de esas dos religiones. Esta innovación - esfuerzo de promoción de los intocables, sobre todo en un principio - suscitó la oposición del sector ortodoxos, los cuales permanecieron alejados del movimiento suddhi el tiempo en que los hindúes parecían estar amenazados y sobre todo, mientras la política del número parecía ser importante. Razones éstas que hicieron que a partir de la segunda mitad de la década de los años veinte el movimiento perdió su influencia.

Después de la independencia e independientemente de la oposición, la libertad de propagar la fe (y de convertir, por lo tanto) fue reconocida por la Constitución y, a pesar de la oposición que ésto despertó en ciertos jefes locales contra los misioneros católicos, defendida en los años cincuenta. Esto permitió a los nacionalistas hindúes mantener una agitación latente y selectiva (ya que las conversiones al sikhismo y al budismo eran aceptadas) contra el proselitismo de las minorías. No obstante, este movimiento no se tradujo, en un principio, por (re)conversiones significativas al hinduismo. Es en los años ochenta que, como reacción ante la conversión de ciertos intocables al islam, las conversiones ser an significativas. En este proceso no se recurrió al suddhi sino que fueron utilizados procedimientos aún más simples y numerosos religiosos que representaban la ortodoxia se incorporaron sin reserva ; se trataba, más que en el pasado, de un fenómeno político precisamente en el momento en que el antagonismo entre hindúes y musulmanes se expresaba en forma violenta una vez más. La tolerancia relativa del sistema de castas frente a las (re)conversiones implica una tendencia a la utilización de las prácticas proselitistas cristianas y musulmanas por los hindúes, aún cuando estos últimos no formen una comunidad de creyentes en la que se pueda salir y entrar sin dificultad.

Abstract

The suddhi movements led successively by the Arya samaj and the Hindu Mahasabha between 1885 and 1925 were founded on the reinterpretation of the Hindu purification ritual, but they included techniques of the Christian and Moslem rituals of conversion as well, so as to counter the proselytism of these two religions. Such an innovation-which led, notably, to attempts at bettering the social status of the untouchables-was opposed by the orthodox, whose support of the suddhi was mostly due to their feeling that the Hindu supremacy was threatened, and their conviction that there should be as many Hindus as possible. In the late 1920s, the movement subsided.

After the Independence, the Constitution guaranteed the freedom to propagate one's faith-and therefore, the freedom to proselytize and convert-, and this right was maintained in spite of the growing hostility of local political leaders opposed to the proselytizing activities of the Christian missionaries in the 1950s. This opposition made it easier for Hindu nationalists to keep on agitating against the proselytism of the religious minorities in a latent and selective fashion-since conversions to Sikhism or Buddhism were not objected to. Not until the 1980s did this movement become apparent through a significant number of (re)conversions to Hinduism, and when it did, it was in reaction to the conversion to Islam of groups of untouchables. In that case, the suddhi was not used: simpler rites were performed, which gained the support of many representatives of Hindu orthodoxy. More than in the past, it had become a political matter, as the antagonism between Hindus and Moslems was again taking a violent form. The relative weakening of the restrictions formerly imposed on the (re)conversions by the caste system now tends to make the Hindu proselytizing practices increasingly similar to those prevailing in the Christian and Moslem circles. Still, the Hindus are far from constituting a community of believers which one could enter and leave at will.

Résumé

Les mouvements suddhi animés par l'Arya Samaj puis la Hindu Mahasabha entre 1885 et 1925 reposaient sur la réinterprétation de procédures de purification rituelle hindoue mais s'inspiraient aussi des techniques de conversions chrétiennes et musulmanes afin de contrer le prosélytisme de ces deux religions. Cette innovation - à l'origine, notamment, d'un effort de promotion sociale des intouchables - suscita l'opposition des milieux orthodoxes qui ne soutinrent la suddhi qu'aussi longtemps que les

hindous parurent menacés et, en particulier, que la politique du nombre sembla importante. Le mouvement retomba donc dans la seconde moitié des années 1920.

Après l'indépendance, en dépit d'oppositions, la liberté de propager sa foi (et donc de convertir) fut reconnue dans la Constitution puis préservée malgré l'hostilité croissante, dans les années 1950, de chefs politiques locaux hostiles à l'activité des missionnaires chrétiens. Celle-ci permit aux nationalistes hindous d'entretenir une agitation latente - et sélective puisque les conversions au sikhisme et au bouddhisme n'étaient pas visées - contre le prosélytisme des minorités. Ce mouvement ne se traduit cependant par des (re)conversions à l'hindouisme d'une ampleur significative qu'au cours des années 1980 en réaction, notamment, à la conversion à l'islam de groupes d'intouchables. Cette fois il ne fut pas fait usage de la suddhi mais de procédés encore plus simples et de nombreux religieux représentant l'orthodoxie s'y rallièrent sans réserve : c'est qu'il s'agissait plus encore que par le passé d'un phénomène politique au moment où l'antagonisme entre hindous et musulmans s'exprimait une nouvelle fois de façon violente. L'effacement relatif des restrictions imposées aux (re)conversions par le système des castes, tend à rapprocher les pratiques prosélytes hindoues de celles observées dans les milieux chrétiens et musulmans même si les hindous sont encore loin de former une véritable communauté de croyants que l'on pourrait quitter et rejoindre à volonté.

LES (RE)CONVERSIONS A L'HINDOUISME (1885-1990) : POLITISATION ET DIFFUSION D'UNE «INVENTION DE LA TRADITION»

L'hindouisme classique incorpore des procédures de purification et d'initiation qui s'apparentent à ce que l'on désigne généralement par le mot de « conversion ». D'une part, on y observe des rites d'expiation et de purification permettant la réintégration dans leur caste, des hindous qui en sont sortis du fait d'un manquement à l'orthodoxie ou à l'orthopraxie. Cette notion recouvre ici les règles de fonctionnement de la société des castes qui visent principalement à préserver une hiérarchie fondée sur l'opposition pur/impur. La spécificité de l'orthopraxie hindoue complique d'emblée l'identification religieuse d'un individu et, partant, le recours au concept de conversion, car on ne peut être hindou dans le monde social sans se situer quelque part dans le système des castes. Quiconque perd sa caste en transgressant les règles du système doit donc pouvoir la réintégrer après avoir accompli les rituels d'expiation et de purification adéquats. D'une certaine façon ces rituels ont valeur de (re)conversion. D'autre part, l'initiation à une secte hindoue autre que celle à laquelle un individu peut être affilié, via la culture familiale, dès l'enfance, peut aussi être comparée à une conversion étant donné qu'elle implique un changement profond dans la nature des cultes pratiqués par le dévot et, si celui-ci n'est pas un simple disciple laïc mais embrasse la carrière du renoncement et devient moine, un passage du monde social à une vie hors du monde.

L'idée de « conversion à l'hindouisme » est donc doublement problématique car au niveau doctrinal on n'observe pas d'adhésion à l'hindouisme en général mais à des sectes particulières dont les cultes et la philosophie peuvent être très différents; au niveau social l'insertion dans une communauté de croyants est bien moins significative que l'appartenance à une caste. L'hindouisme ne pouvait donc être que rétif aux notions de conversion et de reconversion. Celles-ci seront cependant introduites par des courants réformateurs militants afin de contrer l'influence des religions prosélytes présentes en Inde. Paradoxalement, ce milieu aux accents xénophobes importera donc des procédures de (re)conversion largement étrangères à l'hindouisme.

Un des principaux mouvements de réforme socio-religieuse du néo-hindouisme né au XIX^e siècle, l'Arya Samaj, fut sans doute le premier à développer une forme de (re)conversion nouvelle; cette procédure, la *śuddhi*,

s'inspirait des caractéristiques de l'hindouisme classique que l'on vient de décrire mais ses inventeurs cherchaient aussi à y échapper en acclimatant des techniques prosélytes de l'islam et du christianisme. Le mouvement *śuddhi* amorcé à la fin du XIX^e siècle ne s'explique qu'en relation avec l'offensive des missionnaires chrétiens. Il s'agit en effet d'une réaction de défense de l'hindouisme et plus précisément de la *communauté* hindoue en termes numériques : c'est pour protéger cette dernière que l'on imite certains traits du prosélytisme chrétien (1) et que certains orthodoxes taisent leur désaccord (2). Cette réaction se révéla toutefois conditionnée par la persistance d'une « menace » musulmane et/ou chrétienne. Dès lors que celle-ci devint moins forte dans la seconde moitié des années 1920, le mouvement *śuddhi* suscita l'opposition des orthodoxes et s'essouffla. Il avait cependant contribué à cristalliser les oppositions entre communautés religieuses et en particulier à structurer le mouvement nationaliste hindou.

Après l'indépendance, ce dernier est resté très hostile à la conversion d'hindous à des religions apparues hors de l'Inde. Il ne put toutefois relancer un programme de (re)conversions substantiel qu'au cours des années 1980, en réaction à l'islamisation d'intouchables en nombre pourtant limité. Loin d'être devenue une pratique commune, la (re)conversion apparaissait alors comme un des instruments manipulés par la mouvance nationaliste hindoue en réaction à la « menace » – systématiquement exagérée – des « religions sémitiques ». La contre-offensive des années 1980 semble cependant avoir amorcé une banalisation de la (re)conversion à l'hindouisme sous une forme proche des conceptions chrétiennes et musulmanes selon un processus mimétique déjà initié par l'Arya Samaj. Ces tendances se traduisent par une certaine simplification du rituel de (re)conversion et par le ralliement de religieux orthodoxes à l'idéologie nationaliste hindoue.

I – L'INVENTION D'UN PROSÉLYTISME HINDOU ?

Fondé en 1875 par Dayananda Saraswati, l'Arya Samaj devint rapidement le principal mouvement de réforme socio-religieuse de l'Inde du Nord. Il s'implanta particulièrement bien au Pendjab dès la fin du XIX^e siècle. Son réformisme visait à débarrasser l'hindouisme de pratiques et croyances déjà critiquées par les britanniques comme le culte des idoles, le mariage des enfants etc. Il s'agissait là pour Dayananda des symptômes d'un déclin de la civilisation indienne dont il situait l'heure de gloire à l'époque védique. L'Arya Samaj faisait profession de renouer avec ce passé. En fait, sous couvert de retourner à l'« Age d'Or védique », le mouvement ambitionnait de renforcer la communauté hindoue notamment en empruntant des traits modernes, prestigieux (comme le monothéisme) et efficaces (comme la pratique du prosélytisme) à ceux qui la menaçaient, au premier rang desquels figuraient les missionnaires.

Pour l'Arya Samaj, le déclin hindou ne se manifestait pas seulement en termes qualitatifs mais aussi quantitatifs. De fait, de 1881 à 1911, les Hindous sont passés au Pendjab de 9 252 295 à 8 773 621, soit de 43,8 % à 36,3 % de la population, contre une progression de 11 662 434 à 12 275 477 (50,7 %), et de 33 699 à 199 751 (0,8 % mais + 593 %) respectivement pour les musul-

mans et les chrétiens. En 1911, les responsables du recensement estimaient que depuis 1901, 40 000 Hindous avaient été convertis à l'islam et 120 000 au christianisme, en majorité parmi les castes intouchables (3).

L'introduction de recensements et leur diffusion de plus en plus large amplifia le sentiment, jusque là assez vague, de la régression démographique; il se créa par ce biais une obsession du nombre. A partir de 1881, la presse arya samajiste commenta de façon alarmiste les recensements décennaux dès leurs publications (4). En 1909 un bengali qui sera très lu au Pendjab, U.N. Mukherji, publia un pamphlet intitulé «Hindus, a dying race» où il affirmait, sur la base des recensements, que d'ici 420 ans les hindous auraient disparu de la surface de la terre, principalement à cause des conversions (5). L'Arya Samaj entreprit de contrer l'offensive des missionnaires en reprenant leurs méthodes prosélytes, mais aussi en intégrant mieux intouchables et basses castes à la société hindoue dans la mesure où les missionnaires, prompts à dénoncer leur condition dans leurs prêches, en avaient fait des cibles privilégiées.

