

PROGRAMME ASIE

DIPLOMATIE ET RELIGIONS

Focus sur le cas indonésien

ENTRETIEN AVEC DELPHINE ALLÈS,
PROFESSEURE DE SCIENCE POLITIQUE, CHERCHEUSE AU CENTRE ASIE DU SUD-EST,
AUTRICE DE *LA PART DES DIEUX. RELIGION ET RELATIONS INTERNATIONALES*
(CNRS ÉDITIONS, 2021)

Réalisé par Emmanuel LINCOT
CHERCHEUR ASSOCIÉ À L'IRIS

SEPTEMBRE 2021

ASIA FOCUS #167

EMMANUEL LINCOT : Le paradigme, longtemps dominant, selon lequel la sécularisation serait le corollaire de la modernisation de la scène internationale, serait, selon vous, invalidé par un très grand nombre d'exemples illustrant, au contraire, un processus de confessionnalisation comme le montre la volonté pour la diplomatie indonésienne de s'ériger en pont entre les civilisations ou les religions. À quels phénomènes attribuez-vous cette confessionnalisation des relations internationales ?

DELPHINE ALLÈS : Après une longue période d'oubli, les religions sont désormais fréquemment invoquées à la fois comme une explication des humeurs du monde et comme la clé de leur apaisement. La notion de confessionnalisation décrit ce phénomène qui voit le facteur religieux érigé en variable indépendante, au centre des grilles d'analyse, mais aussi de nombreuses initiatives politiques internationales alors qu'il devrait être appréhendé comme un paramètre ordinaire, parmi d'autres, de la compréhension des sociétés et des fondements de leurs interactions. Pourquoi cette évolution est-elle plus manifeste depuis la fin de la guerre froide ? On peut identifier une tendance de fond, sur laquelle se sont greffés des déclencheurs plus circonstanciels. La tendance de fond est celle de la désoccidentalisation du système international. Celui-ci reste organisé institutionnellement et conçu normativement selon le référentiel westphalien, considéré comme séculier. Or, pour les acteurs qui se sont insérés dans ce système à l'issue des processus de décolonisation, la souveraineté politique n'est pas le produit d'un processus d'émancipation à l'égard du référent religieux comme ce fut le cas en Europe occidentale. Au contraire, dans les espaces colonisés, de nombreux mouvements nationalistes et indépendantistes ont intégré – parmi d'autres – des mobilisations à dimensions religieuses qui ont contribué à la structuration des revendications nationales. Une fois acquises les indépendances auxquelles ils avaient contribué, ces mouvements et leurs acteurs ont naturellement revendiqué une place à la table politique. Dans plusieurs États – l'Indonésie abordée dans le livre est particulièrement représentative, mais on retrouve ce phénomène en Égypte ou en Inde – ils ont pourtant rapidement été relégués aux marges du jeu politique par les tenants d'un nationalisme séculier, qui ont pu s'appuyer sur une

forme de standard de civilisation: l'idée que le sécularisme était un critère implicite d'insertion dans le jeu international et d'accession à l'égalité souveraine permettait d'évincer à bon compte une partie de l'offre politique dans les jeunes États. Relégués aux marges des espaces politiques, souvent interdits, voire réprimés, certains cadres de mouvements politiques et sociaux à dimension religieuse ont alors progressivement endossé une rhétorique contestataire qui leur a permis de capter de nouveaux soutiens lorsque les jeunes États n'ont pas délivré tous les résultats escomptés. Cela explique leur retour, quelques décennies plus tard, sous des formes contestataires voire violentes qui se sont progressivement autonomisées, nourries par la manne pétrolière et l'émulation provoquée par des exemples comme ceux de la révolution iranienne ou de la résistance à l'invasion soviétique en Afghanistan.

De manière plus contextuelle, la fin de la guerre froide a fait voler en éclat la représentation alors hégémonique de relations internationales guidées prioritairement par les rapports de puissance entre des entités gouvernées par des idéologies séculières. Pour autant, tout en invalidant les certitudes et le cadre d'analyse prédominant, elle n'a pas mis fin à la tentation des grands récits fondant l'action politique et expliquant les dynamiques mondiales... Le recours à la variable civilisationnelle, au centre de l'analyse de Samuel Huntington, est venu combler ce vide analytique. Si Huntington ne définit pas précisément les « civilisations » qu'il évoque, la religion forme selon lui « la force centrale » qui les différencie. Malgré les critiques immédiatement opposées à cette approche, son succès immédiat tient au fait qu'elle venait répondre à plusieurs problèmes. Elle permettait en premier lieu de conserver une interprétation globalisante des enjeux mondiaux, tout en donnant l'apparence d'une explication sensible aux spécificités contextuelles puisqu'elle peut être transposée à des contextes et appartenances religieuses ou « civilisationnelles » différentes. Elle présentait aussi l'avantage de déboucher sur des préconisations, en apparence simples et dépolitisées, qui permettaient de perpétuer le mythe westphalien du sécularisme comme condition de la paix internationale – en un mot, si le retour du religieux et le « choc des civilisations » qu'il sous-tend sont la cause de conflits, alors il suffirait pour les apaiser que le politique

reprenne la main en organisant et en régulant politiquement les clivages interconfessionnels.

