

[Publié dans *Rites hindous. Transferts et transformations*, dir. Gérard Colas et Gilles Tarabout, Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha, n°25), 2006, pp. 11-28]

/p.11/

Gérard Colas et Gilles Tarabout

Introduction

Rites et temporalité

Le rite¹ demeure l'un des grands sujets de réflexion et de débat dans les sciences sociales. Nombre d'études récentes en ont ainsi souligné la dimension performative : le rite est immédiatement efficace dans la construction de l'univers symbolique de la société qui le pratique, par le seul fait d'être mis en œuvre. Cette performativité du rite lui confère une fonction instituante (Bourdieu 1982), il agrège, sépare, et ordonne. En d'autres termes, il participe –avec d'autres activités– à la production et à la re-production de l'ordre social et symbolique. Dans cette fonction, il lui faut être légitime. Cette légitimité lui est fréquemment attribuée par ceux qui le mettent en œuvre en affirmant qu'il s'agirait d'une "pratique immémoriale". Tel rite est exécuté de telle et telle manière parce qu'il en aurait toujours été ainsi. Si, comme l'écrit Luc de Heusch, "les rites créent la structure même du temps au prix d'une négation de l'histoire" (de Heusch 1995 : 18), ils tendent ainsi à s'effacer eux-mêmes, les premiers, de toute historicité.

Ce n'est pas seulement pour les intéressés que le rite semble posséder une résistance au temps particulière. Pour nombre de ses analystes, aussi, il est souvent considéré comme un conservatoire de traits anciens, une sorte de mémoire sociale où seraient préservés des archaïsmes disparus d'autres activités sociales. Cette position, répandue, a néanmoins suscité des controverses, et dans le domaine indien il n'est que de citer celles qui ont entouré l'exécution en 1975 d'une cérémonie védique "d'offrande de *soma* avec empilement [de briques] de l'autel du feu" (*atirātra agnicayana*), accomplie par des brahmanes Nampūtiri du Kérala et filmée et enregistrée par une équipe sous la direction du sanskritiste Frits Staal (Gardner & Staal 1975-6 ; Staal *et al.* 1983). Cette cérémonie a fait l'objet d'un important débat concernant en particulier l'authenticité que pouvait détenir une cérémonie supposée avoir trois mille ans d'âge et "reconstituée" au XXe siècle². Les critiques, recourant à une certaine idéologie de la "pureté" ou de "l'authenticité" des rites, mettaient en particulier en cause le degré d'intervention de Staal /p.12/ et de ses collègues dans le processus qu'ils avaient observé -impliquant par là que la "préservation" du rite s'en trouvait affectée. Le compte rendu du film par R.A. Paul (1978) conteste l'idée selon laquelle le travail de F. Staal et de son équipe se serait organisé autour d'un événement rituel qui, de toute façon, aurait eu lieu sans eux. En réalité, dit-il, ce sont les organisateurs américains eux-mêmes qui ont financé le rite étudié : "La seule raison pour laquelle l'Agnicayana fut exécuté en 1975 est que les réalisateurs du film avaient réuni 90 000 dollars auprès de différentes sources, et ont eux-mêmes sponsorisé le rituel". Paul (1978 : 198) récuse alors les prétentions d'authenticité des

cinéastes. Huit ans plus tard, Schechner (Knipe & Schechner 1986 : 360) reprend ces arguments. Outre ce manque d'authenticité, Paul, s'appuyant sur une brochure qui accompagne le film, critique sévèrement le purisme des savants occidentaux qui gardent l'enceinte rituelle de l'approche des villageois locaux, lesquels risqueraient de polluer le rite. Il met ainsi lui-même en place une sorte de « contre-purisme » anthropologique. Ces réflexions indianistes occidentales prolongent ainsi à souhait les débats indiens sur les rites.