A. – *La śuddhi comme réaction mimétique de défense*

Dans un premier temps, de 1885 à 1895 environ, l'Arya Samaj ne se soucia que de reconvertir des hindous «passés» à l'islam ou au christianisme. Il ne s'agissait donc que d'une démarche défensive. La méthode dont se réclamaient les arya samajistes acquis au prosélytisme était celle qu'aurait utilisée Dayananda – mort en 1883 – pour ramener dans le giron «aryen» un hindou converti au christianisme et un autre converti à l'islam (6). L'insistance avec laquelle ces épisodes sont rappelés par ses disciples incite à y voir des références légitimantes d'une procédure de reconversion assez peu hindoue et dont Dayananda lui-même ne parla jamais : la *śuddhi*.

Au sens littéral, ce terme signifie «état de pureté» et désigne un ensemble de rites destinés à débarrasser les membres de hautes castes des souillures dont ils pouvaient être victimes à la suite d'un contact polluant. On trouve la *śuddhi* mentionnée avec ce sens dans de nombreux traités anciens, comme le signale P.V. Kane (7). Une *Devalasmṛti* aurait aussi été élaborée, après les premiers raids musulmans, pour codifier les conditions de réintégration des hindous convertis à l'islam, mais ce texte semble être ensuite tombé en désuétude et n'entama pas les réticences des plus orthodoxes envers ce genre de procédures. En 1850, par exemple, la famille brahmane d'un enfant ayant fréquenté une école chrétienne à Bombay fut ostracisée par les autres Brahmanes en dépit d'expiations et de bains purificateurs à Bénarès (8).

Ce cas, dont s'indigna l'intelligentsia indienne, illustre comment la logique du système des castes, dont la hiérarchie repose sur le degré de pureté rituelle, limite les possibilités de conversion et même de reconversion à l'hindouisme : les candidats à l'entrée sont facilement rejetés en raison de l'impureté radicale que représente leur extériorité au système social. Cette entrée semble surtout concevable dans le cadre de la secte. L'initiation sectaire, administrée au renonçant ou au disciple laïc, constitue sans doute la forme rituelle la plus proche de ce que l'on entend généralement par conversion dans le monde judéo-chrétien. Elle implique en effet l'adhésion à un corps de doc-

trines et le culte d'une divinité d'élection. Dans le contexte indien, l'entrée dans une secte implique aussi une rupture relative avec un monde social dominé par le système des castes au profit d'un univers plus individualiste et égalitaire.

Certains auteurs soutiennent cependant que l'hindouisme fut toujours prosélyte en invoquant notamment le cas de Shankara qui, autour du VIII^e siècle semble-t-il, parcourut l'Inde tel un missionnaire (9). Mais il s'agissait précisément des débuts de la réaction brahmanique au prosélytisme bouddhiste et jain et tout semble indiquer que Shankara s'inspira des techniques de ces religions rivales pour mieux contrer leur influence. De même que Shankara s'appropriâ la méthode de ces rivaux, l'Arya Samaj semble bien emprunter aux religions sémitiques des procédés qui ne lui étaient pas naturels. Au reste, Seunarine admet que l'Arya Samaj a bien conféré à la notion de *śuddhi* une « signification particulière » (10) qui revenait à donner une dimension missionnaire à l'hindouisme.

La réinterprétation de la *śuddhi* par l'Arya Samaj illustre les processus d'« invention de la tradition ». Cette expression désigne chez Eric Hobsbawm un effort pour établir une continuité fictive à travers une construction idéologique (11), tandis que Rajni Kothari resitue cette stratégie dans le contexte d'une société soumise à une agression culturelle extérieure et la décrit dès lors comme une tentative pour légitimer l'imitation de traits prestigieux de l'Autre en les présentant comme analogues à des éléments de la tradition indigène ou virtuellement contenus en eux (12). Cette dernière analyse paraît plus pertinente dans le cas de l'Arya Samaj même si elle peut encore être affinée. S'agissant de la réinterprétation de la *śuddhi* par ce mouvement, on peut en effet parler d'un véritable mimétisme stratégique visant non seulement à copier le dominant occidental pour l'égaliser en prestige mais aussi pour retourner ses propres armes – en l'occurrence le prosélytisme – contre lui, toujours sous couvert de fidélité à une tradition dont les arya samajistes se réclament en fait souvent pour mieux faire accepter les innovations (13).

Leur démarche aurait été fidèle à la tradition si elle avait vérifié deux critères : d'une part si l'Arya Samaj s'était contenté de « purifier » des membres de hautes castes s'étant convertis (ou descendant de convertis); d'autre part, si cette organisation n'avait agi que comme une secte (re)convertissant sous la forme d'une initiation. Or l'ambition des arya samajistes était bien plus grande et ceci contribua à bouleverser ses rapports avec les autres religions du Pendjab et à provoquer l'hostilité des hindous orthodoxes.

Dans un premier temps, à partir de 1884, l'Arya Samaj se contenta de pratiquer les rites de *śuddhi* sous une forme classique pour les membres de hautes castes ayant quitté l'hindouisme. L'organisation prit soin de recourir aux services d'un *paṇḍit* orthodoxe, comme le rapporte l'organisateur de ce mouvement au sein de l'Arya Samaj, Ram Bhaj Datt, un Brahmane de Gurdaspur, avocat à Lahore (14) :

« The first organized effort towards the *Shuddhi* or reconversion of the converts to Islam or Christianity was made by the Amritsar Arya Samaj. It must, however, be acknowledged that much of its success was due to the help and co-operation of one Pandit Tulsi Ram, the most orthodox of the orthodox and one of the most learned, revered and renowned Brahmans of Amritsar. The Arya Samaj used to make the repentant go through a ceremony of Tonsure, Hom, Yagyopavit (investiture with the sacred thread) and the Gayatri (initiation into the Vedic

Dharm) and thus admitted him in their fold. Thereupon Pandit Tulsi Ram used to send the purified to Hardwar with his letter called *Shuddhi Patra* [litt. lettre certificat] (15), where he was duly purified once more by a dip in the Ganges. This went on for years. From all parts of the Province, people were sent to Amritsar» (16).

L'auteur décrit en fait ici des techniques de purification orthodoxes pour les hautes castes ayant été exposées à une pollution rituelle (tout comme le cordon sacré et le *Gāyatrī mantra* – prière du *Rg Veda* conçue ici comme une initiation à la religion védique – sont en effet réservés aux «deux-fois nés», Brahmanes, Kshatriyas, Vaishyas). Ces cérémonies ne concernèrent qu'un nombre limité d'individus jusqu'en 1894 : l'Arya Samaj d'Amritsar ne «trahit» que 39 cas en 1884 et 55 en 1885 (17). Le phénomène acquit cependant une nouvelle ampleur en même temps qu'il changea de nature sous l'impulsion de Munshi Ram.

Celui-ci était à la tête de la faction la plus radicale de l'Arya Samaj qui refusait tout enseignement en anglais et s'en tenait à un strict végétarisme (18). Dans la seconde moitié des années 1890 Munshi Ram développa la *Shuddhi Sabha* (Association de la *Śuddhi*) formée au début des années 1880 à Lahore. Cette organisation aurait réalisé 226 reconversions en 1896 contre 14 en 1895 (19) : c'est là l'indice du passage de la conversion des individus à celle de familles, voire de sous-castes entières. Cette évolution provoqua de grandes tensions entre arya samajistes et sikhs, car le gonflement des effectifs convertis par les premiers était de plus en plus le fait de sous-castes sikhs comme celle des Rahtias, une caste de tisserands :

«The first mass purification, rapporte Munshi Ram, began with the *śuddhi* OF RATHIAS [sic], a sect of Sikhism who were not allowed to sit on the same carpet [i.e. intouchable] [...]. In the middle of 1896 A.D (20). they applied for their *śuddhi* and within the next few months a thousand and more were taken in the Arya Samaj as brethren, entitled to full social and religious rights» (21).

Depuis 1885, le sikhisme, que Dayananda considérait comme un courant sectaire de l'hindouisme, faisait l'objet de critiques d'arya samajistes qui lui reprochaient les mêmes péchés de superstition et d'idolâtrie qu'à l'hindouisme. A la fin du XIX^e siècle, les sikhs furent ainsi amenés à se séparer de l'Arya Samaj et à développer leurs propres organisations de défense «revivalistes» (22).

Le développement de la *śuddhi* envenima cependant surtout les relations avec les musulmans au sein desquels se développait précisément un mouvement faisant pendant à l'Arya Samaj. Le fondateur de cette Ahmadiya, Mirza Ghulam Ahmad, commença ses prêches vers 1879 au moment où l'Arya Samaj intensifiait une pratique de la *śuddhi* individuelle (dont les cibles étaient surtout des convertis musulmans) et peu avant la conversion collective de Bhangis (intouchables) musulmans (23).

A partir de 1900, la réorientation des opérations de *śuddhi* – amorcée par le cas des Rahtias – en direction des basses castes s'accéléra. Cette évolution était justifiée dans de nombreux discours arya samajistes par la nécessité d'améliorer la condition des intouchables pour éviter que ceux-ci continuent d'être la cible privilégiée des missionnaires. Lajpat Rai écrivait ainsi en 1909 :

«The Hindus are going down in numbers. Your insolence towards the lower classes of Hindus is paid back by the latter running their back on you. Mohammedanism and Christianity are extending their arms to embrace them and indica-

tions are not wanting of the readiness of the lower classes of Hindus to accept the hospitality of non-Hindu religions and social systems. Why, the reason is obvious. As a Hindu you won't touch him; you would not let him sit on the same carpet with you, you would not offer him water in your cups, you would not accept water or food touched by him; you would not let him enter your temples, in fact you would not treat him like a human being » (24).

La réorientation du mouvement *śuddhi* en direction des intouchables et des basses castes devait améliorer leur condition de manière à les dissuader de se convertir au christianisme et à l'islam. Ce mouvement de l'Arya Samaj, en dépit de cette inflexion, demeurait donc fidèle à sa vocation, la lutte contre les prosélytismes non-hindous. Il est toutefois significatif que l'action de reconversion soit aussi rapidement passée au second plan par rapport à une action finalement préventive; cette réorientation traduit les réticences du milieu hindou envers la réintégration de personnes ayant quitté l'hindouisme et reflète la prégnance du sens premier de la *śuddhi* : le terme continue de renvoyer non pas à l'idée de conversion mais bien à celle de purification au sein du système des castes. L'usage de la *śuddhi* dans le cas des intouchables n'en traduit pas moins une réinterprétation moderne puisqu'il ne s'agit pas de purifier des hautes castes ayant perdu leur statut mais d'élever ceux qui se situent au bas de l'échelle au rang de « deux fois nés » (Brahmanes, Kshatriyas et Vaishyas) et le caractère hérétique de ce projet finira par le condamner.