Le versant politique du phénomène de confessionnalisation s'est ainsi traduit par une multiplication des initiatives de dialogues interreligieux ou inter-civilisationnels, dont les nombreux exemples en Indonésie sont représentatifs. Ces dispositifs, qu'ils soient organisés par les autorités ou à l'initiative d'organisations religieuses, forment autant de tentatives pour ré-enrégimenter le facteur religieux dans une hiérarchie soumise au politique ou à des appareils religieux sinon centralisés, du moins revendiquant la représentation légitime de la communauté dont ils se réclament. De manière paradoxale, la postérité du « choc des civilisations » tient largement à ces initiatives destinées à le prévenir ou à en contrer les effets supposés, qui ont implicitement validé la pertinence de cette grille de lecture et incité les acteurs à se positionner vis-à-vis d'elle. Abordée comme un fait établi dont il faudrait réguler les conséquences, cette analyse au départ posée comme une hypothèse est devenue une prophétie auto-réalisatrice au fur et à mesure qu'elle devenait le fondement de politiques publiques et de l'engagement d'un nombre croissant d'acteurs internationaux.

EMMANUEL LINCOT : Vous parlez du « long exil du facteur religieux ignoré par les travaux fondateurs de l'étude des relations internationales ou cantonné à un registre contestataire, en dépit d'une réalité empirique éloignée de l'idéal type séculier » (p. 12). Y voyez-vous une spécificité française, ce qui expliquerait par ailleurs le fait que nos diplomates n'aient pas su anticiper, en 1979, la singularité de la révolution iranienne ?

DELPHINE ALLÈS : Sur le plan intellectuel, la longue exclusion du facteur religieux dans l'analyse des relations internationales est un phénomène global. Elle s'explique par le caractère récent des relations internationales, l'une des dernières-nées d'une longue tradition de sciences sociales marquées par l'héritage du positivisme. José Casanova souligne que le récit téléologique de la sécularisation comme corolaire de la modernité,

présent chez tous les pères de la sociologie – Comte, Marx, Durkheim, Weber –, serait le seul à avoir atteint un statut paradigmatique en sciences sociales. En relations internationales, il a longtemps conduit à considérer au mieux que le facteur religieux était instrumentalisé au profit de considérations rationalistes, et donc à le reléguer au rang d'un auxiliaire sans autonomie en marge des logiques de puissance, ou au pire à l'aborder comme un vestige voué à disparaître avec le progrès des sociétés.

Cet héritage était d'autant moins contesté qu'il était largement inconscient. Le fait que les relations internationales se soient développées en tant que discipline dans le contexte de la guerre froide et particulièrement en Amérique du Nord, avec à la fois un biais eurocentré et une préoccupation majeure pour les enjeux de puissance, a renforcé ce long désintérêt pour le facteur religieux. Il est significatif que les auteurs, notamment constructivistes ou transnationalistes, qui ont les premiers fait la démarche de l'inclure dans leur réflexion, l'aient fait prioritairement sous le registre de l'exception ou de la « turbulence » - je reprends ici la terminologie de James Rosenau - confortant implicitement l'idée de son exogénéité vis-à-vis du système international conventionnel. Pourtant, la religion n'a jamais été absente de la scène internationale. Au cœur même de la guerre froide, l'identité chrétienne de l'Amérique était mobilisée contre l'Empire soviétique « impie » tandis que l'Église orthodoxe était volontiers cooptée pour soutenir la représentation d'une Union soviétique pacifique. Comme composante des identités individuelles et collectives, elle pèse sur les représentations du monde et l'action des dirigeants qui s'en revendiquent (les cas des présidents Wilson ou Carter sont bien documentés) ; comme fondement d'identités nationales, elle constitue un référentiel d'action et d'appartenance pour de nombreux États ou groupes d'acteurs, bien au-delà des seules théocraties.

Pour revenir à la France, la centralité du principe de laïcité et la prépondérance de l'héritage des sciences sociales ont longtemps expliqué une certaine réticence à prendre en charge politiquement ou institutionnellement ce facteur, mais il serait excessif de parler d'aveuglement. Marcel Merle, un des premiers auteurs à se revendiquer de la