Staal a expliqué sa position à plusieurs reprises. Dans un article publié par exemple en 1982, il affirme que "la culture védique reste vivante parmi les brahmanes Nampūtiri du Kérala" (Staal 1982 : 74), notamment par le fait qu'à côté d'autres pratiques et croyances liées à l'hindouisme plus récent, ces brahmanes ont su préserver la transmission du savoir védique (Staal en a analysé en détail les procédures dans diverses publications). Selon lui, deux rituels solennels de la période védique ont en particulier été préservés de façon continue, dont celui qui était en cause. Staal ne nie pas les transformations sociales et religieuses dont participent les Nampūtiri, ni, plus spécifiquement, les changements dans "l'esprit et les fonctions sociales" des rites védiques exécutés. Il affirme seulement le caractère de "survivance" de ceux-ci sur le plan, pourrait-on dire, technique : "du point de vue des rites, de la récitation et des chants, ils sont pratiquement identiques dans la forme [avec les célébrations de l'époque védique]" (*ibid.*, 87).

De ce débat, il semble possible de retenir la possibilité qu'existent d'effectives pérennités formelles, alors même que le cadre et la fonction d'un rite sont nécessairement amenés à changer. Le cas présenté par les Nampūtiri paraît cependant hors du commun, et Staal lui-même s'est attaché à mettre en évidence le caractère exceptionnel de leurs techniques de mémorisation et de transmission des textes védiques. Dans d'autres cas, plus fréquents, l'affirmation de continuités dans le temps risque de masquer des modifications, des évolutions, des innovations (y compris formelles), qui peuvent être comparativement récentes. L'exemple de "l'invention de traditions" mise en évidence dans le célèbre ouvrage d'E. Hobsbawm et T. Ranger (1983) doit inciter, dans le domaine du rite également (et peut-être plus particulièrement), à ne pas prendre pour argent comptant les revendications d'intemporalité ou, simplement, d'antiquité³.

/p.13/

Le propos des contributions qui suivent est de restituer aux rites leurs dimensions sociale et historique. Non pas s'interroger sur la nature du rituel, en général (il ne propose donc pas une théorie de celui-ci), mais se demander comment un rite est approprié par ceux qui l'exécutent, comment il prend ou garde forme dans le temps, comment il est soumis, comme tout fait social, à des changements. Non pas prendre le rite dans sa supposée stabilité mais, sous réserve d'inventaire (et l'argumentation de Staal, dans le cas qu'il étudie, paraît recevable), en analyser l'impermanence. Et plutôt que de considérer les rites dans leur fonction structurante de l'univers symbolique d'une société, inverser la perspective, et porter la réflexion sur la formation même des rituels, aborder ceux-ci comme des productions sociales à un moment et dans un contexte donné - productions sociales qui peuvent aussi bien répondre à un souci de "préserver le passé".

Dire que les rites sont des productions sociales semble être un truisme. Pourtant, il est frappant de constater à quel point, en général, l'élaboration et la circulation concrètes des rites ont été comparativement peu abordées (en dehors de domaines particuliers comme les rituels

royaux, ou les phénomènes contemporains d'acculturation). Dans le domaine indien, certes, des auteurs comme Gonda (1965) et Heesterman (1993) ont porté leur attention sur les changements rituels et religieux de l'époque védique et post-védique ; d'autres auteurs ont souligné la dimension historique et politique d'élaborations rituelles plus récentes (par exemple Stein 1973, 1977; Inden 1990; Dirks 1993; Assayag, ed. 1999), y compris durant la période contemporaine (Fuller 2003). Mais si ces travaux, et d'autres du même ordre, manifestent clairement leur volonté d'inscrire les rituels dans une réflexion sociologique et historique, il reste que bien souvent le détail précis de la formation des rites, dans ce qu'ils peuvent avoir de plus ordinaire, n'a été que peu abordé en lui-même⁴.