Le recensement de 1911 n'enregistre au Pendjab que 147 et 10 (re)conversions respectivement pour les musulmans et les chrétiens, tandis que des basses castes ou intouchables soumis aux rites de la *śuddhi* pour les élever au rang de « deux fois nés » se comptaient par dizaines de milliers à travers le Pendjab. Cette cérémonie fut appliquée à 2 ou 3000 Ods en 1901-1902, surtout à Multan, à 30000 Meghs (tisserands et travailleurs du cuir) le long de la frontière du Cachemire en 1903 et à 30000 Jats (caste de paysans au statut intermédiaire) à Karnal. La *śuddhi* devait permettre d'intégrer ces basses castes au réseau des relations sociales (commensalité, règles de mariage...) réservées aux « deux fois nés » comme le suggère Ram Bhaj Datt, devenu président de la Shuddhi Sabha :

« The ceremony is everywhere the same. In all cases the person to be reclaimed has to keep Brat (fast) before the ceremony [où l'on retrouve le passage du cordon sacré]. In some cases where the fall was due to passion, the number of Brats is increased by the persons who are to perform the ceremony. The very act of their being raised in social status makes them feel a curious sense of responsibility. They feel that they should live and behave better and that they should act as Dvijas [deux fois nés]. It has thus, in the majority of cases, a very wholesome effect on their moral, social, religious and spiritual being. As to treatment, the Arya Samaj treat the elevated on terms of equality » (25).

Les Meghs recevront ainsi les services d'un *updēshak* (« prêcheur » de l'Arya Samaj), souvent brahmane, pour l'accomplissement de leurs rituels. Cette intégration de basses castes et d'intouchables au réseau de sociabilité des hautes castes devait les soustraire à la tentation de se convertir à l'islam ou, surtout, au christianisme. Une telle entreprise suscita l'opposition des hindous orthodoxes et même de certains arya samajistes qui admettaient mal de voir ainsi remise en cause la hiérarchie des castes. En fait, l'usage de la *śuddhi* – qu'il s'applique aux intouchables ou aux non-hindous – ne fut généralement admis, pour des raisons socio-politiques, qu'aussi longtemps que l'hindouisme parut menacé.

B. – La *śuddhi*, procédure d'exception en période de crise

Les efforts de l'Arya Samaj pour gonfler les rangs de la communauté hindoue refléta, à partir de 1909, des considérations politiques propres à désamorcer l'opposition des plus orthodoxes. En 1909, en effet, les Britanniques accordèrent aux musulmans un système d'électorat séparé avec une représentation dans les instances électives proportionnelle à leur poids démographique. Cette mesure exacerba encore l'obsession du recensement parmi la minorité hindoue du Pendjab.

En vue des opérations de recensement de 1911, E.A. Gait, le Commissioner of the Census, avait adressé en 1910 aux Provincial Census Superintendents une circulaire proposant de rendre plus stricte la définition des hindous de manière à en écarter les animistes et les intouchables; les principaux critères à vérifier pour être recensé comme hindou étaient de rendre un culte « aux grands dieux hindous », d'être « autorisé à entrer dans les temples hindous » et de ne pas « causer de pollution » par le toucher ou la simple proximité (26). L'intelligentsia hindoue réagit vivement à cette directive qui allait se traduire par une amputation de la force numérique de « sa » communauté.

La conjoncture ouverte par l'instauration d'électorats séparés et la circulaire de Gait favorisa un ralliement général au réformisme des arya samajistes les plus radicaux. Les orthodoxes s'y résignèrent alors qu'en 1909 ils étaient allés jusqu'à organiser le boycottage social des Chamars (intouchables travaillant le cuir) que les aryas samajistes avaient soumis au rite de la *śuddhi* à Hoshiarpur (27). A partir de 1910, le mouvement *śuddhi* acquit une dimension nouvelle, surtout en ce qui concernait les intouchables, sans rencontrer l'opposition des orthodoxes. En 1910-12, Ram Bhaj Datt aurait administré le rituel de la *śuddhi* à 100 000 Doms (caste d'éboueurs) de son district de Gurdaspur à la frontière du Jammu et Cachemire (28). En 1913, 9 000 nouveaux intouchables du Jammu seront « purifiés » de la même façon. Au Pendjab, en 1912, les Meghs de Sialkot firent l'objet d'une nouvelle campagne de *śuddhi* portant sur quelque 36 000 personnes (29). Celle qui commença en 1910 dans le cadre de la préparation du recensement visait cependant d'abord les Rajpouts musulmans de caste Malkana, notamment dans l'Ouest de l'actuel Uttar Pradesh (Etat voisin du Pendjab) : la Rajput Shuddhi Sabha, constituée en 1909 sous le patronage de Munshi Ram, aurait ainsi reconverti 1 052 « Rajpouts musulmans » en trois ans (30).

Au total, la *śuddhi* a acquis dans les années 1910 une légitimité indissociable du contexte politique. Les orthodoxes eux-mêmes s'y sont ralliés, qu'elle concerne des musulmans, des chrétiens ou des intouchables, de peur de voir les rangs hindous se dégarnir. L'Arya Samaj a élaboré une procédure hybride; ses caractéristiques s'expliquent par les diverses influences dont elle est le produit mais aussi par les missions qu'elle a à remplir : la *śuddhi* hérite son rituel des techniques de purification traditionnelles et s'inspire des procédés des missionnaires mais, ce faisant elle doit servir à élever le statut des basses castes susceptibles de quitter l'hindouisme et à y réintégrer les convertis. Il s'agit donc d'une innovation fonctionnelle pour ses auteurs, une caractérisation qui vaut sans doute pour toute « invention de la tradition ». Il est clair, cependant, que l'Arya Samaj n'a pas doté l'hindouisme d'une véri-

table procédure de conversion et ne l'a pas transformé en religion prosélyte. En fait, la *śuddhi* ne parviendra pas à s'institutionnaliser mais demeurera une procédure d'exception destinée à faire face à des situations de crise telle que celle née de l'intrusion des missions chrétiennes où lorsque les tensions inter-communautaires s'exacerbent. L'intensification du recours à la *śuddhi* puis sa désuétude au cours des années 1920 illustrent bien ce phénomène.

La question des conversions à l'islam et des reconversions à l'hindouisme devint un des principaux enjeux structurant ces groupes religieux en communautés antagoniques au début des années 1920. Le phénomène s'observa non plus seulement au Pendjab ou même dans le Nord de l'Inde mais aussi dans le Sud dans le cadre d'un mouvement national dit du Califat.

A partir de 1920-21, une partie des musulmans de l'Inde se mobilisèrent pour défendre le statut de Calife du Sultan Ottoman que les Alliés – dont les Britanniques – menaçaient d'abolir dans les traités de paix consécutifs à la Première guerre mondiale. Cette mobilisation dégénéra parfois dans des violences dont les hindous, sans doute parce qu'ils constituaient une cible plus accessible que les Britanniques, furent victimes en plusieurs occasions. Sur la côte du Malabar, les Moplabs – des paysans descendant de marchands musulmans installés en Inde depuis le VIII^e siècle – déclenchèrent en 1921 un cycle d'émeutes qui tinrent autant de la jacquerie que du Jihad. Cette dernière dimension se traduisit cependant par l'installation – éphémère – d'un «*Khilafat Kingdom*» où l'islam fut érigé en religion officielle et surtout par des conversions forcées d'hindous. Entre 1 000 et 1 500 d'entre eux auraient eu le choix entre l'islam et la mort (31).

Cette agression connut un retentissement panindien. Elle suscita surtout une réaction virulente au sein de l'Arya Samaj qui dépêcha depuis le Pendjab, sa zone de force, des *updēshak* chargés de mener à bien les opérations de reconversion (32). D'autres hindous, parfois issus des rangs du parti du Congrès, se rendirent sur place pour militer en faveur des reconversions. L'un d'eux, Moonje, originaire de Nagpur, se prononça pour le retour dans l'hindouisme de ceux qui n'avaient pas été convertis de force. Or il était mandaté par un chef religieux, le Shankaracharya de Karweer Pith, représentatif d'un milieu orthodoxe jusqu'alors largement hostile à la réintégration, dans le giron hindou, de personnes rendues impures par la conversion (33). Cette convergence de personnalités très différentes vers des positions hindoues militantes jusqu'alors essentiellement défendues par l'Arya Samaj illustre bien le caractère saillant de l'enjeu des conversions à un moment – les années 1920 – où se cristallisent les identités «*communalistes*» en Inde.

Des congressistes relancèrent d'ailleurs en 1922 la Hindu Mahasabha (grande association hindoue), une organisation de défense des intérêts hindous interne au parti du Congrès et dont un des principaux objectifs fut dès lors l'intensification des opérations de *śuddhi*. Les dernières préventions des orthodoxes furent désamorçées par l'un d'eux, M.M. Malaviya, qui présida la Hindu Mahasabha entre 1922 et 1924. Celui-ci invoqua certes un verset du *Dharmaśāstra Mahāprabandha* (un traité de droit hindou ancien) pour légitimer le recours à la *śuddhi* mais il justifia surtout l'usage de cette technique en se faisant l'écho de rumeurs selon lesquelles d'une part les Mollabs musulmans auraient collecté 5 millions de roupies pour financer la conversion d'hindous et d'autre part les Khojas (communauté marchande musulmane) auraient converti 100 000 hindous (34).

La reconversion des Rajpouts Malkanas – interrompue après le mouvement de 1907-1910 – fut relancée dans la région d'Agra par des *rajah* représentant l'élite aristocratique et conservatrice jusqu'alors trop respectueuse de l'orthodoxie pour souscrire aux procédures de reconversion (35). Shradhdhananda fut invité à s'associer à cette opération lors d'une réunion de février 1923 à l'issue de laquelle il fonda la Bharatiya (indienne) Hindu Shuddhi Sabha (36). Il publia un pamphlet appelant les hindous à sauver leur « race mourante » en reprenant ainsi les termes qu'avait déjà utilisés U.N. Mukherji dont il avait fait la connaissance dès 1909 ; des films montrant les séquences de la révolte des Moplahs furent projetés (37). Au cours de l'année 1923, 30 000 Rajpouts Malkanas auraient finalement été reconvertis (38).

Hormis l'ampleur du phénomène, le fait saillant réside ici dans le ralliement actif des orthodoxes au principe des reconversions. Cela ne signifiait toutefois pas que l'hindouisme s'était subitement ouvert à l'idée de « migrations religieuses » : les (re)conversions ne restaient admises par les orthodoxes que sous la pression des événements et comme des procédures de purification indissociables des règles du système des castes. Les reconversions des Rajpouts Malkanas avaient d'ailleurs pu s'opérer aussi facilement parce que ceux-ci avaient conservé des traits hindous. Shradhdhananda fut par exemple émerveillé par le respect qu'ils portaient aux vaches et leur végétarisme, de fait étonnant (39). Ces éléments culturels étaient importants parce que les orthodoxes n'admettaient volontiers les reconversions qu'en tant que rituels de purification visant à réintégrer les personnes concernées dans leur caste (39'). Les orthodoxes acquis au principe des reconversions y contribuaient d'ailleurs à travers une Hindu Punah Samṣkār Sabha, c'est-à-dire l'association pour la ré-acquisition des *Samṣkār* hindous. *Samṣkār*, dans la religion hindoue, désigne, d'une part, de façon générique, les influences morales qui modèlent la personnalité pour la mettre en adéquation avec son *dharma* (le sien, personnel, et celui de sa caste) et d'autre part, les rites de passage qui jalonnent la vie d'un hindou (40). Les *Samṣkār* constituent donc des piliers de l'orthopraxie hindoue. Que les orthodoxes de la Hindu Mahasabha aient considéré le respect de l'orthopraxie comme une condition majeure de toute reconversion se lit d'ailleurs dans la résolution votée par le mouvement, sur ce sujet, en 1923. Celle-ci affirmait qu'il était :

« by all means proper and desirable to reclaim and admit in our society, after prayaschitta according to Shastras, all those Malkanas who are for some years called neo-Muslims, who follow the principal customs of Hindus... » (41)

La référence, non pas aux procédures de la *śuddhi* mais à celles du *prāyaśchitta* (42) inscrites dans les *śāstra* (traités normatifs de la littérature sanskrite) est un indice supplémentaire du souci des orthodoxes de bien situer les reconversions dans un cadre traditionnel.