sociologie des relations internationales, évoquait ainsi dès 1965 « les facteurs religieux dans la politique extérieure française » lors d'un colloque organisé par René Rémond et portant sur les rapports entre forces religieuses et attitudes politiques en France... Dans la pratique des relations internationales, néanmoins, la prise en considération du facteur religieux dans l'appréhension des dynamiques internationales ou transnationales relevait essentiellement du référentiel de l'altérité exotique ou d'un registre juridico-technique. L'exotisation des religions extra-occidentales prévalait ainsi dans les récits orientalistes qui ont nourri le rapport des diplomates et de leurs auxiliaires aux sociétés ou dirigeants orientaux. Le registre juridique était quant à lui privilégié dans le cadre des relations institutionnelles. Ainsi, jusqu'au début des années 1990, la fonction de Conseiller aux affaires religieuses du ministère des Affaires étrangères, instituée en 1920 dans le contexte de la reprise des relations diplomatiques interrompues en 1904 avec le Saint-Siège, était dévolue à un juriste. Les choses ont évolué à partir de 1992, lorsque la prise de conscience de la dimension politique du sujet a incité le Quai d'Orsay à confier ce poste sensible à des diplomates notamment spécialistes du Moyen-Orient. En 2009, la formation d'un Pôle religions au sein du Centre d'analyse et de prévision du MEAE a démontré un renouveau de l'intérêt pour cet enjeu. Celui-ci n'a pas cessé lorsque le Pôle religions a été dissous, trois ans plus tard. Il a laissé place à une prise en considération plus diffuse, mais aussi plus systématique du facteur et des acteurs religieux ou assimilés, par les diplomates en poste ou dans les analyses qui circulent au sein du ministère. Ces évolutions ont formé le corolaire de la confessionnalisation de l'espace mondial. Elles ont été accentuées par des événements qui ont touché spécifiquement la France et ont exigé de ses représentants qu'ils comprennent ou anticipent mieux les réactions de composantes religieuses des sociétés étrangères, autour des nombreuses controverses relatives à la mise en œuvre de la laïcité, au port de signes religieux dans l'espace public ou encore à la publication des caricatures du prophète Mohammed. C'est un processus en cours, loin d'être abouti, car il passe par la prise en compte de l'importance du social dans les relations politiques internationales – un enjeu qui dépasse d'ailleurs la question de la prise en compte du religieux.

EMMANUEL LINCOT : À l'aune de vos analyses, la représentation séculière du système international, postulant le « désenchantement du monde » ou la « sortie de la religion » pour parler le langage d'un Marcel Gauchet ne relèvent-ils pas d'un mythe européenocentré ayant arbitrairement établi une frontière non poreuse entre sphères profane et sacrée ; lesquelles restent ténues et tout particulièrement en Asie ?

DELPHINE ALLÈS : Le mythe de la sécularisation, qui va de pair avec les fondements institutionnels et normatifs du système international contemporain, généralise en effet une trajectoire propre à l'Europe occidentale – et même, pour aller plus loin, une représentation elle-même simplifiée de cette trajectoire. Selon la représentation courante, les traités de 1648 auraient mis fin aux guerres de religion en institutionnalisant deux grandes catégories de principes : d'une part, les principes de souveraineté interne et externe, qui postulent l'égalité entre États souverains et la reconnaissance mutuelle de leur droit à régenter leurs affaires intérieures ; d'autre part, la sécularisation de la politique internationale, excluant les religions comme source de différends internationaux et fondant l'idée que la paix devrait être établie sur des normes objectives susceptibles de fonctionner, selon le vœu de Grotius, *etsi Deus non daretur* (même si dieu n'existait pas). En découle l'idée selon laquelle la sécularisation serait une condition nécessaire pour la paix internationale, et son corollaire : le « retour du religieux », venant contrevenir à ce principe, serait en soi un facteur d'instabilité et de conflits.

Pourtant, l'idée que les traités de 1648 excluent la religion en tant qu'enjeu international est largement usurpée : Westphalie n'a pas « sécularisé » les relations internationales, au sens où les traités n'ont pas relégué le religieux dans l'espace privé, mais ont organisé les conditions de sa subordination au politique, à l'intérieur des entités signataires. Surtout, la trajectoire westphalienne correspond à celle d'une mineure partie du monde occidental, où la construction de l'État et l'autonomisation de la sphère politique se sont faites notamment par l'émancipation des princes à l'égard de la souveraineté papale et donc l'idée d'un jeu à somme nulle entre religion et politique. Or dans d'autres contextes

et notamment dans le monde colonisé, comme souligné plus tôt, les processus d'émancipation ont parfois été de pair avec la mobilisation d'identités et d'organisations religieuses, instaurant un rapport différent et moins clivé avec le politique.

Le raisonnement conventionnel généralise par ailleurs la représentation selon laquelle les sphères religieuse et politique sont naturellement dissociables. Celle-ci repose sur une conception de la religion fortement ancrée dans la tradition chrétienne, qui présuppose une différence de nature entre le profane et le sacré. Talal Asad a bien souligné combien ces catégories ne sont pas nécessairement transposables à d'autres traditions religieuses. Il est ainsi bien délicat de distinguer ce qui, dans la pratique du javanisme, relève du syncrétisme entre traditions hindouistes ou bouddhistes parfois mâtinées d'islam, du panthéisme local, de pratiques culturelles ou corporelles propres à chaque communauté... C'est à partir du moment où se pose dans ce type de contexte la question de la sécularisation, qu'émerge le besoin de forger des catégories qui viennent paradoxalement placer un label sur des traditions et pratiques sociales qui n'étaient pas nécessairement vécues comme religieuses par leurs acteurs, quand bien même elles touchaient au sacré.

