
Catherine Clémentin-Ojha

Christopher J. Fuller, *The renewal of the Priesthood. Modernity and traditionalism in a south indian temple*

Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003,
207 p. (bibliogr., index, plans, glossaire)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Catherine Clémentin-Ojha, « Christopher J. Fuller, *The renewal of the Priesthood. Modernity and traditionalism in a south indian temple* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.17, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2036>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2036>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

charisme de ce que M. Weber appelle le « charisme de fonction ». C'est un charisme en effet, même s'il ne se confond pas avec le charisme « plénier » (selon l'adjectif usité par Weber à propos du personnage du prophète). Mais souligne le même E. Pace, le charisme de fonction (caractéristique des systèmes religieux « établis ») peut transformer la novation et le novateur lui-même en ressource de la communication moderne. Ce serait le cas en particulier dans certaines formes de pentecôtisme sud-américain et africain contemporains. De plus, dans ces cas-là, et selon le même A., le charisme *religieux* peut aussi et encore aller soutenir des mouvements et des personnages *politiques*. On comprend dès lors que le charisme apparaisse dans la sociologie politique aussi bien que dans celle religieuse de Weber. Le mérite d'E. Pace dans cette conclusion au Colloque de Piacenza est au moins celui de l'originalité et de la novation.

Jean Séguy.

128.17

FULLER (Christopher J.).

The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple. Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003, 207 p. (bibliogr., index, plans, glossaire).

Au pays tamoul, plus que dans n'importe quelle autre région de l'Inde, cela fait déjà quelque 1500 ans que les temples sont des institutions politique, économique et culturelle de tout premier plan, mais loin d'être des reliques du passé, ils restent aujourd'hui des lieux où la modernité se construit dans une relation dialectique sans cesse renouvelée avec la tradition. Pour le constater, l'auteur nous emmène à Madurai, l'ancienne capitale royale située à l'extrême sud de l'Inde, dans le célèbre temple de Mīnāksī-Sundaresvara, consacré à la déesse Mīnāksī et à son divin époux Siva. Dans ce gigantesque ensemble architectural (construit entre le début du XVI^e et le début du XVII^e siècle), l'un des plus imposants de l'Inde, œuvrent de concert quelque 90 prêtres, tous membres de la sous-caste endogame des brahmanes adishaiva. En 1984, dans un livre devenu depuis une référence pour les études d'anthropologie de l'Inde, l'A. publiait les résultats d'une enquête qu'il avait menée sur ces prêtres à la fin des années 1970 (C.J. Fuller, *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [cf. *Arch.* 61.269]). À cette époque il avait constaté que la prêtrise était une fonction dévalorisée dans la société tamoule ; les prêtres étaient

considérés comme ignares et insuffisamment formés pour accomplir leur tâche, et ils étaient en pleine précarité économique. Ils supportaient aussi très mal le contrôle que tentait d'exercer sur le temple l'administration des fondations religieuses, une instance mise en place par les Britanniques et conservée par les gouvernements tamouls dans l'Inde indépendante. Bref, les prêtres étaient si démoralisés qu'ils ne souhaitaient pas que leurs fils leur succèdent, témoignage on ne pouvait plus parlant d'un désarroi profond dans un milieu où la prêtrise était héréditaire (les prêtres adishaiva sont obligatoirement mariés). Vingt ans plus tard, l'A. fait un tout autre constat : la situation des prêtres s'est améliorée à tous égards, ils se sont enrichis, ils ont désormais une perception positive d'eux-mêmes et de leur rôle dans la société, ils ne craignent plus les ingérences de l'État. Son livre est consacré à comprendre ce changement. Il montre que l'un des principaux facteurs de celui-ci a été la création d'écoles d'apprentissage où les prêtres apprennent à célébrer les rites en suivant les prescriptions des anciens rituels shivaïtes, les Āgama.