Au demeurant, à partir du moment où la « menace musulmane » sembla plus légère, dans la seconde moitié des années 1920, de nombreux orthodoxes se dissocièrent du mouvement *śuddhi* et en particulier des efforts qu'il reflétait pour intégrer des intouchables à la société des castes. En 1925, Lajpat Rai, dans son discours en tant que président de la Hindu Mahasabha qualifia de « suicidaire » l'attitude orthodoxe consistant à négliger des populations intouchables que les chrétiens et les musulmans n'aspiraient qu'à convertir (43). Mais en 1926 les orthodoxes quittèrent l'organisation en réaction à un projet de résolution de Shradhdhananda concernant l'accès des intouchables aux

écoles et aux puits. Les réserves de la direction du mouvement – au premier rang desquels figurait toujours le très conservateur Malaviya – par rapport à ses propositions amenèrent Shraddhananda à quitter aussi la Hindu Mahasabha. Il ne milita plus dès lors pour le « Hindu Sangathan » mais pour le « Arya Sangathan » (44), c'est-à-dire l'organisation (au sens de l'unité) non plus des hindous mais des arya samajistes. Il se repliait ainsi sur son appartenance première.

Cette désintégration de la Hindu Mahasabha suggère un enseignement plus général à propos des problèmes liés aux (re)conversions. Dans un premier temps l'Arya Samaj a entrepris de résister aux offensives des missionnaires (et à un moindre degré des musulmans) en réinterprétant la *śuddhi* de manière à en faire une procédure de reconversion analogue à celle des « religions rivales ». Cet effort a suscité l'adhésion des orthodoxes pour autant qu'il s'agissait de réintégrer des individus dans leur caste dans une perspective que l'hindouisme connaissait depuis longtemps ou pour autant que la menace des « Autres » semblait puissante. Dès lors que celle-ci s'estompa, l'application de la *śuddhi* aux intouchables et l'élévation du statut de ces derniers en général furent rejetées par les orthodoxes ; symétriquement, des arya samajistes partisans de la *śuddhi* comme Shraddhananda se replièrent sur leur appartenance première. L'Arya Samaj évoluait alors vers le statut d'une simple secte de l'hindouisme qui n'avait plus vocation à étendre à toute la société son idéal égalitaire. Certes, l'Arya Samaj abritait bien des disciples laïcs, mais lorsqu'il parvenait à établir une communauté égalitaire c'était, comme la secte, hors du monde.

En 1912, par exemple, les Meghs auxquels la *śuddhi* avait été appliquée furent installés dans une colonie édiflée pour eux-seuls et dotée d'un hôpital, d'écoles ainsi que de structures socio-politiques propres (45). Dans cette optique sectaire la *śuddhi* était réduite au rang d'un rite d'initiation à l'Arya Samaj. Ce rituel fut d'ailleurs retravaillé dès les années 1890. Les cérémonies faisaient, à l'occasion, l'économie d'un voyage à Hardwar et surtout le candidat à la *śuddhi* devait déclarer en public son adhésion aux dix principes de l'Arya Samaj (46). Cette organisation n'était donc pas parvenue à devenir – au plan social sinon au plan des idées où son impact fut considérable – davantage qu'une secte surtout attractive pour les basses castes dont elle facilitait la sanskritisation, c'est-à-dire l'adoption de traits propres aux hautes castes (comme le cordon sacré) (47).

Au total, les mouvements animés au nom de la *śuddhi* par l'Arya Samaj puis la Hindu Mahasabha, entre les années 1880 et les années 1920, étaient largement conditionnés par le contexte socio-politique et en particulier par les crises liées à l'arrivée des missionnaires chrétiens et à la montée des « communalismes ». Si les mouvements *śuddhi* ont contribué à cristalliser les antagonismes religieux, ils ne se sont donc pas traduits par l'émergence d'une véritable procédure de (re)conversion à l'hindouisme. En définitive, cette religion demeure soumise à ses principes traditionnels : d'une part l'orthopraxie du système des castes s'oppose à la purification des intouchables et à un prosélytisme qui permettrait d'intégrer de nouveaux venus à une communauté de croyants inexistante en dehors des périodes de crise où la solidarité hindoue est valorisée ; d'autre part, la conversion au sens de l'adhésion d'individus à une nouvelle croyance ne s'observe vraiment que dans le cadre sectaire – le

seul endroit où une communauté de croyants puisse exister – comme en témoigne le destin de l'Arya Samaj.

Après l'indépendance, les mouvements nationalistes hindous continuèrent à dénoncer les activités prosélytes d'origines chrétienne ou musulmane en arguant désormais que toute conversion était synonyme de dénationalisation. La conversion d'intouchables à des religions nées en Inde (le sikhisme ou le bouddhisme) ne suscita jamais la même hostilité. Les nationalistes hindous ne purent cependant entreprendre des opérations de (re)conversion d'envergure qu'à partir des années 1980 en réaction à une recrudescence limitée du prosélytisme musulman et surtout dans le cadre d'une exacerbation des antagonismes inter-communautaires.

II – DES FORMES DE (RE)CONVERSION BANALISÉES CONTRE LA « DÉNATIONALISATION »

Au lendemain de l'indépendance, bien des congressistes désireux d'éliminer toute trace de la colonisation britannique se prononcèrent pour une limitation de l'activité des missions. Cette question fit l'objet d'un débat à l'Assemblée Constituante lorsque celle-ci eut à discuter l'inscription du droit de « propager » sa foi à l'article 19 (sur la liberté religieuse) des Droits Fondamentaux du premier projet de Constitution. Le mot « propager » était ici un euphémisme pour « action prosélyte » et même « conversion », des termes dont la charge émotionnelle était trop forte. Loknath Misra, un représentant de l'Orissa, élu sous l'étiquette du Congrès, n'en critiqua pas moins véhémentement l'usage de ce terme :

« ... article 19 is a Charter for Hindu enslavement. I do really feel that it is the most disgraceful Article, the blackest part of the Draft Constitution. I beg to submit that I have considered and studied all the constitutional precedents and have not found anywhere any mention of the word 'propaganda' as a Fundamental Right, relating to religion.

[...] You know that propagation of religion brought India into this unfortunate state and India had to be divided into Pakistan and India. If Islam had not come to impose its will on this land, India would have been a perfectly secular State and a homogeneous State. There would have been no Partition. Therefore, we have rightly tabooed religion [...] If you accept religion, you must accept Hinduism as it is practised by an overwhelming majority of the people of India.

[...] this unjust generosity of tabooing religion and yet making propagation of religion a fundamental right is somewhat uncanny and dangerous. Justice demands that the ancient faith and culture of the land should be given a fair deal, if not restored to its legitimate place after a thousand years of suppression.

[...] In the present context what can this word 'propagation' in article 19 mean? It can only mean paving the way for the complete annihilation of Hindu culture, the Hindu way of life and manners. Islam has declared its hostility to Hindu thought. Christianity has worked out the policy of peaceful penetration by the back-door on the outskirts of our social life. This is because Hinduism did not accept barricades for its protection. » (48)

Ce discours est représentatif de la pensée des traditionalistes du Congrès et des nationalistes hindous extérieurs à ce parti. Il renvoie à plusieurs lignes de force du débat politique d'après l'indépendance. Dans ces milieux, la Par-

tition est attribuée au militantisme des musulmans en général (on ne distingue pas ici ceux qui ont choisi de rester en Inde de ceux qui peuplent le Pakistan). Les hindous sont présentés comme des victimes qui ont souffert de leur manque d'organisation et de leur tolérance à l'égard des minorités religieuses, deux éléments dont témoignent l'absence de tradition prosélyte. Maintenant que l'Inde est plus que jamais le pays des hindous il s'agit de protéger l'hindouisme – toujours perçu comme vulnérable en dépit de ses 85 % de dévots indiens – et non pas de concéder de nouveaux privilèges aux minorités comme la reconnaissance du droit de propager sa foi qui servirait surtout les religions missionnaires telles que le christianisme et l'islam. Certains vont même jusqu'à prôner une reconnaissance officielle de l'hindouisme qui constitue à leurs yeux la matrice de la culture nationale et qui ne contrarierait pas la vocation « séculariste » du régime étant donné sa caractéristique majeure à leurs yeux, sa profonde tolérance.

Ces positions furent marginalisées au sein de l'Assemblée Constituante, notamment en raison de l'influence qu'y exerçait Nehru. Celui-ci était en effet soucieux de rassurer les minorités – et en particulier les quelque 10 % de musulmans qui avaient choisi de rester en Inde – en leur donnant des gages. Se faisant le porte-parole de ces vues, K.M. Munshi, un membre influent du comité chargé de rédiger la Constitution, reconnut qu'au cours des discussions préliminaires d'où était sorti l'article 19 « c'était sur ce mot [propagation de sa foi] que la communauté chrétienne indienne avait le plus mis l'accent, non pas parce qu'ils [ses représentants] voulaient convertir des gens de façon agressive mais parce que le mot 'propager' était un élément fondamental de leur doctrine. » (49). Pour Munshi, reconnaître la propagation de la foi au titre des droits fondamentaux de la Constitution est donc une concession qu'il est utile de faire aux minorités de manière à ce qu'elles acceptent d'autres aspects du nouveau régime et qu'elles se sentent en confiance en Inde. L'argument d'un autre intervenant dans le débat – T.T. Krishnamachari, lui aussi congressiste – mérite également la plus grande attention :

« Sir, objection has been taken to the inclusion of the word 'propagate' along with the words 'profess and practise' in the matter of religion. Sir, it does not mean that this right to propagate one's religion is given to any particular community or to people who follow any particular religion. It is perfectly open to the Hindus and the Arya Samajists to carry on their *suddhi* propaganda as it is open to the Christians, the Muslims, the Jains and the Bhuddists and to every other religionist, so long as he does it subject to public order, morality and the other conditions that have to be observed in any civilised government. » (50)

Ce type d'arguments invitait explicitement les hindous à s'aligner sur les membres des autres religions dans le cadre d'une compétition pour les âmes et ce fut à certains égards l'évolution que l'on observera au cours des décennies suivantes.

L'article 19, devenu 25 dans la Constitution votée en 1950, énonça finalement :

« Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion ».

Si le souci de tolérance religieuse – non sans un biais en faveur des minorités – l'emportait au sein du pouvoir central, le militantisme hindou per-

durait cependant au niveau des Etats fédérés, le cas le plus significatif étant sans doute celui du Madhya Pradesh.

Cette province d'Inde centrale grande comme la France et donc la plus vaste de l'Inde, compte aujourd'hui 20 % d'aborigènes (contre 7 % de moyenne nationale), la population au sein de laquelle les missions ont été les plus actives dès le XIX^e siècle. A la suite d'une intensification de l'activité des missions chrétiennes dans les zones tribales du Madhya Pradesh (plus de 4000 convertis en 1952 et encore 877 en 1953, contre 40 en 1951 dans le seul district de Surguja) (51), le gouvernement de l'Etat nomma en 1954 une commission d'enquête dirigée par B.S. Niyogi et comprenant aussi G.S. Gupta un vétéran de l'Arya Samaj. Cette commission découvrit que le nombre des missionnaires étrangers officiant en Inde était passé entre 1951 et 1955, de 4377 à 4877, dont 480 au Madhya Pradesh, presque pour moitié américains (52); par ailleurs, les fonds reçus de l'étranger par les missions entre 1950 et 1954 représentaient 2,9 milliards de roupies, dont les deux tiers en provenance des Etats-Unis. Ces fonds avaient notamment servi à la construction d'écoles, d'orphelinats et d'hôpitaux, où des conversions auraient parfois été obtenues par des moyens frauduleux (53). Parmi ses conclusions, le rapporteur écrivait donc :

« Evangelization in India appears to be a part of the uniform world policy to revive Christendom for re-establishing Western supremacy and is not prompted by spiritual motives. The objective is apparently to create Christian minority pockets with a view to disrupt the solidarity of the non-christian societies, and the mass conversions of a considerable section of *adivasis* [litt. « ceux qui étaient là avant », i.e. les aborigènes] with this ulterior motive is fraught with danger to the security of state » (54).