Pour finir, la généralisation de l'idée de sortie de la religion présuppose une représentation téléologique de l'évolution des sociétés, vouées à entrer dans une modernité caractérisée par le processus de sécularisation qui irait de pair avec la « fin de l'histoire ». Or la diversité des logiques individuelles et collectives de réappropriation de références religieuses que l'on pensait soit oubliées, soit cooptées ou captées par le politique, vient s'opposer à toute idée de linéarité des processus historiques, y compris d'ailleurs en Occident.

Malgré ces limites, les représentations dominantes de l'ordre international westphalien d'une part, de la correspondance entre modernisation et sécularisation d'autre part, se sont pérennisées au cœur de la grammaire du système international contemporain. En découle un décalage croissant entre les soubassements institutionnels du système et la pratique des acteurs qui l'ont rejoint à partir d'autres trajectoires. Ce sont les conséquences pathogènes de ce décalage qu'entendent combler les approches visant à

« reprendre la main » sur le facteur religieux, par l'intermédiaire de dialogues interreligieux, de promotion de la modération ou d'autres politiques aspirant à réguler leur place sur la scène internationale. Elles se heurtent pourtant à une difficulté insurmontable : les tentatives d'enrégimentement des religions entraînent généralement une logique de mieux-disant dont sortent vainqueurs les acteurs religieux les moins intégrés au système, ceux qui n'ont pas opéré de compromis avec l'ordre politique.

EMMANUEL LINCOT : Votre propos, à l'instar de ceux d'indonésianistes comme Benedict Anderson, Clifford Geertz ou Denys Lombard, utilise le cas indonésien pour formuler une analyse globale : en quoi l'Indonésie constitue-t-elle un laboratoire des transformations de l'espace mondial et religieux ? Est-ce lié à son originalité confessionnelle, bien que la majorité de la population se soit convertie à l'islam ?

DELPHINE ALLÈS : Le versant empirique du livre navigue entre l'archipel indonésien, son point d'ancrage, et les organisations qui régulent le système international, pour formuler une réflexion qui se veut globale ; tout en s'autorisant des incursions comparatives destinées à vérifier ou compléter l'analyse. Ce parti-pris qui va de pair avec le souci du décentrement de la compréhension des relations internationales qui sous-tend ce travail... s'il est usuel de monter en généralité en partant de cas transatlantiques, pourquoi ne pourrait-on pas conceptualiser à partir de l'Indonésie ? La complexité de l'archipel indonésien, son positionnement au carrefour d'influences culturelles, religieuses et politiques, les défis de sa construction nationale, en ont fait le support de réflexions théoriques dans plusieurs disciplines – celles d'Anderson sur le nationalisme, de Geertz sur l'interprétation des cultures, de Lombard sur l'histoire globale... En commençant à travailler sur l'Indonésie il y a une quinzaine d'années, je m'intéressais initialement à la tradition non-alignée et à la place singulière historiquement revendiquée par ses dirigeants au sein du système international. Ces réflexions en ont généré d'autres sur le décentrement des perspectives analytiques et des théories des relations internationales,

nécessaire pour saisir les défis posés par l'archipel aux définitions conventionnelles de la sécurité nationale ou des frontières, ou encore à l'appréhension des enjeux transnationaux dans un État-archipel qui tient autant de l'empire que de l'État territorial.

Parmi ces enjeux transnationaux, la singularité de l'agencement des religions et de leur rapport avec le politique en Indonésie, notamment au moment de sa construction nationale, a largement contribué à la formation d'institutions *sui generis*. La trajectoire indonésienne est celle d'un État postcolonial dont le mouvement indépendantiste a été précurseur, au XIX^e siècle, et a agrégé de nombreuses influences – religieux, nationalistes laïcs, marxistes plus tard... Proclamée à l'été 1945 avec le soutien des troupes japonaises qui sentaient venir la défaite, l'indépendance n'a été reconnue qu'en décembre 1949, à l'issue d'un long processus de guérilla et de lutte pour l'obtention de soutiens diplomatiques.

