

Les ruines de Taxila, ou le rêve d'une union des civilisations chez Claude Lévi-Strauss et Octavio Paz

Taxila's Ruins. The Dream of a Unified Civilisation: Claude Lévi-Strauss's and Octavio Paz's Works

Las ruinas de Taxila. El sueño de una unión de las civilizaciones en Claude Lévi-Strauss y Octavio Paz

Hervé-Pierre Lambert

Number 44, September 2007

Les occasions perdues : souvenirs de ce qui aurait pu être

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002488ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002488ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lambert, H.-P. (2007). Les ruines de Taxila, ou le rêve d'une union des civilisations chez Claude Lévi-Strauss et Octavio Paz. *Cahiers de recherche sociologique*, (44), 35–49. <https://doi.org/10.7202/1002488ar>

Article abstract

In the final part of *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss meditates on the Taxila city's ruins. He shows nostalgia for a period that he names "Ancient World", which is characterized by coexistence between the great ancient civilisations from the Hellenic Mediterranean to India. This period has been interrupted by the Islamic invasion. In a following variant, the author imagines again a union, this time between Buddhism and Christianity with the same obstacle factor: Islam. These cultural considerations on the relationship between Islam and the other are linked to the period's context, the Algerian War. Paz, enthusiastic reader of the book, comments the levi-straussian meditations. He takes up the idea of a missed occasion of a union between Buddhism and Christianity which would have changed the occidental values. A difference between the authors is to be found in the poet's esthetical fascination for the Islamic art in India. Paz reread the Indian civilisation history by starting with the religious conflict and with the missed opportunity of a fusion between Islam and Hinduism at the time of the Delhi's sultanate.

Hervé-Pierre Lambert

**Les ruines de Taxila,
ou le rêve d'une union des civilisations
chez Claude Lévi-Strauss et Octavio Paz**

Que serait aujourd'hui l'Occident si la tentative d'union entre le monde méditerranéen et l'Inde avait réussi de façon durable? Le christianisme, l'islam, auraient-ils existé?

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*

À la fin 1954, alors qu'éclate la guerre d'Algérie, Lévi-Strauss commence la rédaction de *Tristes tropiques*. En 1966, Octavio Paz, lors de son second séjour en Inde, cette fois comme ambassadeur, écrit un livre intitulé *Claude Lévi-Strauss*. Destiné à introduire au Mexique la pensée de l'ethnologue, le texte témoigne des affinités de pensée et de l'influence de Lévi-Strauss sur le poète lui-même marqué par l'intérêt des surréalistes qu'il a fréquentés: Breton, Caillois, pour l'anthropologie. Dans les livres suivants, dont *Lueurs de l'Inde*, paru en 1995, l'essayiste mexicain, dans la lignée de *Tristes tropiques*, se livre à des considérations sur les civilisations et leur destin. Les deux auteurs étudient les moments où les chemins de l'histoire auraient pu bifurquer dans les relations entre ce qui fut appelé ensuite l'Orient et l'Occident, ils décrivent non sans nostalgie le temps suspendu et retrouvé d'occasions perdues avant la catastrophe dans l'inexorable de l'histoire.

«Cette chance fugitive qu'eut notre Ancien Monde de rester un¹»

Les deux derniers chapitres de *Tristes tropiques*, intitulés «Taxila» et «Visite au Kyong», sont consacrés à une méditation sur l'opposition entre l'islam et l'hindouisme, à une célébration de la valeur supérieure du bouddhisme, comparé au christianisme et à l'islam. Les ruines du site de Taxila se trouvent, écrit l'ethnologue, au pied des montagnes du Cachemire, entre Rawalpindi et Peshawar. La ville de Taxila a pour caractéristique d'avoir été habitée «par l'homme pendant dix ou douze siècles, sans interruption, depuis la fondation du plus ancien village exhumé qui date du sixième siècle avant notre ère, jusqu'à la destruction des monastères bouddhistes par les Huns blancs²» entre 500 et 600 après J.-C.

La séquence relève sans doute de la tradition du récit de voyage orientaliste depuis *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* du comte de Volney. Paz évoque ce passage de *Tristes tropiques* comme «des méditations sur des ruines³», allusion à la phrase même de l'ethnologue : «Moi-même, visiteur européen méditant sur ces ruines⁴.» À partir d'un hasard particulièrement emblématique, Lévi-Strauss s'engage dans une réflexion sur le destin des religions et des relations entre l'Orient et l'Occident. Ce flux de pensées est en effet provoqué par une circonstance fortuite : la découverte, aux pieds de l'anthropologue, d'une monnaie d'argent grecque portant le nom du fameux roi Ménandre : «Un reflet brillant à mes pieds m'arrêta : s'était dégagee par les pluies récentes, une piécette d'argent portant l'inscription grecque : MENANDRU BASILEUS SOTEROS. Que serait aujourd'hui l'Occident si la tentative d'union entre le monde méditerranéen et l'Inde avait réussi de façon durable ? Le christianisme, l'islam, auraient-ils existé⁵ ? »

Clifford Geertz écrivait que «*Tristes tropiques* est le *À la recherche du temps perdu* de Lévi-Strauss⁶». L'analogie entre cet épisode de Taxila et la célèbre scène du heurt du pied du narrateur proustien sur un pavé de Venise provoquant le retour involontaire du passé en témoigne. Taxila, souligne Lévi-Strauss, est une ville où, pendant des siècles, ont coexisté l'hellénisme, l'hindouisme, le bouddhisme, les cultures iranienne et parthe, à l'exception du christianisme, ajoute-t-il. «En remontant les vallées, on

1. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, «Terre Humaine, poche», 1955, p. 487.