Les transformations des rites hindous : approches ethnologiques, approches textuelles

Telles sont les réflexions qui ont présidé aux travaux de l'équipe de recherche à l'origine de ce volume. De 1997 à 2001, cette équipe du Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS) fit intervenir une quarantaine de chercheurs français et étrangers, ethnologues ou spécialistes des textes anciens. Il s'agissait de documenter, examiner et discuter des rites « hindous » comme de constructions historiques et sociales, en insistant tout particulièrement sur leur circulation et les aménagements dont ils furent l'objet dans l'espace, la société et le temps. L'emploi du terme "hindou", ici, doit être précisé. Son histoire critique a été faite par différents auteurs⁵, et il suffira de rappeler que, d'une part, il n'existe pas dans les langues indiennes de terme équivalent à "religion", au sens où on l'entend en Occident, et que, d'autre part, le terme "hindouisme" est /p.14/ d'usage récent et s'applique à des pratiques et à des conceptions religieuses extrêmement diversifiées. Au XVIII^e siècle, et encore jusqu'au milieu du XIX^e siècle, le mot possédait un sens plus restreint, et était synonyme de brahmanisme pour les Européens et les hautes castes lettrées. Les castes de très bas statut étaient perçues comme situées hors de l'hindouisme. Ce n'est qu'avec le développement parmi les élites urbaines d'une conscience unificatrice, de nature avant tout politique (celle d'appartenir à une majorité hindoue), que les castes "intouchables" seront intégrées à "la religion hindoue", au fur et à mesure de l'essor du mouvement nationaliste. Les contributions réunies ici, dans la mesure où elles traitent de rituels pratiqués dans des milieux sociaux très différents, s'inscrivent dans une telle définition large de l'hindouisme. En outre, deux d'entre elles concernent le jaïnisme et le bouddhisme, qui, s'ils sont distingués comme étant des religions différentes par les recensements indiens de la population, sont dans une relation étroite et complexe avec "l'hindouisme" de cette classification officielle.

Ce volume reflète les nombreux échanges qui se sont déroulés au sein de l'équipe de recherche, tout en ne comportant qu'une partie de ceux-ci. Le propos en était de préciser les dynamiques de transferts et de transformations qui traversent les rites hindous (au sens qui vient d'être indiqué), et les modifications qu'ont exigées les éventuelles interprétations successives avancées par ceux qui les pratiquent. Il ne s'agissait donc pas d'ajouter simplement de nouvelles descriptions de rites, ni -répétons-le- de contribuer à la critique des théories existantes. Il s'agissait d'étudier les rites comme objets d'imitations, d'emprunts, de modifications, de remaniements -ou de stratégies langagières, un terme prestigieux pouvant être appliqué à des rites qui, en fait, diffèrent profondément du « modèle » revendiqué. Ces

dynamiques ont été analysées en fonction de la valorisation ou de la dévalorisation des rituels ou de certains de leurs éléments, en accord avec les buts d'acteurs sociaux particuliers, à des époques déterminées, et la question s'est posée de voir en quoi de telles transformations pouvaient être liés à divers facteurs (quête de prestige, mode, affirmation d'un pouvoir politique ou économique)⁶, s'ils étaient par exemple mis en œuvre dans des situations de changements sociaux ou résultaient simplement d'une volonté de pragmatisme.

L'analyse, qui porte principalement sur des rites publics et non privés, a associé, d'une part, un examen des raisons et des conditions des transformations repérées et, d'autre part, la mise en évidence d'une interaction de ces dernières avec d'autres pratiques, par exemple textuelles. Il nous a paru important de partir de la pratique même du rite, en tentant d'établir aussi directement que possible, à partir de cela, l'articulation entre le rite, son histoire en train de se composer, et son interprétation. Cela seul permettait de déceler le lien intime entre ces différentes dimensions, tel qu'il est établi par les principaux acteurs du rite même, patrons et officiants.