Alors que la majorité de sa population se revendiquait au moment de l'indépendance de différentes écoles islamiques (Geertz a établi une typologie, aujourd'hui contestée, distinguant les pieux *santri*, les musulmans nominaux *abangan* et la noblesse traditionnelle *priyayi*), la population de composantes entières du territoire indonésien relevait en majorité d'autres religions (hindouisme à Bali, catholicisme à Florès, églises réformées aux Moluques ou en Papouasie...). Le défi était donc d'adopter une Constitution qui ne viendrait pas nourrir de velléités séparatistes. D'où le choix en dernière instance d'une formulation ambiguë : selon le Pancasila, la doctrine en cinq principes qui forme le cœur de l'identité nationale indonésienne, l'Indonésie reconnaît un principe divin unique, mais ses institutions ne privilégient pas une appartenance religieuse. Elles en reconnaissent aujourd'hui six (islam, catholicisme, protestantisme, hindouisme, confucianisme, taoïsme) tout en autorisant la liberté de culte.

Les années qui ont suivi l'indépendance ont vu la marginalisation progressive des organisations et leaders religieux qui aspiraient à la représentation politique (notamment les dirigeants du parti islamiste démocrate Masjumi, accusés de collusion avec

Washington). La répression a incité certains d'entre eux à sortir du système politique conventionnel pour endosser des postures contestataires, voire violentes.

Cette trajectoire et la singularité de la place du religieux dans la Constitution expliquent la longue réticence de dirigeants indonésiens à faire référence à l'identité majoritairement musulmane de l'archipel dans leurs discours de politique internationale, alors même qu'il aurait été tentant de jouer sur ce tableau pour engranger des soutiens diplomatiques parmi les membres de l'Organisation de la coopération islamique. Le changement d'approche sur ce sujet, dans les années 1990, mais surtout à partir de 2001, est illustratif de la logique de confessionnalisation qui a marqué l'ensemble de l'espace mondial : les dirigeants indonésiens sont passés d'une démarche d'évitement au fait d'assumer une identité religieuse d'abord subie (l'image de « premier pays musulman du monde » étant devenue incontournable après la visite de la présidente Megawati Sukarnoputri à Washington, peu après les attentats du 11 septembre 2001) puis progressivement revendiquée dans le cadre de la promotion de l'archipel comme modèle de pluralisme et de promotion d'un islam « modéré » soluble dans les institutions démocratiques.

L'autre raison pour laquelle cet archipel de complexité a largement nourri les réflexions présentées dans ce livre est la manière dont des dynamiques individuelles et locales viennent systématiquement faire écho, parfois pour les contredire, aux tendances globales que l'on croit observer. L'immersion dans la société indonésienne inévitable le questionnement sur l'autonomie des acteurs individuels à l'égard des influences et des déterminismes sociaux ou politiques. Elle offre en cela un rappel permanent de l'absence de linéarité des processus historiques, et de la manière dont les individus sont loin d'être des destinataires passifs d'influences extérieures, mais des acteurs réflexifs, conscient de l'image qu'ils renvoient et qui se jouent des prismes au travers desquels ils sont gouvernés, ou analysés.

EMMANUEL LINCOT : Comment expliquez-vous le fait que les autorités indonésiennes manifestent aussi peu d'intérêt pour la minorité musulmane de

Chine que sont les Ouïghours ? Est-ce une façon de ne pas ranimer entre Pékin et Jakarta d'anciens contentieux mémoriels comme le massacre des communautés chinoises de l'archipel qui eut lieu dans les années soixante ?

DELPHINE ALLÈS : Les dirigeants indonésiens sont pris entre des injonctions, principes et priorités contradictoires. D'un côté, la nécessité de maintenir de bonnes relations avec Pékin – voisin encombrant et principal partenaire commercial de l'archipel – se heurte aux rappels à l'ordre de Washington – partenaire stratégique essentiel pour l'autonomie stratégique de l'Indonésie. L'ancien vice-président Mike Pompeo avait par exemple pointé lors d'une visite à Jakarta, fin 2020, la contradiction entre la solidarité régulièrement affichée par les dirigeants de l'archipel avec des causes identifiées comme musulmanes, et leur discrétion doublée d'une collaboration avec la Chine où venaient d'être déportés trois exilés ouïghours. En interne, la contradiction est également pointée par une opinion publique dont la mobilisation sur le sort des Ouïghours s'est intensifiée au cours des derniers mois. Des manifestations ont ainsi rassemblé plusieurs milliers de défenseurs des droits humains et de membres d'organisations islamiques, pour certaines interdites, mais néanmoins encore influentes (Front des défenseurs de l'islam, Hizb ut-Tahrir) devant l'ambassade de Chine à Jakarta. La médiatisation de ces marches a placé une forte pression sur les autorités, mais aussi sur les grandes organisations islamiques proches du pouvoir, Muhammadiyah et Nahdlatul Ulama, dont les dirigeants ont été accusés d'avoir vendu un relatif silence en échange de voyages financés par la Chine au Xinjiang et de fonds pour leurs organisations. Face à ces critiques, relayées par la presse internationale et des ONG comme Human Rights Watch, certains membres d'organisations islamiques ont formulé des reproches plus explicites, appelant au respect de la liberté religieuse pour les musulmans de Chine – mais continuant à nier l'existence des camps d'internement. Les autorités ont quant à elles rappelé notamment par la voix de la ministre des Affaires étrangères, Retno Marsudi, que l'Indonésie n'est pas indifférente à la cause ouïgoure, mais privilégie une « diplomatie douce » et des explications directes avec la Chine, dont l'ambassadeur a par exemple fait l'objet d'une convocation.