Les deux premiers chapitres du livre présentent le temple et son système de prêtrise. On y trouve de nombreuses informations sur l'histoire économique des prêtres tamouls et sur les causes de leur enrichissement au cours des dernières décennies. Pour apprécier la façon dont les prêtres retirent de leur activité les bénéfices matériels nécessaires à leur subsistance, il faut garder à l'esprit qu'au temple de Madurai, comme dans tout autre temple hindou, il y a deux types de culte, celui qui est célébré quotidiennement et aux occasions festives du calendrier liturgique, et le culte privé. Le premier est dit public du fait qu'il bénéficie à l'ensemble de la population, alors que le culte privé est célébré pour des fidèles particuliers et à leurs frais. Il faut aussi savoir que le temple de Madurai possède un système de prêtrise héréditaire qui suppose un double héritage. D'une part, il faut être né de parents adishaiva pour être prêtre adishaiva ; d'autre part, c'est parce qu'ils jouissent de droits héréditaires que les prêtres sont autorisés à célébrer le culte public. À ce propos l'A. fait de très intéressantes remarques sur la façon dont les prêtres définissent la légitimité de leurs droits héréditaires en la rapportant au dernier pouvoir dont ils reconnaissent l'autorité religieuse, à savoir la dynastie hindoue qui régna jusqu'en 1736 (le régime colonial s'installa au début du XIX^e siècle). Les prêtres ne sont pas rémunérés pour le culte public, mais leurs droits héréditaires à rendre celui-ci les autorisent à célébrer des rites privés qui eux sont payants (le culte public est financé par des fondations). Ces vingt dernières années le

niveau de vie des prêtres a augmenté parce que les modes de vie et de consommation de tout un pan de la société indienne se sont considérablement transformés à la suite de la politique de libéralisation économique conduite à partir du milieu des années 1980. On trouve désormais dans l'Inde entière une classe moyenne en pleine croissance, qui jouit d'une relative stabilité financière et est à même d'acquérir une variété de biens de consommation. Au pays tamoul, comme tout un chacun peut l'observer, cette classe dépense beaucoup d'argent en faisant célébrer des rites privés coûteux dans les temples. Du coup, la condition sociale des prêtres de Madurai a changé, ils sont aussi devenus membres de cette nouvelle classe moyenne affluente, et cela n'a pas été sans affecter leur perception d'eux-mêmes. Dans le très vivant portrait de groupe qu'il dresse de ces prêtres (chapitre 3), l'A. les montre tiraillés entre leur attachement à leur tradition et leur attirance pour un style de vie plus moderne et confortable. C'est de la très bonne ethnologie. L'A. sait regarder et dire ce qu'il a vu et le rendre intelligible en composant dans un style toujours clair un tableau fait de mille détails significatifs. Ses propos sur le relâchement des règles de pureté (encore récemment inséparables de leur statut de prêtres) ou sur l'abandon de la coiffure traditionnelle (les cheveux longs à l'arrière et le haut du front rasé) forment des morceaux d'anthologie.

Le chapitre 4 est le chapitre clé du livre puisqu'il est consacré à l'examen de ce qui a été d'emblée annoncé comme le principal facteur de changement de la condition des prêtres : l'organisation d'écoles d'apprentissage sur la base des rituels shivaïtes, les Âgama, et sous la direction d'instructeurs qualifiés. La première partie du chapitre retrace l'histoire de ces écoles ; la seconde expose leur mode d'organisation, le style de vie qu'on y mène et le curriculum des études qu'on y poursuit ; elle contient de très intéressantes remarques sur le rôle relatif de l'écrit et de l'oral dans la transmission des textes sacrés et sur les méthodes de mémorisation et de récitation enseignées.

L'histoire des écoles âgamiques forme un chapitre décisif de l'histoire de la société tamoule moderne. Ces écoles sont en effet la conséquence d'un important mouvement de réforme initié quelques décennies avant l'indépendance (1947) par l'élite de cette société dans le double objectif d'améliorer l'administration des temples et de hausser le niveau d'instruction des prêtres. Le mouvement de réforme se déroula sur fond de lutte anticoloniale et sur une scène politique et sociale marquée par les traditionnelles rivalités entre brahmanes et non