2. *Ibid.*, p. 473. Si les Huns hephtalites, surnommés les Huns blancs, détruisirent Taxila, l'esprit de sa civilisation dura jusqu'aux invasions islamiques.

3. O. Paz, *Deux transparents, Marcel Duchamp et Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1967, p. 176.

4. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 474.

5. *Ibid.*, p. 475.

6. C. Geertz, *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 44.

descend le cours de l'histoire⁷. » Cette ville développée par Alexandre le Grand, visitée par le philosophe Apollonius, rassembla toutes les influences caractéristiques de ce qu'il nomme l'« Ancien Monde », avant son éradication définitive lors de l'invasion arabo-islamique du milieu du septième siècle. Dans cette recherche du temps perdu des civilisations, Taxila est élevée au statut de ville symbole du monde antique avant sa division entre un Occident et un Orient. « Un monument donne son plein sens à Taxila ; c'est l'autel dit " de l'aigle à deux têtes ", sur le socle duquel on voit trois portiques sculptés en bas-reliefs : l'un à fronton, de style gréco-romain, l'autre en cloche à la manière bengali ; le troisième fidèle au style bouddhique archaïque des portails de Bhârhut. Mais ce serait encore sous-estimer Taxila que la réduire au lieu où, pendant quelques siècles, trois des plus grandes traditions spirituelles de l'Ancien Monde ont vécu côte à côte : hellénisme, hindouisme, bouddhisme ; car la Perse de Zoroastre était aussi présente, et, avec les Parthes et les Scythes, cette civilisation des steppes [...]. À l'exception de la chrétienne, toutes les influences, dont est pénétrée la civilisation de l'Ancien Monde, sont ici rassemblées⁸. »

Alors que sa méditation portait sur le destin de cette coexistence, Lévi-Strauss ouvre une parenthèse, constituée par des considérations sur l'architecture islamique aux Indes et par de fiévreuses réflexions anthropologiques sur l'islam : « C'était surtout l'islam dont la présence me tourmentait⁹. » Dix pages plus loin, au chapitre suivant, le dernier, « Visite au Kyong », la méditation initiale sur Taxila reprend son cours, et Lévi-Strauss formule à nouveau la question du destin de cette ville, symbole de l'union de l'« Ancien Monde » : « Ici, à Taxila, dans ces monastères bouddhistes que l'influence grecque a fait bourgeonner de statues, je suis confronté à cette chance fugitive qu'eut notre Ancien Monde de rester un ; la scission n'est pas encore accomplie. Un autre destin est possible, celui, précisément, que l'islam interdit en dressant sa barrière entre un Occident et un Orient qui, sans lui, n'auraient peut-être pas perdu leur attachement au sol commun où plongent leurs racines¹⁰. » Taxila aurait été un lieu de ce que l'ethnologue présente comme une union originelle, « un sol commun » entre l'Orient et l'Occident, une terre-mère, un symbole de l'unité de l'« Ancien Monde », quand les cultures grecque, bouddhique et hindouiste étaient reliées, coexistaient, avant la séparation, causée par la barrière de l'islam. Taxila, ruine symbolique d'une occasion perdue et méditée avec nostalgie.

7. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 475.

8. *Ibid.*, p. 474.

9. *Ibid.*, p. 475.

10. *Ibid.*, p. 487.

«C'est alors que l'Occident a perdu sa chance de rester femme¹¹»

À Taxila, l'Ailleurs rêvé de l'Inde se déploie sous la plume de celui qui avait commencé son livre par un célèbre déni : «Je hais les voyages et les explorateurs¹².» Le rêve, plus orientaliste que structuraliste, semble puiser dans l'imaginaire de l'âge d'or, d'un temps primordial, d'un temps d'avant le temps, celui d'un «Ancien Monde», paradis civilisationnel, alors qu'une régression historique commencerait avec la scission islamique. L'idée de Lévi-Strauss se déploie comme un leitmotiv. L'islam, «rustique empêcheur», a désuni les «mains, prédestinées à se joindre, de l'Orient et de l'Occident», il a «coupé en deux un monde plus civilisé¹³».

L'ethnologue compare trois religions, le bouddhisme, le christianisme et l'islam, qui ont pour caractéristique d'être des tentatives «pour se libérer de la persécution des morts, de la malfaisance de l'au-delà et des angoisses de la magie». Et pour lui, leur ordre historique d'apparition exprime une régression. «[Les hommes] ont conçu successivement le bouddhisme, le christianisme et l'islam; et il est frappant que chaque étape, loin de marquer un progrès sur la précédente, témoigne plutôt d'un recul [...]. L'évolution rationnelle est inverse de celle de l'histoire.» L'éloge du bouddhisme repose sur son absence de croyance en un au-delà et sur la présence d'une critique où la religion «s'abolit elle-même comme religion», l'auteur semblant oublier la croyance en la métempsycose. Le recul du christianisme par rapport au bouddhisme réside dans le rétablissement d'un au-delà. La régression de l'islam est définie par la confusion du spirituel et du temporel, de «la politique et du théologique¹⁴». Dans la célébration lyrique des vertus bouddhiques, Lévi-Strauss développe l'idée fantasmatique d'une féminité de cette religion qui porterait en elle «la promesse du retour au sein maternel», à l'opposé de l'islam à l'«orientation masculine¹⁵». Un reproche supplémentaire est alors fait à l'islam qui, en s'interposant entre le bouddhisme et le christianisme, a obligé le christianisme à lui-même s'islamiser, lui faisant perdre ses valeurs féminines. «C'est alors que l'Occident a perdu sa chance de rester femme¹⁶.»