Au-delà de l'enjeu des relations avec la Chine, on peut lire dans ces atermoiements les limites de l'affirmation d'une diplomatie de solidarité religieuse, fondée sur un référentiel transnational, qui soulève inévitablement un problème de cohérence lorsqu'il se heurte aux autres principes fondamentaux de la diplomatie indonésienne et à la volonté de préserver la primauté de l'intérêt national. En effet, les dirigeants indonésiens sont d'abord soucieux de ne pas transiger avec le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures de leurs voisins, comme cela avait précédemment été le cas au sujet du traitement réservé aux Rohingyas de Birmanie. Au-delà du principe, l'Indonésie est particulièrement soucieuse de ne pas donner prise aux critiques de sa propre situation intérieure, en Papouasie occidentale notamment, où le mouvement autonomiste fait l'objet d'une sévère répression par l'armée indonésienne. Les massacres de 1965-1966, qui visaient prioritairement les membres réels et supposés du Parti communiste indonésien et par extension de nombreux Indonésiens d'origine chinoise, de même que les violentes émeutes antichinoises qui ont accompagné la chute du régime Suharto en 1998, n'apparaissent pas dans cette discussion, mais pourraient aussi être remis sur l'agenda par la Chine en cas de contentieux ouvert. Il s'agit en effet de questions mémorielles encore douloureuses et clivantes pour la société indonésienne, qui n'ont pas fait l'objet d'un travail de vérité et de réconciliation en dépit des gages donnés en ce sens par l'actuel président, au début de son premier mandat. À plus court terme, la sécuritisation de la question ouïgoure constitue également un efficace contre-feu mis en place par Pékin, puisqu'elle renvoie au souci des dirigeants indonésiens de ne pas donner prise à l'idée qu'ils pourraient soutenir des individus accusés par la Chine d'être impliqués dans des activités terroristes.

EMMANUEL LINCOT : Vous notez qu'à partir des années soixante-dix, l'officialisation des dénominations religieuses a contraint les Indonésiens à choisir leur camp, en « dépit de pratiques souvent syncrétiques » (p. 97). Ainsi, expliquez-vous, la religion balinaise s'est construite en miroir des standards de l'hindouisme

tandis que l'islam soufi se marginalise au profit de normes plus orthodoxes qui ont cours au sein de la Oumma. En quoi ce processus est-il porteur de nouvelles identités ?

DELPHINE ALLÈS : À partir des années 60, les citoyens indonésiens ont dû choisir une religion parmi les cinq ou six (selon les périodes) officiellement reconnues dans l'archipel. Cette mention sur leurs cartes d'identité conditionnait – et c'est encore largement le cas, malgré des assouplissements récents – l'accès aux services publics et aux actes d'état civil. Elle a d'une part poussé les tenants de croyances locales non officialisées à faire le choix d'une religion identifiée, sous peine d'être condamnés à vivre en marge de la société. Cette labellisation les a rendus vulnérables aux entreprises de prosélytisme notamment musulmanes et chrétiennes. Même pour les personnes qui s'identifiaient déjà à l'une des religions officielles, la labellisation a eu pour effet d'introduire des questionnements sur l'authenticité et la pertinence de leurs pratiques, confortant l'influence de missionnaires investis pour répondre à ces interrogations. Enfin, les groupes sociaux, catégorisés par religions, ont fait l'objet de politiques publiques menées en fonction de ces labels, en particulier les enseignements religieux dispensés à l'école publique, qui ont aussi favorisé le conformisme à l'intérieur des différents labels.

Au-delà de la dynamique d'uniformisation, ces processus ont néanmoins provoqué des formes de résistance qui se traduisent par la réinvention de certaines identités. Michel Picard a montré comment l'identité balinaise s'est progressivement constituée au fil d'un processus dialogique impliquant la formation de la prise de conscience d'une identité collective, les projections de l'industrie touristique sur la société balinaise et une double dynamique de conformation-émancipation à l'égard des standards supposés de l'hindouisme en Inde, projetés sur une société balinaise contrainte par les autorités nationales d'adopter le label « hindu », mais divisée ensuite entre les tenants de différentes définitions de l'authenticité : celle de la tradition locale réinventée, contre celle du label confessionnel mondialisé. On retrouve le même processus dans la religion islamique, qui voit s'opposer les partisans traditionalistes de « l'islam archipélagique »

aux promoteurs d'une orthodoxie dénuée des pratiques pré-coraniques ou des « innovations » locales. Alors que l'on pensait que la synthèse orthodoxe mondialisée évoquée par Olivier Roy l'avait emporté, on peut observer sur le terrain, depuis plusieurs années, la réinvention de différentes formes de traditionalisme ancrées dans les pratiques locales. Il est particulièrement intéressant que les promoteurs de ces dernières prennent appui sur la popularité à l'échelle mondiale de la référence au pluralisme religieux et de la modération, pour capter des soutiens à leurs approches présentées comme autant d'antidotes face au radicalisme « transnational ».