brahmanes. Comme celle des autres temples du pays tamoul, l'administration du temple de Madurai finit par passer sous contrôle étatique (en 1937 dans son cas). L'organisation d'écoles âgamiques fut précédée par une vaste campagne de publication des Âgama qui transforma une fois pour toutes le caractère de ces derniers. Pourtant à première vue le projet de publication n'avait rien eu d'illogique : en principe, en effet, les rites célébrés au temple de Madurai (et dans les autres temples shivaïtes du pays tamoul) respectent les prescriptions des Âgama, textes qui tirent leur autorité du fait qu'ils ont été révélés par Siva lui-même. Mais ce constat cache une réalité plus complexe. En fait les Âgama n'ont jamais existé que sous la forme de manuscrits épars et incomplets (possédés par quelques prêtres), et ils ne correspondaient pas à la notion (moderne) de manuels en bonne et due forme jusqu'à ce qu'on se mette en tête de les publier. Si bien qu'en promouvant leur publication, les réformateurs hindous suscitérent un complet renversement de perspective : pour eux il s'agissait de comprendre les Âgama afin de savoir comment exécuter les rites, tandis que les prêtres les comprenaient parce qu'ils savaient célébrer les rites qui y étaient décrits (p. 91). En réalité, la relation entre les Âgama et les rites est des plus complexes parce que les premiers ne contiennent pas d'indications explicites qu'on peut suivre à la lettre pour célébrer les seconds.

Bien que fondées au nom d'un respect accru de la tradition, les écoles âgamiques n'ont rien de traditionnel. Sous couvert de traditionalisme, elles répondent en fait à des préoccupations et à des besoins éminemment modernes. Les étudiants prêtres en témoignent qui valorisent hautement la formation qu'elles dispensent parce qu'ils estiment acquérir grâce à elle une formation professionnelle en bonne et due forme et en tous points comparable à celles qui permettent à leurs contemporains d'obtenir un emploi dans la société actuelle. Les prêtres tamouls qui sortent de ces écoles constituent un corps d'élite au sein de la communauté des prêtres du temple. Leur mémorisation de textes rédigés en sanskrit (une langue difficile et très différente de la leur à tous égards), leur prononciation correcte et fluide, leur récitation avec les intonations et inflexions *ad hoc*, sont pour tous des indices de leur supériorité sur ceux qui n'ont pas reçu cette formation. Leur expertise leur attire d'ailleurs les plus importantes commandes de rites privés. Grâce à leur système de formation, ils sont ainsi tout à la fois « plus brahmaniques et traditionalistes et plus professionnels et modernistes que la majorité de leurs pères ne l'étaient » (p. 112). En même temps, en bon ethnologue, l'A. ne se prive pas d'observer que la formation reçue dans ces écoles n'a aucun impact sur la qualité de la

performance physique d'un prêtre, sur l'élégance et l'assurance de ses gestes, car celles-ci dépendent en dernier ressort de l'expérience pratique et de compétences toutes personnelles, elles se rencontrent donc aussi chez ceux des prêtres qui ne sont pas passés par les écoles âgamiques.

Pour comprendre comment la vie de prêtre a changé pour le mieux au pays tamoul au cours des deux dernières décennies, il faut aussi tenir compte de l'évolution de l'hindouisme au cours de la même période. Comme le montre le chapitre 5, l'amélioration de la condition de prêtre a coïncidé avec la revalorisation de l'hindouisme brahmanique (« orthodoxe ») et l'émergence d'un véritable engouement pour les rituels célébrés dans les grands temples en suivant les prescriptions des Âgama et des Veda. Ces développements s'expliquent par des facteurs régionaux et nationaux. Ce qui a été décisif régionalement, c'est la résorption de la grande fracture de la société tamoule entre partisans et adversaires du brahmanisme. Celle-ci avait été suscitée à partir du début du siècle par le mouvement dravidienn avec sa défense du tamoul (contre le sanskrit et le hindi) et sa protection des intérêts économiques de l'élite non-brahmane (avec la mise en place d'une politique de réservation d'emplois pénalisant les brahmanes). Or, paradoxalement ce mouvement a perdu une bonne part de sa pertinence pour les catégories sociales (non brahmanes) qui l'avaient soutenu et avaient été les principales bénéficiaires de son action quand, une fois leur ascension sociale assurée et grâce à leur prospérité nouvellement acquise, elles se sont mises à financer des rites de temple ostentatoires, pour le plus grand avantage économique des prêtres. D'autres facteurs régionaux ont accompagné ce mouvement en contribuant à revaloriser localement les valeurs culturelles brahmaniques. Les plus significatifs sont l'arrivée au pouvoir de l'ancienne actrice Jayalalitha (de caste brahmane) qui, en tant que chef du gouvernement, a encouragé l'hindouisme orthodoxe « presque comme si c'était la religion d'État » (p. 4), et l'influence grandissante des deux abbés du monastère de Kanchipuram, autre grand centre religieux du pays tamoul, qui se considèrent comme les guides spirituels des brahmanes smârta et s'attribuent le monopole de l'orthodoxie hindoue. Chacun à sa manière, ces trois personnages charismatiques ont glorifié la tradition sanskrite et le culte des temples. Mais tous ces développements n'auraient peut-être pas eu autant d'impact sur la société tamoule s'ils n'avaient correspondu à la montée du nationalisme hindou sur la scène nationale et à l'affirmation d'une idéologie valorisant le sanskrit et la religion brahmanique au nom de leur dimension pan-indienne et universelle. Il faut toutefois noter que les prêtres de Madurai n'ont pas donné