/p.15/

La poursuite de ces objectifs n'a pas été sans soulever des difficultés méthodologiques. D'une part, le repérage de modifications dans les rituels contemporains n'est pas toujours aisé. Soit des documents (descriptions écrites, ou récits de personnes âgées) permettent d'esquisser ce que fut la situation passée, et de reconstituer des évolutions. Soit, l'absence de descriptions anciennes suffisamment fines des pratiques effectives (et non seulement de leurs normes) fait que c'est à l'auteur lui-même de témoigner personnellement de telles transformations. Dans les deux cas, les contraintes de l'information disponible limitent nécessairement le nombre et le type de rituels auxquels peut s'appliquer le type d'analyse recherché. D'autre part, s'agissant de l'évolution des conceptions du rite telles qu'elles se rencontrent dans les textes anciens, la question de la périodisation de tels textes se pose immédiatement -et l'on sait qu'en Inde, notamment, elle pose souvent des difficultés particulières. C'est ce qui explique que les contributions de ce volume rédigées par des sanskritistes sont, par nécessité, techniques, car c'est dans le détail et la finesse même de l'analyse textuelle que peuvent être discernés les phénomènes à mettre en évidence. La lecture de ces contributions montrera alors quelle possibilité de mise en perspective historique recèlent les textes anciens en Inde, et témoignera de la nécessité d'avoir recours à eux pour toute entreprise de déconstruction des divers essentialismes qui peuvent avoir cours, en particulier dans le domaine religieux.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première, "Genèses et transformations", vise à mettre en évidence des cas exemplaires de modifications de rites, en les mettant en rapport avec le contexte social et/ou religieux de l'époque concernée. La deuxième partie, "Modèles du rite, rites modèles", propose diverses interrogations sur la notion de "modèle": modélisation des rites eux-mêmes, ou recours à des rites hindous en tant que modèles d'autres pratiques. La troisième partie, "Débattre des rites, débattre du passé", présente différentes analyses du rapport que les participants à des rites, ou les commentateurs d'autrefois, entretiennent à propos du passé: les transformations du rite sont alors au cœur d'une réflexivité sur la notion de modification, qui témoigne d'une tension entre idéalisation du passé et constat inéluctable de changement.

Genèses et transformations

Les quatre chapitres de la première partie proposent une analyse contextuelle des transformations rituelles, à des époques et dans des domaines très contrastés. Dans le premier chapitre, "The Lord of Mapusa, Genesis of an Urban God in Goa", Alexander Henn met en lumière le cas exemplaire de la fondation et du développement d'un temple contemporain important de la ville de Mapusa, à Goa. En 1935, à partir d'un autel élémentaire placé dans un champ sous un arbre, consacré à une puissance gardienne mineure à laquelle du tabac, de l'alcool et des /p.16/ victimes animales sont offertes, s'élabore progressivement un sanctuaire de plus en plus important, réunissant des foules de citoyens les jours de fêtes, et où seules des offrandes végétariennes sont offertes à celui qui est devenu un Dieu aux caractéristiques complexes -à la fois divinité territoriale et figure itinérante de l'ascèse- entouré de figures vishnouites. Ce processus, dont l'auteur trace les différentes étapes à partir de traces écrites et de témoignages oraux, apparaît comme lié au processus de décolonisation de Goa, au développement des castes de statut intermédiaire de commerçants et d'artisans (qui patronnent le nouveau sanctuaire), et à l'intensification de l'urbanisation qui a fait d'un gardien des champs un dieu des classes moyennes urbaines. Comme Henn le souligne, "l'origine et le développement du culte religieux reflète, de la manière la plus directe qui soit, les changements de condition sociale des hindous durant la fin de la période coloniale et après".