Dans les recompositions identitaires et confessionnelles les plus récentes, il faut souligner ce rôle joué par l'intensification des soutiens internationaux à la cause du pluralisme religieux : pour des communautés minoritaires et notamment autochtones, une quête de reconnaissance en tant que religion minoritaire, susceptible de mobiliser au-delà des frontières de l'archipel au nom de la promotion du pluralisme religieux, peut avoir plus d'efficacité en termes de reconnaissance que des revendications formulées au nom de la préservation de ces communautés ou de la défense de leur usage des terres ancestrales. Le jugement en 2017 de la Cour constitutionnelle indonésienne, qui a autorisé l'inscription d'une « croyance locale » au titre de la religion mentionnée sur les cartes d'identité des citoyens indonésiens, a confirmé le succès de cette stratégie qui vient conforter empiriquement le processus de confessionnalisation puisque les appartenances religieuses se substituent en partie aux autres identités et revendications.

Plus généralement, ce qui frappe est l'absence de processus automatiques et la diversité des stratégies d'acteurs. Des communautés javanaises ont ainsi assumé, dans les années 1960-1970, le fait d'avoir choisi le label religieux qui semblait leur offrir le plus de libertés pour pérenniser leurs pratiques syncrétiques – l'hindouisme par exemple dans l'un des villages évoqués dans le livre – puis fait la démarche de solliciter des prêtres pour leur enseigner leur nouvelle religion, aux normes de laquelle ils ont fini par se conformer. Cet exemple souligne combien les appartenances religieuses sont une synthèse à géométrie variable des trois niveaux d'analyse du religieux identifiés par Elizabeth Shakman Hurd :

la religion « vécue » et pratiquée, la religion « gouvernée » par les pouvoirs publics et la religion « savante » analysée et codifiée par les experts.

EMMANUEL LINCOT : La dimension œcuménique de la politique étrangère d'un pays de culture musulmane tel que le Kazakhstan est-elle comparable, selon vous, à celle mise en œuvre par l'Indonésie ?

DELPHINE ALLÈS : Les similitudes sont nombreuses entre ces deux États situés à la périphérie géographique et symbolique du monde musulman, et dont la population se revendique majoritairement de l'Islam (à hauteur de 86% en Indonésie, environ 70% au Kazakhstan) sans que cette religion ne bénéficie d'une place particulière dans leurs Constitutions – séculière depuis 1995 au Kazakhstan, fondée sur un modèle monothéiste *sui generis* en Indonésie.

Dans le domaine de la politique étrangère, la diplomatie dite multivectorielle du Kazakhstan évoque sous une autre terminologie une approche similaire à celles développées en Indonésie avec la notion « d'équilibre dynamique » et le principe d'entretenir « mille amis et zéro ennemis », développés sous la présidence du prédécesseur de Joko Widodo, Susilo Bambang Yudhoyono. On peut également établir un rapprochement entre la préoccupation des dirigeants des deux États de valoriser l'image d'un islam modéré et pluraliste, à la fois auprès de leurs partenaires internationaux et sur leur scène intérieure. Pour autant, le rapprochement s'arrête à la question des institutions : alors que l'Indonésie ne décorrèle pas son discours sur l'islam modéré et pluraliste de celui de la promotion de la démocratie, dans laquelle s'investissent les principales organisations musulmanes de l'archipel, le Kazakhstan établit plutôt une équivalence entre la modération religieuse et un conformisme institutionnel qui se traduit par le soutien au régime.

Au-delà de la comparaison entre ces deux États, il est frappant que la promotion de conceptions religieuses « modérées » ou du « pluralisme » soit au cœur des efforts de projection internationale de très nombreux États, en dépit de leurs divergences. Si ces

termes ambigus recouvrent des représentations différentes des pratiques religieuses légitimes selon les contextes, de l'Indonésie à l'Arabie saoudite, ils renvoient *in fine* systématiquement à leur compatibilité avec les institutions et leurs dirigeants. Ces derniers envisagent la promotion de la modération et la participation à des instances de dialogue interreligieux à la fois comme une manière de multiplier les partenaires sur une scène internationale confessionnalisée, et comme le moyen de soutenir sur leur scène intérieure des mouvements ou responsables religieux conformistes, souvent concurrencés par des discours plus contestataires.

EMMANUEL LINCOT : Vous rappelez que s'« est dessinée, dès les années 1980, une convergence entre les discours de l'ayatollah Taskhiri (Iran) et ceux du patriarche Cyrille de Moscou sur la nécessité de défendre une approche confessionnalisée des droits humains qui tranche avec la vocation universaliste de la déclaration onusienne » (p. 162). Y voyez-vous une forme d'occidentalisme, au sens où le définit Ian Buruma, et partant, une marginalisation progressive de la conception des droits de l'homme telle que la définissent les démocraties libérales en Occident ?