un soutien aveugle aux représentants locaux de ce courant, ils ne les ont accompagnés que dans la mesure où ils confortaient leurs propres intérêts.

La question de la défense de l'héritage tamoul concerne la société tamoule dans son ensemble, mais elle retient plus particulièrement l'attention des prêtres shivaïtes puisque dans l'exercice quotidien de leur tâche ils utilisent deux langues comme langue liturgique (notons qu'il en est de même dans les temples vishnouites, avec des conséquences plus ou moins similaires). Cela tient au fait que la littérature canonique de l'école théologique du Saivasiddhanta, dont relèvent les temples shivaïtes du pays tamoul, est rédigée en sanskrit (les Âgama et leurs commentaires) et en tamoul (un vaste corpus de textes mystiques). De plus, cette école reconnaît aussi l'autorité du Veda, même si elle la considère inférieure à la révélation shivaïte. Tout cela explique que pour célébrer le culte de Siva au pays tamoul on ait recours à trois corpus de textes et à deux langues. Les implications sociologiques de cette situation ne sont pas moins complexes : la transmission des corpus de textes qui s'attachent à chacune de ces deux langues, le Veda et les Âgama pour le sanskrit, les hymnes de dévotion shivaïte pour le tamoul, se fait sous l'autorité de trois groupes sociaux distincts. En effet les prêtres adishaiva qui, comme on l'a vu, sont seuls habilités à célébrer les rites âgamiques (toujours en sanskrit donc) dans le temple, sont assistés par deux autres groupes d'officiants, qui sont, d'une part, des chanteurs non brahmanes (*otuvâr*) qui chantent les hymnes (en tamoul) et, d'autre part, des brahmanes smârta qui récitent les mantra védiques (en sanskrit). Or ces trois groupes sont très hiérarchisés entre eux. Les Otuvârs ont un statut inférieur à celui des Adishaiva, et quoique brahmanes, ceux-ci sont eux-mêmes considérés d'un statut inférieur aux brahmanes smârta. En dernière analyse, la supériorité proclamée des Smârta vient de ce qu'ils représentent la pure tradition brahmanique (l'« orthodoxie hindoue ») fondée sur le Veda et donc sur le sanskrit, seule langue apte à dire la vérité religieuse selon les conceptions brahmaniques strictes. Par contraste, les Otuvâr et les Adishaiva relèvent de l'école du Saivasiddhanta dont le canon intègre des textes en sanskrit et en tamoul. Étant donné cette situation, il y eut naturellement des tensions au temple de Madurai quand, à partir du début du XX^e siècle, on chercha à généraliser l'usage du tamoul dans les temples. Ce qui était en jeu fondamentalement, c'était la place de la langue tamoule (et du contenu culturel et religieux qu'elle véhicule) par rapport à ce qui était perçu localement comme la domination sociale, culturelle et religieuse de la langue sanskrite et