Dans cet exercice d'uchronie, Lévi-Strauss imagine une autre voie pour le christianisme qui, sans l'islam, se serait par osmose bouddhisé et, reprenant la vision inventée par le romantisme allemand d'une répartition sexuée des rôles entre l'Occident et l'Orient¹⁷, il voit ici une occasion

11. *Ibid.*, p. 490.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. *Ibid.*, p. 490.

14. *Ibid.*, p. 489.

15. *Ibid.*, p. 488.

16. *Ibid.*, p. 490.

17. Voir R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963.

perdue, l'échec d'un destin historique, celui d'un Occident bouddhico-chrétien aux valeurs féminines. Alors que la première méditation portait sur l'occasion perdue d'un monde ancien d'avant le christianisme et l'islam, mais ruiné par ce dernier, dans cette variante qui repose toujours sur l'union entre Occident et Orient, l'islam reste le coupable mais l'occasion perdue est plus tardive puisqu'elle intervient après l'existence du christianisme.

Taxila, le malaise face à l'islam et le contexte algérien

Lévi-Strauss décrivait sa visite d'un village bouddhiste mogh du territoire de Chittagong avec une sympathie et une émotion personnelles qui contrastent avec l'expression de son malaise précédent. En effet, les dix pages de la digression à Taxila constituent une méditation sarcastique sur l'art islamique en Inde et sa valeur emblématique comme symbole ou symptôme de la civilisation islamique¹⁸. Lévi-Strauss remarque que les forts exceptés, les « musulmans n'ont construit en Inde que des temples et des tombes¹⁹ ». Le voyageur s'interroge sur ce qu'il appelle l'« indigence de l'architecture islamique²⁰ », à la vue du tombeau de Jahangir à Lagore, du Taj Mahal ou du Fort Rouge : « Rien d'architectural dans tout cela qui dément l'impression d'un palais : plutôt un assemblage de tentes montées "en dur", dans un jardin qui serait lui-même un campement idéalisé²¹. »

La même idée se trouve exprimée pour qualifier le Taj Mahal d'ensemble inachevé, sur le modèle des tentes de nomades : « Le Taj reste un échafaudage drapé, imité en marbre. On reconnaît les mâts destinés à porter les tentures²². » L'auteur éprouve un « sentiment de malaise²³ » devant le tombeau d'Humayun, alors que le même monument est, pour Paz, en totale opposition, la référence majeure d'une fascination esthétique pour l'art islamique indien. Les remarques de Lévi-Strauss sur l'« indigence²⁴ » de l'architecture islamique ne sont pas seulement d'ordre esthétique mais également anthropologique. Il observe que l'architecture islamique est uniquement militaire et funéraire, et qu'il existe un contraste surprenant entre la dimension des mausolées et la « conception étriquée des pierres

18. Son évocation de l'art hindou cultivait aussi une certaine ironie, « cet art religieux de pacotille mais incroyablement vivant » (*op. cit.*, p. 480). Sa comparaison entre un temple jaïn de Calcutta et une maison de passe française des années 1900 relève d'une inspiration proche d'*Un barbare en Asie* d'Henri Michaux : « Je ne blâmais pas l'Inde de bâtir des temples semblables à des bordels » (p. 478).

19. *Ibid.*, p. 480.

20. *Ibid.*, p. 478.

21. *Ibid.*, p. 476.

22. *Ibid.*, p. 478. Lévi-Strauss semble reprocher à l'architecture islamique d'en être restée à la structure.

23. *Ibid.*, p. 476.

24. *Ibid.*, p. 478.

tombales qu'ils abritent». À partir de ces commentaires sur la construction de monuments funéraires, Lévi-Strauss propose une interprétation anthropologique: «Les tombes et les temples sont des palais inoccupés. On éprouve, ici encore, la difficulté pour l'islam de penser la solitude. Pour lui, la vie est d'abord communauté, et le mort s'installe toujours dans le cadre d'une communauté, dépourvue de participants²⁵.»

Loin de la sérénité et de l'harmonie entre la vie et la mort célébrées par Octavio Paz dans l'art islamique, Lévi-Strauss perçoit un déséquilibre, une contradiction entre la démesure monumentale du tombeau et l'étroitesse de la sépulture, il en fait une image emblématique de la civilisation musulmane: «N'est-ce pas l'image de la civilisation musulmane qui associe les raffinements les plus rares: palais de pierres précieuses, fontaines d'eau de rose, mets recouverts de feuilles d'or, tabac à fumer mêlé de perles pilées, servant de couverture à la rusticité des mœurs et à la bigoterie qui imprègne la pensée morale et religieuse?» Cette description du mausolée est une pièce centrale dans la conception globale de l'islam pour Lévi-Strauss, qui interprète la civilisation islamique à partir de ce paradoxe architectural. Ainsi, «sur le plan moral, on se heurte à la même équivoque d'une tolérance affichée, en dépit d'un prosélytisme dont le caractère compulsif est évident. En fait, le contact des non-musulmans les angoisse²⁶.»