DELPHINE ALLÈS : Sur le plan des principes, la référence aux droits de l'homme reste centrale et s'est même confortée, en dépit des critiques et relativisations dont ils ont fait l'objet. On a assisté, dans les années 1980 puis au tournant de la guerre froide, à un double mouvement : d'une part, la réinterprétation – et souvent la limitation – des droits humains dans des contextes spécifiques avec l'adoption de chartes régionales (par exemple la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples en 1981, ou la Charte arabe des droits de l'homme en 1994) ou de déclarations plaçant les principes universels après d'autres normes, notamment religieuses (par exemple la Déclaration des droits de l'homme en Islam de l'OIC, adoptée en 1990) ; de l'autre, l'émergence de critiques frontales de l'universalisme, fondées sur l'idée selon laquelle les valeurs dites universelles masqueraient un agenda occidental lui-même particulariste (c'était notamment le propos des promoteurs des « valeurs asiatiques », avancées en 1993 lors de la Conférence de

Bangkok). Les deux phénomènes peuvent être lus comme une contestation de l'universalisme en même temps qu'ils ont paradoxalement confirmé sa victoire : une fois les « valeurs asiatiques » tombées en désuétude sur fond de crise financière asiatique en 1997-1998, les États d'Asie du Sud-Est ont eux-mêmes adopté une Déclaration des droits de l'homme de l'ASEAN. Tout en soumettant la mise en œuvre des droits humains à des limites contextuelles, comme les précédentes chartes régionales ou particularistes, celle-ci a entériné la référence à la Déclaration de 1948 dont le caractère universel n'est plus explicitement contesté.

Dans le même temps, dans le champ politique, on a pu observer des rapprochements entre des acteurs contestant non seulement les principes universels, mais plus largement « l'hégémonie culturelle occidentale » et une modernité libérale assimilée à l'Occident et définie notamment par la sécularisation, volontiers associée à une forme de décadence morale. Cette critique demeure vive en ce qu'elle permet des rapprochements politiques qui peuvent sembler contre-intuitifs. La convergence entre la Russie et de nombreux États musulmans, notamment l'Iran dès les années 1980, mais désormais aussi l'Arabie saoudite, la Malaisie ou dans un autre registre l'Indonésie, dans le cadre de la diplomatie islamique encouragée par l'administration de Vladimir Poutine en direction notamment d'États musulmans sans liens directs avec les minorités musulmanes de la Fédération de Russie, illustre bien ce type de rapprochements. Ces dialogues interreligieux sont autant d'occasions de critiquer le libéralisme et d'affirmer une vision du monde fondée sur la cohabitation entre des ensembles civilisationnels définis par des appartenances religieuses majoritaires, également susceptibles de surplomber les droits et libertés. Paradoxalement, en empruntant la forme d'échanges interreligieux, ces échanges se conforment à une pratique valorisée au sein d'un système international dont leurs initiateurs contestent la légitimité. Ils visent aussi à reprendre la main sur des contestations à dimensions religieuses susceptibles d'échapper au pouvoir. Ainsi, s'ils assument et promeuvent une représentation confessionnalisée du politique, contre un « Occident » érigé en épouvantail séculier et décadent, ils n'échappent pas à la logique d'enrégimentement issue du modèle westphalien. ■

ASIA FOCUS #165

DIPLOMATIE ET RELIGIONS. Focus sur le cas indonésien

Entretien avec DELPHINE ALLÈS / Professeure de Science politique, Directrice de la filière Relations internationales, Chercheuse au Centre Asie du Sud-Est (CASE / UMR 8170), autrice de *La part des dieux. Religion et relations internationales* (CNRS Éditions, 2021)

Réalisé par EMMANUEL LINCOT / Chercheur associé à l'IRIS, professeur à l'Institut Catholique de Paris et sinologue

SEPTEMBRE 2021

ASIA FOCUS

Collection sous la direction de Barthélémy COURMONT, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférences à l'Université catholique de Lille, et Emmanuel LINCOT, chercheur associé à l'IRIS et professeur à l'Institut Catholique de Paris – UR « Religion, culture et société » (EA 7403) et sinologue.

courmont@iris-france.org — emmanuel.lincot@gmail.com

PROGRAMME ASIE

Sous la direction de Barthélémy COURMONT, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférences à l'Université catholique de Lille

courmont@iris-france.org

© IRIS

Tous droits réservés

INSTITUT DE RELATIONS INTERNATIONALES ET STRATÉGIQUES

2 bis rue Mercoeur

75011 PARIS / France

T. + 33 (0) 1 53 27 60 60

contact@iris-france.org

@InstitutIRIS

www.iris-france.org