Le « séparatisme » des aborigènes du Jharkhand – une tribu en partie christianisée au Sud Bihar qui demande depuis les années 1940 un Etat fédéré propre – était vu dans cette perspective. Les conversions étaient donc analysées dans des termes principalement politiques et dénoncées comme des menaces pour l'intégrité nationale. A ce titre, le « Rapport Niyogi » demandait le contingentement des missionnaires étrangers, voire leur expulsion.

L'argumentaire de ce rapport fut repris, après sa publication en 1957, par les mouvements hindous militants dont la Hindu Mahasabha. En 1958, un hindou sabhaïte du Madhya Pradesh introduisit à l'assemblée de l'Etat une proposition de loi reprenant les termes du Rapport Niyogi « en vue d'interdire les conversions frauduleuses » (55). Ce texte, discuté jusqu'en 1961, fut finalement rejeté par la majorité congressiste au nom de la liberté religieuse. Cet argument reflétait sans aucun doute l'influence de Nehru. Tout en se disant choqué par les pratiques des missionnaires étrangers, Nehru se refusa toujours à les expulser. Leur nombre déclina simplement (ils étaient 4 800 en 1959) en raison d'une attribution plus stricte des visas (56). L'attitude très ouverte des autorités indiennes par rapport aux chrétiens se vérifia en 1964 lorsque le président de l'Union indienne, Radhakrishnan, se rendit à Bombay pour accueillir le pape Paul VI qui venait participer à un Congrès Eucharistique International (57). Par cette attitude tolérante, le parti du Congrès permettait aux nationalistes hindous d'essayer d'exploiter les conversions sur le terrain politique.

A. – *L'opposition sélective des nationalistes hindous aux conversions*

Le principal mouvement à s'être montré actif dans ce domaine fut d'abord, comme on l'a déjà constaté, la Hindu Mahasabha qui s'était constituée en parti politique indépendant dans les années 1930 lorsque sa défense des hindous s'était avérée incompatible avec l'idéologie du Congrès dont elle n'avait jusqu'alors été qu'un sous-ensemble. A partir des années 1930 la Hindu Mahasabha peut être qualifiée de « nationaliste hindoue » dans la mesure où ses leaders considèrent l'identité indienne comme résumée dans la culture hindoue (qu'ils font remonter, comme l'Arya Samaj, à l'Age d'Or védique) et qu'ils enjoignent les minorités religieuses à refouler l'expression de leur foi dans la sphère privée pour prêter publiquement allégeance à des symboles d'identité hindous considérés comme « nationaux » (58). A défaut, la conversion est dénoncée comme un processus de « dénationalisation » dont témoigne le changement de nom auquel procèdent les hindous lorsqu'ils se convertissent à l'islam ou au christianisme (59).

L'usage du mot « dénationalisation » est ici révélateur du statut de la religion dans l'idéologie des militants hindous. Nombre d'entre eux ne sont pas pratiquants et méprisent même certains rituels dans lesquels ils voient de la superstition. Ils sont avant tout nationalistes et, de ce point de vue, appartiennent à la modernité. La religion est d'abord pour eux un marqueur culturel national, un attribut collectif acquis dès la socialisation dans le milieu familial. Cette conception, qui s'inscrit dans le cadre d'un nationalisme ethnique à l'allemande, interdit de considérer la conversion comme une décision qui n'engagerait que l'individu ; c'est un processus qui affecte inévitablement toute la nation.

Les religions incriminées par les militants hindous ne sont d'ailleurs que l'islam et le christianisme, le sikhisme et le bouddhisme ne suscitant pas la même animosité parce que leur origine se situe sur le sol indien. Les réactions des nationalistes hindous aux conversions d'intouchables au sikhisme et au bouddhisme sont à cet égard des plus révélatrices.

Ces conversions ont commencé dans les années 1930 sous l'impulsion d'Ambedkar, le premier grand leader intouchable qui considéra, lorsque ses espoirs de réforme socio-politique furent déçus, que la seule façon de s'émanciper de la hiérarchie des castes, pour les intouchables, résidait dans la conversion. Il énonça cette idée pour la première fois en 1935 à Yeola dans l'actuel Maharashtra. Aussitôt après ce discours, la Hindu Mahasabha réunit 1 000 délégués en session extraordinaire à Bombay, sous la présidence de Malaviya. Les quelques démarches constructives qui suivirent furent assez symboliques : Malaviya « purifia » des intouchables de Bénarès par la cérémonie de la *Mantra Dīkshā* (révélation d'une formule sacrée qui a généralement lieu dans le cadre sectaire au moment de l'initiation) et le Shankaracharya de Karweer Pith assura Ambedkar qu'il fonderait une nouvelle secte si besoin était pour garantir aux intouchables un statut d'égalité avec les autres « sections » de l'hindouisme (60).

La relance du mouvement d'Ambedkar en faveur d'une conversion de masse des intouchables en 1936 inquiéta cependant la Hindu Mahasabha. Sur-tout, l'éventualité d'un passage des intouchables à l'islam suscita, dans les

milieux hindu sabhaïtes, la hantise d'«être exterminé[s] de sa propre terre» (61). Cette appréhension, qui avait déjà été éprouvée au début du siècle en raison des évolutions démographiques divergentes des hindous et des musulmans, ressurgissait donc sous un nouveau mode. Elle était alimentée par la certitude d'un complot musulman : la puissance financière du Nizam d'Hyderabad, qui aurait offert 40 millions de roupies à Ambedkar en cas de conversion à l'islam, ne pouvait qu'être à l'origine du phénomène (62). Moonje – le leader de la Hindu Mahasabha le plus directement concerné par ce problème d'abord maharashtrien – engagea les pourparlers avec Ambedkar – sous la pression de personnalités telles que l'homme d'affaires J.K. Birla (63) – pour trouver un compromis.

De façon significative, Moonje se situa d'emblée dans la perspective d'Ambedkar selon laquelle il était illusoire d'attendre une réforme de l'hindouisme orthodoxe ; et il lui proposa en conséquence, avec l'approbation du Shankaracharya de Karweer Pith, de «rejoindre les sikhs ou l'Arya Samaj qui ont complètement éliminé le système des castes» (64). Cette option permettait de conserver les intouchables au sein de la «culture hindoue». Ambedkar considéra avec attention la possibilité d'une conversion au sikhisme. Moonje entreprit, avec succès, d'obtenir l'assentiment du Maharajah de Patiala – le principal Etat princier sikh du Pendjab – qu'il considérait représentatif de la communauté sikhe, en vue de faire ratifier un accord par Ambedkar et les dignitaires sikhs (65). A la suite de ces tractations et confronté aux réserves des leaders musulmans, Ambedkar annonça en août 1936 qu'il renonçait au principe d'une conversion massive des intouchables à l'islam, ce que Moonje considéra comme une grande victoire personnelle (66). Mais Ambedkar abandonna aussi l'idée de se convertir au sikhisme.

Vingt ans plus tard il relança son mouvement de conversion. En 1956, il se convertit en effet au bouddhisme, entraînant avec lui des centaines de milliers d'intouchables, 300 à 600 000 selon les estimations (67). Or ce mouvement ne suscita pas de protestations véhémentes de la part des nationalistes hindous qui considéraient le bouddhisme, lui aussi, comme une religion nationale puisque née en Inde.

Les chrétiens et les musulmans continuaient, eux, de susciter l'hostilité. Après l'indépendance, le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS – Association des volontaires nationaux) s'imposa comme le principal mouvement favorable aux (re)conversions à l'hindouisme. Né en 1925, dans le sillage du mouvement du Califat, le RSS peut être qualifié de «nationaliste hindou» au même titre que la Hindu Mahasabha. La lutte du RSS contre les conversions à l'islam et au christianisme a cependant surtout été endossée par trois de ses filiales, la Vishva Hindu Parishad (VHP – Association hindoue universelle), le Vanavasi Kalyan Ashram (Ashram pour promouvoir la condition des aborigènes) et le Bharatiya Jana Sangh (BJS – Parti du peuple indien).

Bien qu'en projet de longue date, la VHP fut fondée en 1964 en réaction à la tenue du Congrès Eucharistique International de Bombay. Ce dernier fut d'autant plus mal ressenti par certains milieux hindous qu'il était prévu d'y procéder à la conversion de 250 personnes. Les fondateurs de la VHP menacèrent alors de reconverter 500 chrétiens et l'affaire en resta là (68). Mais cette organisation vit le jour à Bombay peu avant le Congrès Eucharistique.

Son secrétaire général – un des cadres du RSS – justifia cette création en des termes révélateurs :

« The declared object of Christianity is to turn the whole world into Christendom – as that of Islam is to make it Pak[istan]. Besides, these two dogmatic and proselytising religions, there has arisen a third religion, communism (...). The world has been divided into Christian, Islamic and Communist, and all these three consider the Hindu society as a very fine rich food on which to feast and fatten themselves. It is therefore necessary in this age of competition and conflict to think of, and organise, the Hindu world to save itself from the evil eyes of all the three » (69).

Le principal exemple évoqué par l'auteur à l'appui de sa démonstration était le « séparatisme » des tribus Naga du Nord-Est qui venaient d'obtenir en 1963 un Etat fédéré propre, le Nagaland; ce « séparatisme » était attribué à la « dénationalisation » de ces tribus – aux quatre cinquièmes christianisées – par des missions qui faisaient décidément figure d'ennemis prioritaires.

Un des moyens de lutte contre les missions chrétiennes dont la VHP se dota rapidement consista en un noyau de propagandistes religieux. Parmi ses premiers « aims and objects » figurait en effet :

« To establish an order of missionaries, both lay and initiate, for the purpose of propagating dynamic Hinduism representing the fundamental values of life [...] and to open, manage or assist seminaries or centres for training such missionaries » (70).

L'appellation de « missionnaires » utilisée ici n'est pas indifférente : ces militants, à l'instar des *updēshak* de l'Arya Samaj pendant le mouvement *śuddhi*, ont vocation à contrer l'influence des missions chrétiennes en adoptant leurs propres armes. Leur action consista d'ailleurs, pour l'essentiel, à établir des orphelinats, des écoles, des foyers d'étudiants et des dispensaires rivaux de ceux développés par les missions chrétiennes, en particulier parmi les tribus du Nord-Est, afin de reconquérir ainsi les personnes passées au christianisme (71). Dans les années 1970, les musulmans constituèrent une cible au moins aussi importante que les chrétiens. Il s'agissait toutefois, tout comme dans le cas des Malkanas, d'anciens Rajpouts (les Cheeta-Merot au Rajasthan par exemple) dont la VHP récrivait l'histoire de façon édifiante (71'). Au milieu des populations tribales, les mêmes activités sociales et de reconversions furent réservées au VKA qui, fondé en 1952 au Madhya Pradesh, a peu à peu étendu sa sphère d'activité à l'Inde entière.

Parallèlement à cet effort pour rivaliser avec les missions chrétiennes en imitant leurs propres techniques, les nationalistes hindous, à travers leur parti politique, se sont évertués à faire voter des lois restreignant les conversions. Au Madhya Pradesh, pour poursuivre avec cet exemple, le Jana Sangh, lorsqu'il put accéder au pouvoir à travers une coalition éphémère en 1967-1969, fit voter une loi dite de liberté religieuse (*Dharm Swatantra*) prévoyant des peines de deux ans de prison pour les personnes impliquées dans des conversions qui ne répondraient pas strictement au principe du volontariat (72). Lorsque les jana sanghis revinrent au pouvoir dans l'Etat en 1977 au sein d'un parti-coalition, le Janata Party, qui lui non plus ne dura guère, des chrétiens eurent à se plaindre de questionnaires de l'administration concernant les circonstances de leur conversion et l'âge de la conversion des membres de leur famille : des conversions sous influences ou concernant des mineurs auraient pu donner lieu à des poursuites dans le cadre de la loi de 1968 (73).