Ce malaise face à l'islam indien est relié par l'auteur à un commentaire sur la situation française au moment de l'écriture du texte, entre octobre 1954 et mars 1955, c'est-à-dire au début de la guerre d'Algérie. Car la méditation sur Taxila est aussi à comprendre dans le contexte de ce conflit colonial. Le destin tragique de Taxila devient le modèle de ce que pourrait devenir la France si, écrit Lévi-Strauss, elle «s'ouvrirait largement sur la base de l'égalité des droits, pour admettre vingt-cinq millions de citoyens musulmans»: «Le pourrions-nous jamais? En s'ajoutant, deux forces régressives voient-elles leur division s'inverser? Nous sauverions nous-mêmes, ou plutôt ne consacrerions-nous pas notre perte si, en renforçant notre erreur de celle qui lui est symétrique, nous nous résignons à étriquer le patrimoine de l'Ancien Monde à ces dix ou quinze siècles d'appauvrissement spirituel dont sa moitié occidentale a été le théâtre et l'agent²⁷?»

Ainsi, la méditation sur les ruines de Taxila n'est pas seulement la nostalgie d'«une chance fugitive», celle de l'occasion brisée par l'islam de la continuation de l'Ancien Monde dans une union entre la Méditerranée gréco-romaine et l'Inde — ce qui aurait du même coup empêché la naissance des monothéismes chrétien et islamique — ou dans un Occident bouddhico-chrétien féminisé. La méditation sur Taxila est aussi une méditation à portée contemporaine sur une autre occasion historique, celle de l'union entre l'Algérie et la France. Et la leçon proposée par Lévi-Strauss est qu'il s'agit là d'une occasion qu'il vaut mieux perdre. Dans une note

25. *Ibid.*, p. 480.

26. *Ibid.*, p. 481.

27. *Ibid.*, p. 486.

ajoutée aux éditions ultérieures, Lévi-Strauss souligne qu'«il ne faut pas oublier que ce livre fut écrit en 1954-1955²⁸».

La relecture de Taxila par Octavio Paz

Si le second séjour d'Octavio Paz en Inde, comme ambassadeur entre 1962 et 1968, est marqué par un approfondissement des doctrines indiennes étudiées dès son premier séjour de 1951, la lecture de Lévi-Strauss et surtout de *Tristes tropiques* constitue l'une des influences intellectuelles majeures de cette période. Paz marque sa dette envers l'anthropologue par un livre de 1966, écrit à New Delhi, intitulé *Claude Lévi-Strauss*. Le titre du dernier chapitre de son livre sur l'anthropologue se termine par le nom de «Taxila». Cet exercice d'admiration, qui comprend même un jeu de réécriture des derniers paragraphes du livre de l'ethnologue, n'en comporte pas moins une différence considérable avec le texte modèle. Dans son commentaire, Paz, peu suspect de complaisance envers les monothéismes, omet néanmoins l'un des thèmes essentiels du chapitre «Taxila», la conception très défavorable du rôle de l'islam et la description sarcastique de l'architecture islamique en Inde. Le «tourment» et le «malaise» longuement exprimés par Lévi-Strauss dans ses dix-sept pages de critique acerbe contre l'islam, occupant les quatre cinquièmes de «Taxila» et le tiers de «Visite au Kyong», sont complètement passés sous silence par Octavio Paz qui, à l'opposé de l'ethnologue, nourrit une passion esthétique pour l'architecture islamique.

Dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss écrivait de l'islam, à propos de son voyage au Pakistan, que c'était «une grande religion qui se fonde moins sur l'évidence d'une révélation que sur l'impuissance à nouer des liens au-dehors». Il abordait aussi la question du rapport à l'autre, mais il passait sous silence le rapport à l'autre dans l'hindouisme pour opposer le rapport à l'autre dans l'islam et le bouddhisme et même le christianisme, c'est-à-dire les trois grandes religions missionnaires. Il opposait, d'un côté, le bouddhisme et sa «bienveillance universelle», le christianisme avec son «désir de dialogue», et, de l'autre, l'«intolérance musulmane», sa brutalité dans la pratique missionnaire, son incapacité à «supporter l'existence d'autrui comme autrui», sa «néantisation d'autrui». C'est cette même «impuissance à nouer des liens au dehors²⁹» qu'Octavio Paz, lui, va reprocher à l'hindouisme et ses castes dans son *Claude Lévi-Strauss*.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 484. Le passage en question va comme suit: «Grande religion qui se fonde moins sur l'évidence d'une révélation que sur l'impuissance à nouer des liens au-dehors. En face de la bienveillance universelle du bouddhisme, du désir chrétien du dialogue, l'intolérance musulmane adopte une forme inconsciente chez ceux qui s'en rendent coupables; car s'ils ne cherchent pas toujours, de façon brutale, à amener autrui à partager leur vérité, ils sont pourtant (et c'est plus grave)

Évoquant, dans le dernier chapitre du *Claude Lévi-Strauss*, «le plus beau chapitre de *Tristes tropiques*», Paz semble associer Taxila, les «restes d'une civilisation», avec une réflexion de Lévi-Strauss au sujet du bouddhisme. Lorsque Paz écrit que Taxila est une culture qui se serait «conçue elle-même comme un sens qui s'annule³⁰», il applique au destin de la ville ce que Lévi-Strauss caractérisait comme l'essence du bouddhisme, c'est-à-dire une visée d'auto-abolition: «un refus du sens et des êtres: discipline abolissant l'univers et qui s'abolit elle-même comme religion³¹». Dans sa réaffirmation de l'aspect multiple des cultures qui ont coexisté à Taxila, la réécriture pazienne du texte de Lévi-Strauss présente pourtant une variation. Là où l'anthropologue parlait des civilisations à partir de l'architecture, Paz nomme les dieux représentatifs de ces civilisations. Alors que Lévi-Strauss excluait l'islam des grandes traditions spirituelles de l'Ancien Monde présentes à Taxila, Paz, dans son énumération des dieux, met sur le même plan le dieu de l'islam et les autres dieux, changeant ainsi le symbole que Lévi-Strauss avait conféré à la ville, puisque le dieu de l'islam a justement mis fin à cette assemblée de dieux pour s'imposer dieu unique: «Taxila n'est pas seulement une assemblée de civilisations, mais de dieux: les anciens cultes de la fertilité, Zoroastre, Apollon et la Grande Déesse, Civa et le dieu sans visage de l'islam. Parmi toutes ces divinités, la figure du Bouddha³² [...]».