L'article de Gérard Toffin, "Construction et transformations d'un rituel urbain népalais : l'Indra jātrā de Katmandou", est également une étude associant ethnologie et histoire, qui concerne cette fois un rituel urbain népalais d'origine ancienne ayant connu de nombreuses modifications successives. Cette étude met en évidence les transformations qui peuvent être documentées depuis le XVe siècle, date de la première mention de la fête, en les rapportant à divers contextes historiques successifs, et notamment aux aléas de l'histoire politique du pays. L'auteur montre que la fête a acquis une double nature, une ambiguïté fondamentale. D'une part, elle est fête des Néwar, groupe de langue tibéto-birmane vivant surtout dans la vallée de Kathmandou, et maintient vivante la structure ancienne de cette ville, leur ancienne capitale, au plan du déroulement et de la sociologie des rites. D'autre part, elle possède des aspects nationaux, liés à la dynastie royale des Shah qui a conquis le pouvoir sur les Néwar à la fin du XVIIIe siècle. Le jeu sur ces deux registres, qui correspondent à deux visions - celle des vaincus et celle des vainqueurs - s'effectue sans tension particulière à l'heure actuelle. Et si les évolutions contemporaines tendent à une certaine folklorisation de la fête, l'Etat népalais continue à maintenir tous les symboles de la royauté. Le fait que réalité du pouvoir royal et importance de la fête n'aient pas été toujours liés à certaines époques amène l'auteur à mettre en garde contre "les théories qui établissent des liens trop mécaniques entre pouvoir et religion", même s'il existe bien, comme dans l'étude précédente, une corrélation d'ensemble qui peut s'établir entre évolution rituelle et changements sociaux et politiques.

Les deux contributions suivantes sont dues à des sanskritistes qui se fondent sur une analyse textuelle minutieuse afin de mettre en évidence des évolutions importantes du rituel à période ancienne. L'étude de Shingo Einoo, "Is the *dīkṣā* to be Performed by the Priest? An Analysis of Vedic Texts", concerne la pratique d'une consécration purificatrice, la *dīkṣā*, dans un milieu restreint, celui des /p.17/ exécutants et bénéficiaires de certains rites domestiques et solennels que prescrivent des manuels védiques et post-védiques (en particulier des rites

kāmya, rites désidératifs au sens large). Malgré les problèmes de chronologie relative et absolue que posent ces textes, l'on peut constater que la consécration purificatrice initialement imposée au sacrifiant s'applique en outre de plus en plus fréquemment, semble-t-il, au prêtre. L'auteur suggère alors de mettre cette observation en relation avec la généralisation de l'exigence de purification avant tout acte rituel, notamment dans les textes épiques plus tardifs. Extrapolant à partir de cette contribution, l'on voit que cet élément purificateur qu'est la *dīkṣā* fut, plus tard, appliqué aux prêtres de rites de temple, de façon à prévenir l'effet néfaste de toute pollution touchant ces derniers au cours du rite, pollution qui, sans cette *dīkṣā*, eût nécessité des expiations coûteuses, voire une nouvelle exécution du rite depuis son début (Colas 1999).

C'est aussi la notion de *dīkṣā* qu'analyse Dominic Goodall dans le chapitre suivant, "Initiation et délivrance selon le Śaivasiddhānta". Mais le mot, ici, a une toute autre résonance que dans le chapitre précédent - illustrant la diversité des réalités rituelles qu'une même appellation peut recouvrir. En effet, dans la tradition tantrique śivaïte qu'étudie l'auteur, le Śaivasiddhānta, le terme a désigné entre le VIIe siècle (peut-être avant) et le XIIe siècle une pratique visant à assurer non pas seulement un état de pureté permettant l'accomplissement des rites, mais l'accès de l'initié à la délivrance même. Selon Goodall, ce rite, qui était essentiel dans la perspective dualiste initiale de cette école tantrique originaire du Cachemire, perdit progressivement de son importance au cours de son développement en Inde du Sud. A partir du 12^e siècle notamment, l'influence des conceptions dévotionnelles de l'époque dans cette région, l'impact croissant du monisme védantique en philosophie, le développement des cultes publics dans les temples de Śiva, conduisirent dans le Sud l'école du Śaivasiddhānta à devenir moniste. Cette réorientation métaphysique a entraîné l'abandon progressif du rite dans la perspective de la délivrance individuelle, ce dont deux sources textuelles portent les traces. La contribution met donc l'accent sur des processus intellectuels. Tandis que les trois premiers chapitres insistaient plutôt sur le rapport entre société et rites, l'auteur met ici en évidence un exemple d'influence directe et décisive de spéculations métaphysiques sur l'édifice rituel d'une école - tout en situant une telle influence dans le cadre plus général des transformations socio-religieuses ayant cours en Inde du Sud à cette époque. En termes de méthode, ce chapitre montre ainsi tout l'intérêt de la critique textuelle pour la reconstruction de l'histoire intellectuelle de l'Inde.