En 1977-80, les jana sanghis étaient aussi partie prenante du pouvoir central à New Delhi et ils essayèrent d'en profiter pour faire voter une loi de

portée nationale au parlement. Un de leurs députés, arya samajiste fervent, introduisit en 1978 un « Freedom of Religion Bill » qui visait à empêcher quiconque de « convertir ou essayer de convertir, soit directement, soit autrement, une personne d'une foi religieuse à une autre par l'usage de la force ou par chantage ou par tromperie, ou par quelque autre moyen frauduleux » (74). Ce texte s'inspirait d'une loi comparable entrée en vigueur peu avant dans l'année en Arunachal Pradesh (un Territoire de l'Union du Nord-Est sous l'administration directe de New Delhi); or dans cette zone peuplée d'aborigènes, la mise en place de cette loi aurait donné lieu à des attaques contre des églises. Des députés chrétiens en tirèrent argument pour critiquer le « Freedom of Religion Bill » qui ne fut finalement pas voté (75).

Au total, de 1947 aux années 1980, les nationalistes hindous ont cherché à lutter contre les conversions non pas au sikhisme et au bouddhisme mais au christianisme et à l'islam dans lesquelles ils percevaient une dénationalisation minant l'intégrité de l'Inde. Leurs efforts n'ont cependant obtenu qu'un succès mitigé. L'enjeu des conversions commença à revêtir une toute autre importance au début des années 1980 après la conversion de groupes d'intouchables à l'islam. La mobilisation nationaliste hindoue qui s'ensuivit marqua une certaine banalisation des reconversions car des chefs de sectes orthodoxes s'y associèrent durablement sans du tout manifester les réserves qu'on avait pu observer dans les années 1920. Cette évolution s'avéra indissociable de la politisation croissante d'un enjeu dont le caractère social et religieux était encore moins visibles qu'aux moments des mouvements *śuddhi*.

B. – Les conversions de 1981, facteur déclenchant d'une contre-mobilisation hindoue

Le 19 février 1981, environ un millier d'intouchables du village de Meenakshipuram (district de Tirunelveli au Tamil Nadu) se convertirent à l'islam; ceci se traduisit par l'adoption de la calotte, ainsi que d'un *longi* (vêtement attaché autour des reins) plus riche et le changement du nom de leur localité en Rehmatnagar (76). Cette communauté, en cours d'ascension socio-économique, aspirait depuis longtemps à se convertir pour se dégager de la hiérarchie des castes (76'). Cette conversion collective ne constituait que la première d'une série qui, au cours des sept mois suivants, se traduisit par le passage à l'islam de 3 000 intouchables environ. Ces conversions en chaîne furent approuvées par des chefs politiques musulmans qui n'hésitèrent pas parfois à patronner, voire à superviser les cérémonies de conversion, la construction de mosquées, etc. (77).

Ces développements alimentèrent un nouveau sentiment de vulnérabilité chez bien des observateurs hindous prompts à incriminer les forces islamiques transnationales. Le Baudhik Pramukh (idéologue en chef) du RSS dénonça une opération de « dénationalisation » de plus et d'autres nationalistes hindous incriminèrent la puissance financière des pays du Golfe persique (78). Les compte rendus de journaux peu soupçonnables de nationalisme hindou s'intéressèrent aussi, en priorité, aux sommes qui auraient été versées aux convertis (jusqu'à 500 roupies, dit-on, dans certains cas) (79), cet argent étant supposé venir des pays arabes (80); d'où la conviction d'un complot international qu'illustra un article en première page du *Times of India* sous le titre :

« International islamic conspiracy for mass conversion of Harijans » [intouchables dans la terminologie introduite par Gandhi] (81).

L'auteur se référait à un compte rendu publié dans l'*Arab Times* (Koweït) d'un rapport du Islamic Cultural Centre (Londres) qui annonçait la conversion de 80 à 120 millions d'hindous grâce aux fonds des pays arabes et au soi-disant appel du président de la Jamaat-e-Islami, lors de sa session de février 1981, de doubler le poids démographique de la communauté musulmane (82). Ces inquiétudes paraissaient hors de proportion avec le caractère groupusculaire de la Jamaat-e-Islami dont les effectifs ne progressaient que lentement (2792 membres en 1981 contre 2157 en 1974). La réalité du danger importait cependant moins que la subjectivité des hindous se sentant menacés.

En réaction aux conversions de 1981 au Tamil Nadu, la Vishva Hindu Parishad intensifia ses activités de reconversion. En 1981 et 1982, elle annonça le retour, dans le giron de l'hindouisme, de 8279 chrétiens et 13921 musulmans (83). Tout se passait donc comme si le schéma des années 1920 – où le mouvement *śuddhi* avait été largement relancé par les conversions forcées du Malabar – se répétait, à ceci près, que le rituel utilisé n'était plus celui de la *śuddhi* et qu'il n'y avait plus guère de réticences, parmi les orthodoxes, envers l'idée de reconversion.

A la place de « *śuddhi* », les nationalistes hindous employaient désormais les termes de « *dharm parivartan* », changement de religion, « *dharm prachār* », diffusion, propagation de la religion, ou « *pratyāvartan* », retour, sous entendu dans le giron de l'hindouisme. Ce glissement sémantique est révélateur d'une prise de distance avec les catégories classiques de l'hindouisme. Il traduit notamment une dévalorisation de la hiérarchie rituelle qui amenait jusqu'alors – par exemple dans le mouvement *śuddhi* – à concevoir la conversion comme une purification ou, hors du monde, comme l'initiation à une secte. Désormais, les termes utilisés se réfèrent moins à la structure sociale hindoue et davantage à la migration des individus d'une communauté religieuse à une autre.

Cette évolution reflète en partie les progrès de l'influence occidentale sur la société indienne où progressivement les notions de pureté et d'impureté rituelle s'estompent, en particulier dans les villes. Les nationalistes hindous, même s'ils se réfèrent toujours à un Age d'Or dont la société idéale répondait à des principes organicistes et hiérarchiques, ont participé à cette évolution des mentalités. Ils aspirent en effet à forger une nation hindoue en érodant les facteurs de division ou du moins de différenciation que constituent les castes. Ils perpétuent le mimétisme stratégique mis en œuvre par l'Arya Samaj en cherchant à acclimater en Inde le concept – occidental – de nation, qui correspond à une mentalité un minimum individualiste et égalitaire et qui, dans leur cas, n'est pas sans affinités avec la notion de « communauté de croyants ».

Une des conséquences de cette imitation idéologique se lit dans le fait que les rituels de (re)conversions s'avèrent beaucoup plus simples en 1980 qu'en 1880 comme en témoigne cette description de la reconversion de 600 chrétiens d'Andhra Pradesh :

« The ceremony began with the hoisting of safran OM flag by Sri Sadajeevat Lalji, Central Treasurer, Vishva Hindu Parishad. After Go-Puja [culte rendu à la vache] and Havana [forme de sacrifice védique] these 600 people assumed new

Hindu names. Afterwards they went into the temples and performed pujas [cultes rendus aux divinités] » (84).

De façon significative, cette présentation omet de mentionner l'intervention d'un prêtre qui demeure nécessaire. Néanmoins les modalités de cette cérémonie contrastent avec le rituel de la *śuddhi* plus élaboré, même après sa réinterprétation par l'Arya Samaj. Le OM (la syllabe associée à l'éveil spirituel dans l'hindouisme), la couleur safran (la couleur du renoncement), la vache et le sacrifice védique, sont des symboles que le RSS et ses filiales s'efforcent de promouvoir parce qu'ils présentent l'avantage de transcender les différences de castes et de sectes. La reconversion est donc principalement conçue ici comme un renforcement de la nation hindoue, ce dont témoigne aussi le recours au drapeau safran, qui est celui du RSS et que ce dernier voudrait ériger en étendard national.

Non seulement les modalités des reconversions apparaissent simplifiées et plus idéologiques encore qu'au début du siècle mais en outre les chefs religieux – réputés orthodoxes – ne s'opposent plus à la « conversion » d'intouchables et d'aborigènes, y compris lorsqu'ils n'ont pas l'initiative – ou même la maîtrise – de ces procédures rituelles.

Au Madhya Pradesh, un des principaux protagonistes de la (re)conversion des aborigènes passés au christianisme est le fils d'un maharajah qui s'était jusqu'alors contenté de patronner le Vanavasi Kalyan Ashram. En 1992, il a (re)converti – sans doute avec l'aide d'un prêtre – environ 1 300 aborigènes (dont un bon nombre n'étaient cependant pas chrétiens mais se déclaraient « animistes ») dans le district de Raigarh où les missionnaires, actifs depuis la fin du XIX^e siècle, avaient peu à peu porté la proportion de chrétiens à 10%. Le rituel est ici très sommaire, sa composante majeure résidant dans les ablutions que le prince exécute sur les pieds des aborigènes. Lui-même ne parle d'ailleurs pas de (re)conversion mais de « nationalisation » (85).

Les (re)conversions sont cependant généralement le fait de religieux, chefs de sectes, de monastères ou simples fondateurs d'ashram. Dans le Sud de l'Inde, dès 1981, ceux-ci ont entrepris des *dharm parivartan* de masse. Au Karnataka, par exemple, Vishvesh Tirth reconvertit ainsi 1 000 chrétiens (86). L'absence d'opposition à la (re)conversion parmi les religieux réputés les plus orthodoxes, constitue ici un fait nouveau. Ceux-ci semblent bien avoir abandonné leurs préventions par rapport à l'inclusion dans la société hindoue de personnes n'y ayant jamais appartenu ou qui, en la quittant, avaient rompu avec l'orthopraxie. Cette évolution est congrue à l'effacement de la notion de *śuddhi* qui reflète une moindre prise en compte des notions de pureté et d'impureté.

Au total, les (re)conversions à l'hindouisme sont désormais davantage comparables à celles ayant cours dans d'autres religions puisque l'accent est davantage mis sur la culture communautaire que sur les modalités d'insertion sociale, c'est-à-dire la caste. Elles s'en distinguent néanmoins peut-être encore dans la mesure où cette valorisation de la culture communautaire s'exerce aux dépens de la dimension individuelle et bien sûr spirituelle de la conversion. L'évolution de l'attitude des hindous impliqués dans les opérations de (re)conversion est indissociable de la vocation politique de plus en plus évidente de ce (contre)-prosélytisme puisqu'il s'agit d'abord de renforcer « sa » communauté au plan démographique. A la différence de la situation qui prévalait dans les années 1920, le ralliement des religieux ne semble d'ailleurs

pas dû à la seule conjoncture. De nombreux religieux semblent en effet durablement intégrés au mouvement nationaliste hindou. Ils souscrivent à son idéologie et leur orthodoxie s'y est comme diluée.

CONCLUSION

Qu'il s'agisse des mouvements *śuddhi* de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle ou des opérations de (re)conversions des années 1980, tout se passe comme si ce genre d'actions n'était praticable dans l'hindouisme qu'en réaction à la menace de religions prosélytes dont les techniques sont d'ailleurs imitées. La conversion n'a longtemps eu lieu que dans le cadre de contre-offensives ponctuelles, la société hindoue, en dépit des efforts de l'Arya Samaj, de la Hindu Mahasabha et de la nébuleuse du RSS, restant hostile à l'intégration ou à la réintégration d'individus ne présentant pas toutes les garanties requises par l'orthodoxie et l'orthopraxie, à commencer par la pureté rituelle. L'histoire de l'Arya Samaj suggère que la *śuddhi*, dans le cas des intouchables, n'opérait véritablement que dans le cadre sectaire, le lieu de prédilection pour toute conversion au sein de la société hindoue.