Son commentaire sur la thèse essentielle de l'ethnologue, celle de l'islam comme barrière, exprime une diplomatique distance. Mais la vision lévi-straussienne qui confère au bouddhisme des valeurs dites féminines — il «porte en lui la promesse du retour au sein maternel» —, à l'opposé de l'islam et son «orientation masculine³³», est reprise par l'écrivain qui l'adapte, effaçant les dénnotations sexuées par une allusion spenglerienne à l'attitude faustienne de l'Occident: «Lévi-Strauss remarque l'absence de monuments chrétiens à Taxila. Je ne sais pas s'il voit juste quand il pense que l'islam a empêché la rencontre entre le bouddhisme et le christianisme, mais il ne se trompe pas en disant que cette rencontre aurait dissipé le redoutable envoûtement qui a fait perdre la raison à l'Occident: sa course frénétique vers la puissance et l'autodestruction³⁴.»

incapables de supporter l'existence d'autrui comme autrui. Le seul moyen pour eux de se mettre à l'abri du doute et de l'humiliation consiste dans une «néantisation» d'autrui, considéré comme témoin d'une autre foi et d'une autre conduite.»

30. O. Paz, *Deux transparents, Marcel Duchamp et Claude Lévi-Strauss*, op. cit., p. 176.

31. C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 475.

32. O. Paz, op. cit., p. 177.

33. C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 488.

34. O. Paz, op. cit., p. 177. Octavio Paz mentionne seulement avoir visité les «vénérables ruines de Taxila», dans *Lueurs de l'Inde* (Paris, Gallimard, 1997, p. 27).

Le rêve interrompu de l'union entre islam et hindouisme

Paz, au début de la partie emblématiquement intitulée «Rama et Allah» de *Lueurs de l'Inde*, livre de 1995 aux accents testamentaires, déclare que la caractéristique la plus importante de l'Inde est la coexistence de deux religions: l'islam, le monothéisme le plus «extrême et le plus rigoureux», et l'hindouisme, le «polythéisme le plus riche». Cette relation n'est pas seulement d'opposition mais d'incompatibilité, qui dépasse le monde des croyances pour s'étendre à tous les domaines: l'histoire, le droit, les arts plastiques, l'architecture et la littérature. «L'islam et l'hindouisme ne sont pas seulement opposés; ils sont incompatibles³⁵.» Octavio Paz qui a toujours témoigné d'une distance critique, voire ironique, et d'un malaise certain à l'égard de l'hindouisme, condamne cette fois l'élément nouveau constitué par la montée du fondamentalisme hindouiste.

La situation de coexistence de ces deux religions et cultures opposées avait été déjà relevée, dans *Une planète et quatre ou cinq mondes*, comme une des originalités de l'Inde par rapport aux autres communautés indo-européennes. En effet, écrivait Paz, en Europe, le christianisme a réussi une synthèse entre le paganisme indo-européen et le monothéisme. En Iran, cette autre ancienne communauté indo-européenne, au contraire, le monothéisme islamique aurait triomphé sur le vieux fond iranien. Dans *Lueurs de l'Inde*, après avoir fait un panorama de cette opposition, il conclut par une question laissée ouverte: «S'agit-il de deux civilisations face à face sur un même territoire, ou de deux religions au sein d'une civilisation? Impossible de répondre³⁶.»

La préoccupation majeure de l'auteur dans sa présentation de l'histoire de l'islam en Inde porte sur l'échec d'un scénario idéal à ses yeux, celui de la possibilité d'une réconciliation, d'un syncrétisme entre les deux religions. Octavio Paz n'écrit pas un résumé de l'histoire de l'islam en Inde, il analyse, par-delà les oppositions, deux moments, la *bhakti* et la politique religieuse d'Akbar, où, selon lui, le destin de la civilisation indienne aurait pu basculer grâce à la création d'une religion syncrétique. Toutefois il n'attache pas la même valeur aux deux occasions. S'il déploie de manière personnelle sa thèse de l'union possible par la base, par l'union des religions populaires, il montre une réticence certaine au sujet du second moment, celui d'un syncrétisme par le sommet lors du règne d'Akbar.

Soufisme, bhakti, hindouisme. Selon Paz, la possibilité historique de l'union entre l'islam et l'hindouisme, de la création d'une religion commune à l'Inde aurait pu avoir lieu par une fusion entre le soufisme et la *bhakti*. À partir de cette hypothèse, le poète reconstruit l'histoire de l'islam en Inde, dans un scénario où l'essentiel repose non sur les oppositions et les

35. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, op. cit., p. 44.

36. *Ibid.*, p. 45.

horreurs mais sur les possibilités de conciliation. L'écrivain discerne à la fin de l'époque du sultanat de Delhi l'apparition d'un moment historique nouveau, celui d'une fusion entre le mysticisme hindou et le soufisme: «La fin du sultanat est l'heure de la fusion entre le mysticisme hindou et la mystique soufie. Chez les hindous, on voit poindre un mouvement de dévotion populaire pour un dieu personnel³⁷.»