des gardiens attirés de celle-ci, les brahmanes smârta. Bien qu'athée, le mouvement dravidien soutint ces demandes qui allaient dans le sens de sa défense de la culture régionale et de sa dénonciation de la domination culturelle et politique des brahmanes smârta, avec leur sanskrit et leurs références à un hindouisme pan-indien. Mais aujourd'hui, on l'a dit, le mouvement dravidien est en plein déclin, et si la défense du tamoul et la glorification de son héritage culturel restent d'actualité au pays tamoul, l'ouvrage examiné ici montre qu'il ne s'agit plus de rejeter le sanskrit ou les brahmanes. Il invite donc à penser que la société tamoule hindoue s'est finalement réconciliée avec le caractère double de son héritage culturel. Ce n'est pas une évolution négligeable. Dans le même temps, il dresse un constat saisissant de la situation des brahmanes smârta : bien qu'ils se perçoivent eux-mêmes comme les « vrais » brahmanes du fait qu'ils représentent la tradition védique, ils abandonnent de plus en plus leur vocation religieuse traditionnelle. Le temple de Madurai offre un excellent poste d'observation sur les conséquences de ce processus. Aujourd'hui on n'y compte presque plus de prêtres domestiques (*sastrî*), ni presque plus de récitants de mantra védiques. Désormais ce sont les prêtres adishaiva qui célèbrent les rites domestiques (*samskâra*) et récitent les mantra védiques. Or il n'est pas anodin de constater que c'est dans les écoles âgamiques que les futurs prêtres adishaiva apprennent à réciter les textes védiques, en même temps que les Âgama. C'est-à-dire que les brahmanes adishaiva acquièrent dans ces écoles le savoir-faire rituel qui était auparavant du seul ressort des brahmanes smârta. L'A. écrit que la formation âgamique dispensée dans les écoles « sanskritise » les prêtres adishaiva (p. 112). De fait toute son étude démontre que la tradition brahmanique gagne du terrain au pays tamoul et s'impose comme la forme la plus valorisée de l'hindouisme, mais ce qui me paraît tout aussi important à souligner c'est qu'elle le fait de plus en plus malgré l'absence d'une partie de ses interprètes traditionnels. L'affirmation du « traditionalisme » s'y accompagne de la marginalisation des représentants de la tradition brahmanique orthodoxe (*vaidika*). Des raisons économiques expliquent qu'il soit devenu progressivement difficile de « faire » le brahmane orthodoxe au pays tamoul. Les réformes agraires conduites après l'indépendance ont fait perdre aux brahmanes smârta les revenus des terres exemptées d'impôts qui les faisaient vivre. Ils ont donc été contraints d'abandonner leur vocation religieuse traditionnelle à la différence des prêtres adishaiva qui ont pu fonder leur vie économique sur de nouvelles bases. Mais dès lors, il vaudrait la peine de se

demander si l'importance grandissante des abbés de Kanchipuram ne vient pas du fait que c'est en eux que s'est réfugiée toute l'orthodoxie brahmanique « professionnelle » au pays tamoul. On sait d'ailleurs qu'ils remplissent leur rôle de gardiens de cette tradition avec le soutien efficace et généreux des brahmanes smârta qui, quoiqu'ils exercent leurs talents dans d'autres domaines que la sphère religieuse, font toujours partie de l'élite sociale.

Oui, dans la société tamoule, on peut être prêtre de Shiva et moderne. C'est ce que montre l'A. de cette monographie en conduisant une intéressante réflexion sur la relation entre modernité et traditionalisme et en indiquant comment un rôle aussi traditionnel que celui de prêtre peut être compatible avec le monde contemporain. Au passage son ouvrage éclaire des questions vitales pour comprendre la spécificité de l'hindouisme au pays tamoul, les conditions dans lesquelles il se modernise et la façon dont les Tamouls se situent en tant qu'hindous sur la scène religieuse pan-indienne. Bien qu'il revienne sur nombre de points déjà abordés dans *Servants of the Goddess* (Cambridge, Cambridge of University Press, 1984), il ne fait pas double emploi avec ce dernier car il dresse un nouveau tableau magistral de la société tamoule contemporaine. Il donne aussi une leçon de méthodologie à tout ethnologue qui serait tenté de revisiter son « terrain » deux décennies plus tard.

Catherine Clémentin-Ojha.

128.18

GARDET (Mathias).

Jeunesse d'Église, Jeunesse d'État au Mexique (1929-1945). Action des catholiques et fastes révolutionnaires. Paris, L'Harmattan, 2003, 314 p. (préface de Françoise Tétard) (bibliogr., index, cartes). (coll. « Recherches Amériques latines »).

Cet ouvrage, riche en informations et réflexions, est à l'origine une thèse de doctorat en histoire, soutenue à l'Université de Paris I en 1996. C'est avec beaucoup d'assurance que le jeune historien guide son lecteur à travers une histoire mouvementée. Au terme de vingt ans de guerre civile (1910 à 1929) et de violents affrontements entre l'Église catholique et l'État mexicain, les deux institutions en sortent profondément désorganisées. L'auteur parle, à ce propos, d'un « état d'urgence » dans l'Église et l'État, tant au niveau interne (divisions entre clans politiques, entre élites, entre fidèles et hiérarchie catholique) qu'au niveau externe (fortes pressions diplomatiques des États-Unis