/p.18/

Modèles du rite, rites modèles

La deuxième partie du volume fait porter la discussion sur la notion de "modèle". D'une part, la question se pose de savoir comment la forme des rites est explicitement pensée, "modélisée", à travers leurs variations données - comment la possibilité même de telles variations est envisagée. D'autre part, dans le cas de transferts de rites, les rituels éventuellement empruntés ou imités sont à leur tour pris comme étant des "modèles", qu'il s'agit à la fois de suivre et d'adapter.

De tels rites, qui font fonction de modèles perpétués ou contestés, ne doivent pas être considérés d'un point de vue essentialiste pour autant. Au contraire, pourrait-on dire, car un

rite que l'on affirme « conservé » depuis des temps anciens ou reproduit avec soin, lorsqu'il a été emprunté, voit presque inévitablement son rôle, sa raison et son « sens » modifiés en profondeur. A cet égard, il convient de souligner que l'influence du brahmanisme dans la constitution de modèles rituels hindous savants, présentés comme hors du temps, s'est parfois prolongée dans l'étude moderne de ces rites : il n'est qu'à considérer, par exemple, l'usage courant d'une notion comme « sacrifice védique » dans les travaux indianistes, usage qui reflète la prégnance de *yajña* dans le vocabulaire religieux indien appliqué à des réalités en fait diverses (cf. Colas, ce volume).

Cette influence brahmanique s'est durablement établie au moyen de l'élaboration massive d'un vocabulaire technique et de corpus de prescriptions rituelles en sanskrit. Les traditions ritualistes indiennes savantes se sont en effet souvent ingénérées à unifier les rites, à les hiérarchiser, à démontrer qu'ils se complètent les uns les autres, comme, par exemple, les rites domestiques par rapport aux rites publics (Smith 1986). La *mīmāṃsā*, une école d'exégèse des rites védiques qui a développé un large pan philosophique, s'est notamment intéressée à la question de leurs transformations. Ses analyses sont à visée normative, et la dimension historique et évolutive des rites en est absente : il s'agit, il faut y insister, de penser des modèles. Dans cette perspective, elle a élaboré les notions de substitution, de transfert d'éléments d'un rite à un autre (il ne s'agit pas de transfert géographique), de modification des mantras, et de "perfectionnement" des matériaux employés, tout en fixant des limites strictes à ces possibilités de changement. La *mīmāṃsā* tente aussi de formaliser les pratiques de réglementation des rites (Garge 1952, pp. 280-288). Ces techniques ritualistes, dont l'analyse serait essentielle pour mieux connaître et comprendre comment la pensée savante a traité des changements rituels, restent encore insuffisamment connues et étudiées.

Le chapitre dû à Michel Angot, "Sur quelques convergences de méthode dans les domaines rituels et linguistiques : la question de la substitution dans le Veda", concerne précisément la notion fondamentale de la substitution. L'auteur l'étudie d'abord dans le cadre des rites et des textes védiques. Il montre qu'elle y est une pratique systématique et réfléchie, appliquée soit pour des raisons contingentes /p.19/ qui font qu'une procédure ou un ingrédient (par exemple indisponible ou trop coûteux) sont remplacés par d'autres, soit pour des raisons structurelles fondamentales : le modèle même des rites effectués est un modèle archétypal, de l'ordre de la parole, et ne peut être accompli, dans la réalité des rites effectués, qu'au prix d'adaptations et de substitutions. Dans un tel cas, "l'original n'est jamais présent et la réalité mondaine qui s'offre aux regards et à l'action n'est rien d'autre que l'ensemble des substituts". Cette position, radicale, que l'auteur repère chez les ritualistes védiques, trouve un parallèle dans la théorie grammaticale ancienne, en particulier dans le *vyākaraṇa* paninéen (Ve ou IVe siècle avant notre ère). La substitution y apparaît comme la seule opération grammaticale structurée. La théorisation brahmanique de la substitution rituelle s'inscrit donc dans un ensemble plus large de techniques intellectuelles, dont elle a pu favoriser l'émergence, qui visent à régler deux pratiques essentielles pour la communauté des brahmanes, celle de la langue comme instrument de connaissance et d'action (au sens où la parole est une action) et celle du rite comme moyen d'emprise sur le monde. Ces deux pratiques sont pensées selon un même mode opératoire, qui permet de préserver la référence à une vérité unique, mais non empirique, qui est source et modèle de réalités plurielles. En plaçant ainsi le vrai à l'abri du