Le soufisme aurait été l'un des points d'union entre le mysticisme hindou et le mysticisme islamique. L'installation de l'islam, sous la forme de la prédication soufie dans le paysage religieux indien, a entraîné des interactions entre les deux religions. Les soufis ont subi l'influence du panthéisme des mystiques et poètes hindous et ce courant panthéiste constitue, comme Paz, une véritable hérésie pour la pensée musulmane et explique la lutte entre le mysticisme soufi et l'orthodoxie musulmane³⁸. «Le mysticisme soufi révèle une veine panthéiste qui n'est pas sans rappeler l'hindouisme. Entre le treizième et le quinzième siècle, c'est-à-dire pendant le sultanat de Delhi, trois ordres soufis ont essaimé en Inde. Leurs membres ont exercé une influence déterminante sur les deux communautés religieuses de l'Inde, en même temps qu'ils reprenaient à leur compte le monisme panthéiste des mystiques et poètes hindous: tout est dieu; s'unir à tout, c'est s'unir à dieu³⁹.»

Du côté hindou, réciproquement, Paz rappelle que le soufisme eut une influence importante sur la *bhakti*, ce mouvement de dévotion populaire de l'hindouisme, dans lequel le poète voit la base d'un syncrétisme religieux entre l'islam et l'hindouisme, qui, s'il s'était concrétisé, aurait eu des conséquences essentielles sur l'histoire de la civilisation indienne. «Et pourtant, dans la ferveur *bhakti*, il y avait peut-être le germe de la réunion des deux communautés, l'espoir d'une Inde nouvelle⁴⁰.»

Paz considère que le mouvement populaire de la *bhakti*, tel qu'il existe à la fin du sultanat de Delhi, est un mouvement hindou sous influence islamique, plus précisément soufie: «Dans ces mouvements où le panthéisme se fond avec le culte d'un dieu personnel, on peut relever certaines traces du soufisme⁴¹.» Deux caractéristiques de la *bhakti*, une tendance monothéiste et la fusion avec la divinité par l'amour, la dévotion, relèvent, selon lui, d'une influence soufie.

Le poète observe dans la production poétique de l'époque une confirmation d'une influence réciproque et d'un rapprochement essentiel, une tentative de fusion entre les deux religions, symbolisée par l'œuvre de Kabir. Paz met en avant deux poètes, l'un hindou, mais ouvert à l'influence islamique, Tukaram (1608-1649), l'autre musulman, soufi, et ouvert à une

37. *Ibid.*, p. 49.

38. Paz compare la tension entre le soufisme et l'orthodoxie avec la tension dans l'Église catholique entre le pouvoir romain et les mouvements mystiques du christianisme occidental de saint François d'Assise à saint Jean de la Croix.

39. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, *op. cit.*, p. 48.

40. *Ibid.*, p. 51.

41. *Ibid.*, p. 48.

influence hindouiste, Kabir (1440-1518). La manière de nommer la divinité par Kabir, indistinctement «Allah et Rama», donne son titre au chapitre de *Lueurs de l'Inde*, consacré à l'histoire conflictuelle de l'histoire de l'islam en Inde et à la tentative de fusion entre les deux religions. Sa propre nostalgie devant l'occasion perdue, il la discerne également chez Tagore, traducteur de Kabir: «Tagore a traduit les poèmes de Kabir car il voyait à juste titre dans son œuvre la promesse (manquée) de ce que l'Inde aurait pu devenir.» Pour l'auteur, la *bhakti*, considérée comme un mouvement de réconciliation religieuse entre monothéisme et polythéisme, représentait la possibilité «d'une réunion des deux communautés⁴²».

Dans quelle mesure la vision paziennne correspond-elle à la vision des spécialistes? Les études d'Olivier Lacombe, dans *Les aspects philosophiques de la bhakti* et dans *L'homme et l'absolu dans la pensée indienne*, analysent l'histoire de la *bhakti*, avant et depuis la *Bhagavad Gita*. Si Olivier Lacombe décrit la *bhakti* comme une tendance non seulement au théisme, mais à un certain monothéisme, ce qui semblerait correspondre à la conception d'Octavio Paz, il ajoute que la *bhakti* hindoue, théiste, voire à tendance monothéiste, s'est développée en dehors de l'islam et même bien avant lui, et que la conception de l'aspect populaire de la *bhakti* ne relève que «d'une tradition diffuse⁴³», alors que la *bhakti* au contraire correspond à la vision traditionnelle brahmanique⁴⁴.

Akbar, «un moment de trêve, d'harmonie⁴⁵». Au rapprochement populaire entre les deux religions s'ajoute un mouvement élitiste et intellectuel mis en branle par Akbar. L'analyse de la politique religieuse d'Akbar constitue le deuxième volet de cette enquête paziennne sur un changement possible du cours de l'histoire indienne par une union entre les deux religions, moment qui se termine avec le règne d'Aurangzeb. Passant sous silence les autres aspects de sa politique comme la réussite de la politique expansionniste et la consolidation administrative de l'empire, les considérations paziennes portent exclusivement sur l'attitude d'Akbar face à la religion, sa politique de tolérance, puis de conciliation, et enfin son hypothétique désir de créer une nouvelle religion. Octavio Paz caractérise l'action d'Akbar par une tolérance religieuse à l'égard de l'islam chiite, de

42. *Ibid.*, p. 51.