Il semble toutefois que la réaction nationaliste hindoue aux conversions d'intouchables à l'islam au début des années 1980 ait amorcé une plus grande acceptation dans le milieu hindou de la (re)conversion dans un sens plus proche de celui que la plupart des autres religions donnent à ce mot, c'est-à-dire comme le passage d'une communauté de croyants à une autre. Il y aurait donc une sorte de « normalisation » de la conversion en milieu hindou due à un processus continu depuis un siècle d'imitation de l'Autre sous couvert de fidélité à la tradition.

Ces transformations doivent être resituées dans le contexte de la mobilisation hindoue symbolisée par la revendication du site d'Ayodhya (87). Jamais une agitation nationaliste hindoue n'aura tendu les relations intercommunautaires sur une aussi longue période et le contexte ainsi créé a bien sûr été propice à une réévaluation de la (re)conversion comme procédure de « (re)nationalisation », les frontières entre groupes religieux se durcissant pour ne plus laisser paraître que des communautés de croyants en rivalité (88). Cette évolution revient à éroder, côté hindou, les différenciations en sectes et en castes de manière à façonner un ensemble plus conscient d'une identité commune et dont, par conséquent, on peut être ou ne pas être.

L'idée d'une « normalisation » et d'une banalisation de la conversion en milieu hindou doit cependant être nuancée de deux points de vue. D'une part les (re)conversions dont il est question chez les nationalistes hindous ignorent la dimension individuelle et spirituelle. D'autre part j'évoque la « routinisation » des (re)conversions à l'hindouisme sur la seule base des pratiques nationalistes hindoues ; il faudrait en effet mener une véritable enquête de terrain pour examiner si cette évolution se vérifie au niveau social ou si le système des castes entrave toujours la réintégration ou l'assimilation de (re)convertis dans la communauté hindoue. Il est probable qu'en fait les hindous sont loin de former une communauté de croyants susceptible d'accueillir qui que ce soit sur un pied de relative égalité. Au niveau des nationalistes hindous en

tout cas, l'effort pour créer une telle communauté va de pair avec la volonté de forger une nation hindoue et la tendance à une « normalisation » et à une banalisation des (re)conversions est suggérée par l'extension des opérations prosélytes aux populations non seulement intouchables mais aussi tribales, la simplification du rituel et le ralliement de religieux orthodoxes à l'idéologie nationaliste hindoue.

Christophe JAFFRELOT
CNRS – CERI

NOTES

(1) Pour plus de détails sur ce mimétisme stratégique voir C. JAFFRELOT, « The Genesis and Development of Hindu Nationalism in the Punjab from the Arya Samaj to the Hindu Sabha (1875-1910) », *Indo-British Review* (à paraître).

(2) Par commodité je désignerai par le mot « orthodoxes » ceux qui sont aussi les principaux tenants de l'orthopraxie, ce terme étant moins courant.

(3) *Punjab Census Report 1911*, p. 100.

(4) K. JONES, « Religious Identity and the Indian Census », in N. G. BARRIER, ed., *The Census in British India*, New Delhi, Manohar, 1981, p. 186.

(5) P.K. DATTA, « Dying Hindus. Production of Hindu Communal Common Sense in early 20th Century Bengal », *Economic and Political Weekly*, 19 June 1993.

(6) HAR Bilas Sarada, *Life of Dayananda Saraswati*, Ajmer [1946], 1968, pp. 196-197.

(7) P.V. KANE, *History of Dharmashastra*, Vol. 4, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953, pp. 117, 267-333, 828-830.

(8) G.R. THURSBY, *Aspects of Hindu-Muslim relations in British India : a study of Arya Samaj activities, government of Indian Politics and communal conflicts in the period 1923-1938*. Unpublished PhD Thesis, Duke University, 1972, p. 40 et J.T.F. JORDENS, « Reconversion to Hinduism, the Shuddhi of the Arya Samaj », in G.A. ODDIE, *Religion in South Asia*, London, Curzon Press, 1977, p. 146.

(9) J.F. SEUNARINE, *Reconversion to Hinduism through Shuddhi*, Madras, The Christian Literature Society, 1977, p. 2.

(10) *Ibid.*, pp. 29-30.

(11) « Introduction : Inventing traditions », in E. HOBBSAWM and T. RANGER (eds.), *The Invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.

(12) R. KOTHARI, « Tradition and modernity revisited », *Gouvernement and opposition*, Été 1968, pp. 273-293.

(13) Pour plus de détails sur la notion de « mimétisme stratégique » – que j'ai commencée par appeler « syncrétisme stratégique » en mesurant mal les connotations du concept de syncrétisme, plus adapté en fait à d'autres mouvements néo-hindous qu'à l'Arya Samaj – voir, C. JAFFRELOT, « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue », *Revue Française de Science Politique*, 42(4), Août 1992, pp. 594-617.

(14) S.P. SEN, ed., *Dictionary of National Biography*, vol. 1, Calcutta, Institute of Historical Studies, 1973, p. 394.

(15) Traditionnellement, les personnes s'étant soumises à un rite de *prayaschitta* (voir plus bas) recevaient un certificat du même type (Je remercie Catherine CLÉMENTIN pour cette information).

(16) *Penjab Census Report 1911*, p. 150.

(17) K. JONES, *Arya Dharm – Hindu consciousness in 19th century Penjab*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 131.

(18) Sur Munshi Ram – qui deviendra Swami Shraddhananda après qu'il eût embrassé la carrière de renonçant – voir J.T.F. JORDENS, *Swami Shraddhananda – His Life and Causes*, Delhi, Oxford University Press, 1981.

(19) K. JONES, « Communalism in the Punjab – The Arya-Samaj Contribution ». *The Journal of Asian Studies*, 28 (1), novembre 1966, p. 50.

(20) K. JONES donne une date plus tardive, 1900 et R.S. PAREKH une date intermédiaire, 1899 (*Contributions of Arya Samaj in the Making of Modern India 1875-1947*, New Delhi, Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, 1973, p. 136). Ces incohérences s'expliquent du fait que les Rāhtias sollicitèrent auprès de Shraddhananda leur admission dans l'Arya Samaj grâce à la procédure de la *śuddhi* en 1896 mais que celle-ci ne put avoir lieu que plusieurs années plus tard et en deux temps à cause de l'opposition de nombreux arya samajistes à l'entrée d'intouchables dans leur mouvement... (J.T.F. JORDENS, *Swami Shraddhananda*, op. cit., p. 52).

(21) SHRADDHANANDA, *Hindu Sangathan, Saviour of the Dying Race*, Delhi, Aryan Press, 1926, p. 87.

(22) K. JONES, « *Ham Hindu Nahin* [Nous ne sommes pas hindous] : Arya-Sikh relations, 1877-1905 », *Journal of Asian Studies*, 32 (3), mai 1973, pp. 457-475.

(23) L'antagonisme entre arya samajistes et musulmans fut symbolisé pendant des années par les échanges d'une violence inouïe qu'entretenaient par presse et pamphlets interposés Mirza Ghulam Ahmad et Lekh Ram, un pandit de Peshawar entré à l'Arya Samaj en 1880 et fortement anti-musulman : de 1887 à 1890, en tant que rédacteur en chef de l'*Arya Gazette*, puis à travers des pamphlets comme *Jihad* (1892) qui relate les atrocités liées aux invasions musulmanes en Inde, il contribua à exacerber les haines. Cet antagonisme atteignit son paroxysme lorsqu'un musulman assassina Lekh Ram en 1897 à la suite d'articles sacrilèges.

(24) LALA LAJPAT Rai, « The Depressed Classes », *The Modern Review*, juil. 1909, reproduit dans D. SWAROOP (ed.), *Politics of conversion*, New Delhi, Deendayal Research Institute, 1986, p. 302.

(25) Cité dans : *Punjab Census Report 1911*, op. cit., p. 150.

(26) *Modern Review*, 8 (6) décembre 1910, p. 683.

(27) K. JONES, *Arya Dharm*, op. cit., p. 308.

(28) *Census of India 1921*, vol. 1, Part I, Report by J.T. MARTEN, p. 119.

(29) K. JONES, *Arya Dharm*, op. cit., p. 308 et J.T.F. JORDENS, « Reconversion to Hinduism », op. cit., p. 156. Sur les (re)conversions de Jats au Pendjab dans les années 1920, voir *The Diaries of Dr. Ramjiral Hooda*, Hisar, Modern Book, 1989, pp. 245-267.

(30) *Census of India 1911*, vol. 15, United Provinces of Agra and Oudh, Part I, Report by E.A.H. BLUNT, p. 134.

(31) C. WOOD, *The Moplah Rebellion and its Genesis*, New Delhi, People's Publishing House, 1987, p. 215.

(32) R.L. HARDGRAVE Jr, « The Mapilla Rebellion, 1921 : Peasant Revolt in Malabar », *Modern Asian Studies*, 11(1), 1977, p. 92.

(33) B.S. MOONJE, « Forcible Conversions in Malabar » (1923), Moonje Papers, Nehru Memorial and Museum Library, section des manuscrits. Sub-file n°12 (1922-1923), 21 pages.

(34) *India Annual Register*, (Calcutta), 1923, vol. 2, p. 133.

(35) THURSBY, *Aspects of Hindu-Muslim Relations*, op. cit., p. 47.

(36) J.T.F. JORDENS, *Swami Shraddhananda*, op. cit., p. 132.

(37) THURSBY, *Aspects of Hindu-Muslim Relations*, op. cit., p. 49 (note de bas de page).

(38) J.T.F. JORDENS, *Swami Shaddhananda*, op. cit., p. 132.

(39) SHRADDHANANDA, *Hindu sangathan, op. cit.*, p. 126.

(39') En dépit de leurs critiques du système des castes, les arya samajistes présentaient ces (re)conversions comme la restauration d'anciens Rajpouts dans leur caste; ils n'hésitaient pas pour convaincre les Malkanas hésitants, à propager une histoire édifiante de leur « caste d'origine » et à promettre une « réintégration » dans les réseaux de commensalité des deux fois nés (Y. SIKAND et M. KATJU, « Mass conversions to Hinduism among Indian Muslims », *Economic and Political Weekly*, 29 (34), 20 août 1994, p. 2215).

(40) L. KAPANI, *La notion de Samṣkāra*, Vol. 1, Paris, Collège de France – De Boccard, 1992

(41) *Indian Annual Register – 1923*, vol. 2, p. 136.

(42) Le terme *prayaschitta* désigne un rituel d'expiation. Il signifie littéralement « pensée de propitiation ». Je remercie Catherine CLÉMENTIN pour ces précisions.

(43) *Indian Quarterly Register*, 1925, vol. 1, p. 380.

(44) J.T.F. JORDENS, *Swami Shraddhananda, op. cit.*, p. 159.

(45) K. JONES, *Arya Dharm, op. cit.*, p. 308.

(46) *Ibid.*, p. 134 et *Census of India*, 1901, vol. XVI, North West Provinces and Oudh, part. 1, Report R. Burn, p. 87.

(47) Sur la sanskritisation des intouchables à travers l'Arya Samaj voir P. MAHAR, « The Changing Religious Practices of an Untouchable Caste » *Economic Development and Cultural Changes* 8(3) (1960); J. SEBRING, « The formation of new castes : a probable case from North India », *American Anthropologist* 173(3) (1972) et W.L. ROWE, « The New Cauhans : a Caste Mobility Movement in North India », in J. SILVERBERG ed., *Social Mobility in the Caste System of India*. La Haye, Mouton, 1968.

(48) *Constituent Assembly Debates – Official Report*, vol. VII, 4 nov. 1948 – 8 jan. 1949, New Delhi, Lok Sabha Secretariat, 1989, pp. 822-824.