réel, les herméneutes brahmanes confortaient dans le même temps leur position sociale de "gardiens et connaisseurs de la source".

La contribution suivante, par Marie Lecomte-Tilouine, "Transformations des rites et modélisation du panthéon au Népal central", aborde la question de la "modélisation" rituelle à partir de rites effectués à l'heure actuelle en pays Magar, au Népal. Dans ce chapitre, l'usage de la notion de modèle est double. Dans une première approche, l'activité rituelle elle-même, y compris à son niveau domestique le plus élémentaire, est présentée comme "un jeu complexe de modélisation des divers ordres du monde" –spatial, temporel, social, divin. Si le détail des actes du culte est comparativement peu codifié (et ses éventuels changements par conséquent peu enregistrés dans la mémoire des intéressés), le lieu et l'apparence du sanctuaire, les divinités concernées, leurs officiants et le groupe social qui se réunit représentent en revanche de véritables enjeux, la raison d'être du rituel. Les changements qui les concernent sont dans ce cas durablement mémorisés. Il est alors possible de suivre les transformations historiques d'un rituel villageois en les mettant en relation avec les changements sociopolitiques de la région et avec la multiplicité des revendications qui sont inhérentes à ces derniers. En prétendant à une remise en ordre globale du monde qu'il "modélise", le rite montre alors sa capacité d'adaptation à de nouvelles structures de la société, tout en conservant la trace d'ordres antérieurs. Par ailleurs, l'auteur met en évidence un deuxième ordre de modélisation, interne à certains rites de la région étudiée. Le culte domestique apparaît en effet comme une forme élémentaire et condensée /p.20/ de l'un des rituels villageois, lui-même réplique locale d'un modèle rituel royal. La reproduction de ce dernier à différents niveaux de la société, et notamment dans certaines localités périphériques à l'heure actuelle, serait alors à comprendre comme une façon de légitimer, par référence à la royauté, des transformations rituelles opérées dans un passé récent.

C'est dans ce deuxième sens, lorsqu'un système rituel assure le rôle de modèle pour un autre, que la notion de modélisation est également abordée dans l'étude rédigée par Bénédicte Brac de la Perrière, "Les rituels de consécration des statues de Bouddha et de *naq* en Birmanie: adaptation de formes rituelles indiennes?". L'auteur rappelle que le bouddhisme est né en Inde en développant une doctrine antiritualiste, mais que cette doctrine s'articule toujours, dans toutes les sociétés où elle est professée, à un ensemble complexe de pratiques rituelles. Tandis que les analyses anciennes ont souvent interprété la relation de la doctrine à ces pratiques en termes de « religion » confrontée à un « substrat », et donc de conversion superficielle, les recherches plus récentes ont montré que dès l'origine, en Inde même, cette complémentarité prévalait. Il devient alors plus complexe de rendre compte de la diffusion du bouddhisme dans le reste de l'Asie, car où situer, alors, la marque indienne éventuelle des rites observés ? Brac de la Perrière, pour la Birmanie, fait à cet égard un constat d'apparence paradoxale. Tandis que la consécration des statues de Bouddha est une « apposition de la formule » qui ne comporte pas d'« animation » (à la différence d'autres pays de l'Asie du Sud-Est), et ne rappelle donc guère les rites de consécration hindous, la consécration des statues de *naq* (« esprits ») comporte une « animation » par le moyen de rituels dont l'équivalent se rencontre en Inde. Le rituel bouddhique apparaît ainsi plus éloigné de sa source cinghalaise (origine de la tradition theravâda rencontrée en Birmanie) que ne le semblent être les cultes aux *naq*, où la consécration des statues pourrait être empruntée à l'Inde (alors que ces cultes sont souvent présentés comme relevant d'un substrat pré-