43. O. Lacombe, *Indianité*, Paris, Belles Lettres, 1976, p. 60.

44. Selon Madeleine Biardeau, «parce que la *bhakti* est absente du Veda et du ritualisme des Brahmana comme des Upanisad anciennes, parce que l'émotion [...] rappelle [...] des phénomènes religieux populaires, on est habituellement porté à chercher [son] origine [...] dans des courants populaires. Or, si l'on considère la *bhakti* dans son ensemble [...] c'est l'impression inverse qui s'impose. On n'y voit pas de courant populaire qui force son entrée dans la société orthodoxe, bien au contraire [...], ce que l'on veut prendre comme un mépris des valeurs brahmaniques par la *bhakti* n'est en fait qu'un dépassement religieux de ces valeurs, analogue à celui des renonçants» («Études de mythologie hindoue», cité dans *ibid.*, p. 6).

45. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, *op. cit.*, p. 52.

l'hindouisme, et de la nouvelle religion, le catholicisme portugais. La politique de tolérance correspondant au traitement politique et tactique d'Akbar face à l'hindouisme se manifeste par l'entrée d'hindous dans l'administration, sa politique de conciliation, par la suppression de l'impôt pour les infidèles, le *jizya*.

Toutefois Paz ne suit pas la thèse de l'historien anglais canonique, Vincent A. Smith, dans son *History of India*⁴⁶, livre auquel il fait référence, en ce qui concerne la volonté d'Akbar de créer une nouvelle religion. Paz, en affirmant au contraire que l'empereur « ne voulut pas devenir l'artisan d'une nouvelle religion⁴⁷ », suit l'analyse d'Ikram, qui consacre un chapitre sur la religion à la cour d'Akbar à réfuter Smith et les historiens européens, selon lesquels Akbar aurait pris une distance véritable avec l'islam, voire l'aurait abandonné. Ikram, haut fonctionnaire du jeune État pakistanais d'alors, avait écrit en 196 une histoire de la civilisation islamique en Inde, *Muslim Civilization in India*⁴⁸, livre fondateur pour la nouvelle histoire officielle pakistanaise.

La vision paziennne d'Akbar comme réformateur religieux est donc en retrait par rapport à ce que d'autres écrivains, anglais ou missionnaires catholiques, comme saint François Xavier, ont pu avancer sur le désir d'Akbar de créer une nouvelle religion. Si l'auteur évoque les réunions religieuses de la nuit du jeudi, il minore la volonté impériale de créer une autre religion alors que Smith, dans son *Akbar*, décrit largement cette nouvelle religion, le *Din Ilahi*. Pour Paz, Akbar se présente comme l'arbitre de disputes religieuses et non pas comme le chef d'une nouvelle religion, ce qui correspond à la thèse musulmane d'Ikram, selon laquelle si Akbar n'a pas voulu inventer une nouvelle religion, il a voulu cependant être un leader spirituel, un *jaḡat guru*.

Dans l'étude paziennne des occasions historiques d'une fusion entre les deux religions, le moment et le rôle essentiels reviennent non pas à l'action de l'empereur mais à ce qui lui semble un mouvement populaire, le rapprochement entre soufisme et *bhakti* sous le sultanat de Delhi. En revanche, dans son analyse, l'échec du scénario relève bien de la politique impériale, celle des successeurs d'Akbar.

« La tragique histoire des relations entre hindous et musulmans⁴⁹ ». Sa conception de la restauration impériale musulmane suit le texte d'Ikram. Ainsi, à la suite du fonctionnaire pakistanais, il indique que le cheik Ahmad Sirhindi (1564-1624), représentant de l'orthodoxie musulmane, pourfendeur de la politique religieuse d'Akbar et menant la lutte contre le panthéisme soufi, devient l'ennemi déterminé de la politique religieuse

46. V. A. Smith, *History of India*, édition revue par H. G. Rawlinson, Oxford, Oxford University Press, 1951.

47. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, op. cit., p. 53.

48. S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York, Columbia University Press, 1964.

49. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, op. cit., p. 139.

d'Akbar. L'enseignement du réformateur orthodoxe exprime l'opinion de l'élite musulmane au pouvoir, frustrée par la politique de tolérance, menacée dans ses privilèges. L'obsession dichotomique qui caractérise en permanence la pensée pazienne et qui constitue l'une des raisons de sa fascination pour le structuralisme l'amène à forcer l'histoire en mettant en scène une opposition entre Akbar et Sirhindi, entre l'éclectisme tolérant et l'orthodoxie militante. Pour Ikram, l'influence du champion de l'orthodoxie se fait sentir plus tard, essentiellement sous Jahangir, le successeur d'Akbar. Ikram indique une influence directe d'Ahmad Sirhindi sur Jahangir et son retour à l'orthodoxie musulmane et souligne aussi que la politique d'Aurangzeb s'inspire des écrits d'Ahmad Sirhindi⁵⁰. Paz fait de la politique religieuse anti-hindoue d'Aurangzeb la fin du rêve d'une possible union et comme par une revanche de l'occasion historique perdue, le ferment de la décadence des Mogols. « Sous le règne d'Aurangzeb, le fossé entre les communautés hindoue et musulmane est devenu infranchissable⁵¹. »

La proclamation de la liberté religieuse par les Anglais eut des répercussions sur l'équilibre entre les deux communautés. Elle sembla favoriser les hindous, en les libérant de la sujétion musulmane. Paz récuse les accusations musulmanes, selon lesquelles les Anglais auraient favorisé les hindous et accentué ainsi la séparation entre les deux communautés. Selon lui, la responsabilité de l'inégalité de traitement revient à l'islam : « À l'exception d'Akbar, aucun souverain musulman, au long des siècles, ne s'était vraiment efforcé de convertir la coexistence des deux religions en une réelle convivialité. La loi du Prophète leur interdisait pareille démarche : l'idolâtre doit être converti ou exterminé⁵². »