(49) *Ibid.*, p. 837.

(50) *Ibid.*, p. 836.

(51) *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, Vol. I, Gwalior Government Regional Press, 1957, p. 21.

(52) *Ibid.*, p. 108.

(53) *Ibid.*, pp. 99-135.

(54) *Ibid.*, p. 137.

(55) La loi recommandée par le rapport aurait énoncé : « Any attempt, by force or fraud, or threats of illicit means or grants of financial or other aid, or by fraudulent means or promises, or by moral and material assistance, or by taking advantage of any person's inexperience or confidence, or by exploiting any person's necessity, spiritual (mental) weakness or thoughtlessness, or, in general, any effort (whether successful or not), directly or indirectly to penetrate into the religious conscience of persons (whether of age or underage) of another faith, for the purpose of obtaining their religious conscience or faith, so that to agree with the ideas or convictions of the proselytising should be absolutely prohibited » (*Ibid.*, p. 170).

(56) D.E. SMITH, *India as a Secular State*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 176 et 207.

(57) S. GOPAL, *Radhakrishnan – A biography*, Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 335.

(58) Pour plus de détails voir C. JAFFRELOT, *Les nationalistes hindous – Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

(59) *Hindu Vishva*, Dec. 1988, p. 16-20.

(60) *Indian Annual Register*, 1935, vol. 2, p. 30.

(61) *The Times of India*, 14/04/1936.

(62) *Ibid.*

(63) *Ibid.* et Moonje Papers NMML (Section des microfilms), Bobine n°11. Lettre de Moonje à Kelkar du 18/6/1936.

(64) *The Times of India*, 14/04/1936.

(65) Moonje Papers NMML (Section des microfilms), bobine n°11. Lettre de Moonje au Maharajah de Patiala du 28 juin et du 8 juil. 1936.

- (66) *Ibid.* Lettre de Moonje à Malaviya du 23 août 1936.
- (67) E. ZELLIOT, *From Untouchable to Dalit*, New Delhi, Manohar, 1992, p. 126.
- (68) Interview de Swami Chinmayananda, un des chefs religieux ayant participé à la création de la VHP, le 10 juin 1993 à Puteaux.
- (69) S.S. APTE, « Why Vishva Hindu Parishad ? » *Organiser*, Divali Special, 1964, p. 15.
- (70) *The Hindu Awakening – Retrospect and Promise*, New Delhi, Vishva Hindu Parishad, [s.d.], p. 9.
- (71) En 1981, la VHP revendiquait 3000 branches couvrant 437 des 534 districts de l'Inde, 150 militants à temps plein, 442 pensionnats, orphelinats et écoles, 150 centres médicaux et 10 journaux (W. ANDERSEN et S. DAMLE, *The Brotherhood in saffron. The Rashtriya Swayam-sevak Sangh and Hindu Revivalism*, New Delhi, Vistaar, 1987, p. 134).
- (71') Y. SIKAND et M. KAJJU, *op. cit.*, p. 2217.
- (72) *Statesman Weekly*, 21 dec. 1968, p. 8.
- (73) *Link*, 4 juin 1979.
- (74) *Times of India*, 26 avril 1979.
- (75) *Lok Sabha Debates*, vol. XXIV, 27 mars 1979, col. 245 et suivantes.
- (76) G. MATHEW, « Politicisation of Religion – Conversions to Islam in Tamil Nadu », *Economic and Political Weekly*, 19 juin 1982, p. 1031.
- (76') Voir l'excellente enquête de Abdul Malik MUJAHID, *Conversion to Islam*, Chambersburg, Anima Books, 1988.
- (77) *Hindustan Times*, 22 juillet 1981.
- (78) K.S. SUDARSHAN, « Conversion or denationalisation », in D. SWAROOP (ed.), *Politics of conversion*, New Delhi, Deendayal Research Institute, 1986, pp. 277-290 et S.R. GOEL, « Money-power & politics of conversion », in *ibid.*, pp. 197-216.
- (79) *Statesman* (Delhi), 20 juillet 1981.
- (80) *Hindustan Times*, 18 juillet 1981.
- (81) *Times of India*, 21 mars 1981.
- (82) Il s'agissait en fait d'une rumeur sans fondement. V. GRAFF, « La Jamaat-e-Islami Hind » in O. CARRÉ et R. DUMONT (dir.), *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 19.
- (83) *The Hindu Awakening*, *op. cit.*, pp. 21-22.
- (84) *Hindu Vishva*, mars-avril 1982, p. 41.
- (85) *Sunday*, 12 avril 1992, pp. 44-47.
- (86) H.V. SESHADRI (secrétaire général du RSS), « The Hindu renaissance. A brief survey of the Hindu response to the major internal and external challenges facing the Hindu society », *Manthan* 5 (1), mai 1983, p. 123.
- (87) Dans cette ville d'Uttar Pradesh une mosquée avait été édifée sur le lieu de naissance présumé du dieu Ram. Les nationalistes hindous ont commencé en 1984 une campagne pour qu'un temple y soit (re)construit. Ce mouvement a culminé avec la démolition de la mosquée le 6 décembre 1992.
- (88) La montée en puissance des nationalistes hindous ne favorise pas seulement les (re)conversions à l'hindouisme ; elle remet en cause les possibilités de « sortir » de cette religion. Parallèlement aux actions de la VHP sur le terrain, les nationalistes hindous ont en effet redoublé d'effort, à partir des années 1980, pour utiliser le pouvoir contre les missions chrétiennes. Le cas du Madhya Pradesh constitue de nouveau ici un bon exemple. En 1985, lorsque le Congrès gouvernait l'Etat, 8 missionnaires étrangers s'étaient vu signifier une mesure d'expulsion avant de voir cette décision suspendue au profit de visas de 5 ans et grâce à l'intervention de la Cour Suprême ou de Rajiv Gandhi mais au grand dam de la VHP. En 1990, le Bharatiya Janata Party (BJP – Parti du peuple indien) qui succédait au Jana Sangh comme front politique du RSS, remporta les élections au Madhya Pradesh. Il prononça alors une mesure d'expulsion à l'encontre de deux missionnaires – un Belge et un Américain – du district de Surguja où le nombre des chrétiens était passé de 545 en 1951 à 28 000 en 1981.

Résumé

Les mouvements súddhi animés par l'Arya Samaj puis la Hindu Mahasabha entre 1885 et 1925 reposaient sur la réinterprétation de procédures de purification rituelle hindoue mais s'inspiraient aussi des techniques de conversions chrétiennes et musulmanes afin de contrer le prosélytisme de ces deux religions. Cette innovation – à l'origine, notamment, d'un effort de promotion sociale des intouchables – suscita l'opposition des milieux orthodoxes qui ne soutinrent la súddhi qu'aussi longtemps que les hindous parurent menacés et, en particulier, que la politique du nombre sembla importante. Le mouvement retomba donc dans la seconde moitié des années 1920.

Après l'indépendance, en dépit d'oppositions, la liberté de propager sa foi (et donc de convertir) fut reconnue dans la Constitution puis préservée malgré l'hostilité croissante, dans les années 1950, de chefs politiques locaux hostiles à l'activité des missionnaires chrétiens. Celle-ci permit aux nationalistes hindous d'entretenir une agitation latente – et sélective puisque les conversions au sikhisme et au bouddhisme n'étaient pas visées – contre le prosélytisme des minorités. Ce mouvement ne se traduisit cependant par des (re)conversions à l'hindouisme d'une ampleur significative qu'au cours des années 1980 en réaction, notamment, à la conversion à l'islam de groupes d'intouchables. Cette fois il ne fut pas fait usage de la súddhi mais de procédés encore plus simples et de nombreux religieux représentant l'orthodoxie s'y rallièrent sans réserve; c'est qu'il s'agissait plus encore que par le passé d'un phénomène politique au moment où l'antagonisme entre hindous et musulmans s'exprimait une nouvelle fois de façon violente. L'effacement relatif des restrictions imposées aux (re)conversions par le système des castes, tend à rapprocher les pratiques prosélytes hindoues de celles observées dans les milieux chrétiens et musulmans même si les hindous sont encore loin de former une véritable communauté de croyants que l'on pourrait quitter et rejoindre à volonté.

Abstract

The suddhi movements led successively by the Arya samaj and the Hindu Mahasabha between 1885 and 1925 were founded on the reinterpretation of the Hindu purification ritual, but they included techniques of the Christian and Moslem rituals of conversion as well, so as to counter the proselytism of these two religions. Such an innovation-which led, notably, to attempts at bettering the social status of the untouchables-was opposed by the orthodox, whose support of the suddhi was mostly due to their feeling that the Hindu supremacy was threatened, and their conviction that there should be as many Hindus as possible. In the late 1920s, the movement subsided.

After the Independence, the Constitution guaranteed the freedom to propagate one's faith-and therefore, the freedom to proselytize and convert-, and this right was maintained in spite of the growing hostility of local political leaders opposed to the proselytizing activities of the Christian missionaries in the 1950s. This opposition made it easier for Hindu nationalists to keep on agitating against the proselytism of the religious minorities in a latent and selective fashion-since conversions to Sikhism or Buddhism were not objected to. Not until the 1980s did this movement become apparent through a significant number of (re)conversions to Hinduism, and when it did, it was in reaction to the conversion to Islam of groups of untouchables. In that case, the suddhi was not used: simpler rites were performed, which gained the support of many representatives of Hindu orthodoxy. More than in the past, it had become a political matter, as the antagonism between Hindus and Moslems was again taking a violent form. The relative weakening of the restrictions formerly imposed on the (re)conversions by the caste system now tends to make the Hindu

proselytizing practices increasingly similar to those prevailing in the Christian and Moslem circles. Still, the Hindus are far from constituting a community of believers which one could enter and leave at will.

Resumen

El movimiento suddhi, animado primero por l'Arya Samaj y más tarde por Hindu Mahasabha, reposaba – entre 1885 y 1925 – sobre la re-interpretación de procedimientos de purificación ritual hindú, pero se inspiraba también de las técnicas de conversión cristianas y musulmanas como medio para contrarrestar el proselitismo de esas dos religiones. Esta innovación – esfuerzo de promoción de los intocables, sobre todo en un principio – suscitó la oposición del sector ortodoxos, los cuales permanecieron alejados del movimiento suddhi el tiempo en que los hindúes parecían estar amenazados y sobre todo, mientras la política del número parecía ser importante. Razones éstas que hicieron que a partir de la segunda mitad de la década de los años veinte el movimiento perdió su influencia.

Después de la independencia e independientemente de la oposición, la libertad de propagar la fe (y de convertir, por lo tanto) fue reconocida por la Constitución y, a pesar de la oposición que ésto despertó en ciertos jefes locales contra los misioneros católicos, defendida en los años cincuenta. Esto permitió a los nacionalistas hindúes mantener una agitación latente y selectiva (ya que las conversiones al sikhismo y al budismo eran aceptadas) contra el proselitismo de las minorías. No obstante, este movimiento no se tradujo, en un principio, por (re)conversiones significativas al hinduismo. Es en los años ochenta que, como reacción ante la conversión de ciertos intocables al islam, las conversiones serán significativas. En este proceso no se recurrió al suddhi sino que fueron utilizados procedimientos aún más simples y numerosos religiosos que representaban la ortodoxia se incorporaron sin reserva; se trataba, más que en el pasado, de un fenómeno político precisamente en el momento en que el antagonismo entre hindúes y musulmanes se expresaba en forma violenta una vez más. La tolerancia relativa del sistema de castas frente a las (re)conversiones implica una tendencia a la utilización de las prácticas proselitistas cristianas y musulmanas por los hindúes, aún cuando estos últimos no formen una comunidad de creyentes en la que se pueda salir y entrar sin dificultad.