Toutefois, dans *Lueurs de l'Inde*, écrit en pleine ascension d'un fondamentalisme hindou qu'il condamne, Paz assigne aussi une part de responsabilité de l'échec final à l'hindouisme, en raison d'un principe d'intolérance

50. Paz ne retient pas de la lecture d'Ikram l'analyse des origines de ce cheik traditionaliste, non pas issu des milieux orthodoxes mais d'une secte étrangère, introduite de l'Afghanistan en Inde, la secte Naqshbandi qui, à l'opposé de la tradition des ordres spirituels de l'islam, cherchait à exercer une influence sur les leaders temporels. Ikram indique aussi une relation entre ce revivalisme orthodoxe islamique provoqué par la secte d'Ahmad et le développement à venir sur d'autres mouvements orthodoxes, le *Mujaddidiya* et même le wahhabisme d'Arabie Saoudite actuelle. La pensée d'Ahmad fut un véritable laboratoire du fondamentalisme musulman. Il est probable que Paz se serait aujourd'hui intéressé encore davantage aux idées d'Ahmad et à cette secte, la confrérie religieuse Naqshbandi, puisque c'est la secte qui, à la frontière afghano-pakistanaise, a récemment formé les talibans.

51. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, op. cit., p. 57. La politique de réaction orthodoxe musulmane d'Aurangzeb remet en question un principe de base de la domination mogole, la reconnaissance pragmatique que les musulmans gouvernaient une majorité d'infidèles, et provoqua une opposition désormais irréductible entre hindous et musulmans.

52. *Ibid.*, p. 61.

au cœur de la doctrine hindoue, argument qu'il avait longuement développé dans son *Claude Lévi-Strauss*: «De surcroît, malgré tout ce que l'on a pu dire sur la non-violence, la tolérance n'est pas une vertu hindoue: que nous soyons chrétiens, musulmans ou athées, aux yeux de l'hindouiste, nous sommes intouchables, des êtres impurs⁵³.»

La division du pays, phénomène inévitable selon lui, relève de causes sans doute liées au contexte de 1947, mais remontant surtout à l'histoire de l'Inde depuis le treizième siècle et que seule la fusion des deux religions par les mouvements religieux populaires sous le sultanat de Delhi, un temps possible selon l'auteur, aurait pu empêcher.

Occasions perdues, fantasmes occidentaux et métaphysique indienne

Lévi-Strauss se livre à deux méditations sur des occasions perdues: avec la première, le rêve d'un temps d'avant le temps des monothéismes chrétiens et islamiques, un âge d'or civilisationnel, une union originelle et dumézilienne entre le monde antique méditerranéen hellénique et le monde irano-indien, avec la seconde, le fantasme d'une union entre bouddhisme et christianisme dans un Occident aux valeurs maternelles, et dans les deux cas, l'islam comme facteur de perte. Octavio Paz reprend la rêverie lévi-straussienne d'un Occident féminin grâce à une union entre bouddhisme et christianisme et lance l'hypothèse d'une autre union, entre deux autres religions, l'islam et l'hindouisme. Chez les deux auteurs, les occasions perdues sont liées à un schème d'union idéale. Au-delà des considérations sur la tradition orientaliste, sur la tradition du comparatisme civilisationnel à la Toynbee, sur les références à l'actualité — et puisque les codes littéraires permettent ces licences —, il est tentant de voir une analogie entre, d'une part, ces rêves occidentaux d'union perdue, placés sous le signe d'un âge d'or, de la maternité, de l'Un originaire ou à reconquérir, et, d'autre part, certains éléments constitutifs de l'imaginaire occidental sur l'Inde⁵⁴. Le psychiatre Régis Airault, dans *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, montre que l'Inde, la «Mother India⁵⁵», ce que Paz nomme la «matrice cosmique⁵⁶», possède une dimension régressive pour l'Occidental. L'Inde serait un pays qui appelle la revitalisation d'un fantasme originaire, celui de la régression vers un temps d'avant le temps, dont ces rêveries d'union perdue pourraient être les échos. Octavio Paz en

53. *Ibid.*

54. Voir, de H.-P. Lambert, «L'errance: Inde/Occident», *Recherches en esthétique*, n° 9, octobre 2003, p. 19-28, et *Octavio Paz et l'Orient*, thèse, université de Paris X Nanterre, 2005.

55. R. Airault, *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, Paris, Payot, 2000, p. 57.

56. O. Paz, *Lueurs de l'Inde*, *op. cit.*, p. 64.

témoigne qui écrivait à propos de sa première arrivée à Bombay: «La volonté de s'enfoncer toujours plus — et pour toujours — à l'intérieur de l'Inde. Un geste symbolique, à l'image de Cortès brûlant ses vaisseaux. Qui de nous n'a pas éprouvé cette tentation⁵⁷? »

Aussi argumentées historiquement qu'elles puissent être, les méditations lévi-straussiennes et paziennes sur des occasions perdues en Inde, avec leurs fantasmes d'union, semblent relever également de la tradition de l'imaginaire occidental face à l'Inde, qui s'imprègne d'un thème de la métaphysique indienne traditionnelle, celui de l'expérience de retour à la totalité originelle.

57. *Ibid.*, p. 14.