bouddhique). En fait, la notion de « modèle » de ritualité hindoue ne peut s'appliquer de façon aussi directe. Il faut comprendre la distinction entre les deux types de consécration comme résultant, à partir d'un tel « modèle » hypothétique, d'une différenciation rituelle interne au processus même de bouddhisiation dans le contexte particulier de la Birmanie, au cours duquel les rituels de consécration de statues des *naq* prennent certains des traits dont celles des statues de Bouddha se défont.

Dans sa contribution, « *Sakti karagam* en Indonésie et en Malaisie : l'évolution de deux fêtes à la Déesse dans la diaspora tamoule », Silvia Vignato analyse les nouvelles formes prises par un culte à la Déesse dans la communauté tamoule de Medan (Sumatra). Trois périodes sont distinguées. La première, du milieu du XIXe siècle au milieu du XXe, voit la constitution d'un culte original parmi les tamouls de cette région, à l'origine essentiellement des travailleurs de plantation. Ce culte était pratiqué initialement par des migrants ruraux qui ont procédé, selon l'auteur, "à une superposition et à une recombinaison des déesses et des traditions des différents villages" d'où ils provenaient, ce qui aurait abouti à "des hybrides culturels sans correspondant précis en Inde". Pour reprendre l'expression de S. Vignato, la Déesse s'est "localisée". La deuxième période correspond surtout au régime du président Soeharto (1968-1998) : les réformistes tamouls locaux, des notables de la ville de Medan, s'appuient alors sur la politique religieuse de l'Etat indonésien pour bannir des rues les démonstrations qu'ils jugent choquantes ou donnant une mauvaise image de leur communauté. Les cultes publics sont radicalement édulcorés, tandis que perdurent tant bien que mal, en cachette, une partie des rituels proscrits - il s'agit cependant d'une période qui marque une rupture dans la transmission des traditions musicales et orales. Au cours de la troisième période, après la chute de Soeharto, les interdits sont *de facto* levés. Dans ce nouveau climat, les tamouls de Medan cherchent à "retrouver" leurs traditions, non sans vouloir les "améliorer" ; mais ils ne savent plus nécessairement comment faire. Ils se tournent alors aussi bien vers l'Inde du Sud que du côté de la Malaisie, où la communauté tamoule, plus importante, mieux organisée, et qui n'avait pas été soumise aux mêmes interdits, a développé ces dernières années une version "plus belle" des cultes à la Déesse –c'est-à-dire plus spectaculaire, avec professionnalisation correspondante des officiants. Cette recherche d'un modèle rituel extérieur, qui passe à la fois par les images diffusées par les médias et par des déplacements effectifs d'officiants ou de visiteurs d'un pays à l'autre, ne va pas sans une réappropriation locale sélective. L'auteur montre que ces ajustements continus permettent aux tamouls de Medan de continuer, tout en exprimant leur dévotion, à célébrer leur origine indienne, et à maintenir une certaine fidélité à leur tradition locale telle, du moins, qu'ils voudraient l'affirmer par rapport à la société indonésienne et par rapport aux évolutions en cours dans l'ensemble de la diaspora indienne.

Les références à des modèles rituels à préserver, à rejeter, ou à adapter sont ainsi explicites parmi les tamouls de Medan. Il existe parmi eux des débats, des points de vue divergents, des oppositions. Que l'Inde dont il est question soit largement imaginée ne change rien au fait que les transformations successives des rites concernés impliquent une dimension réflexive marquée. Les changements effectués sont le plus souvent des changements décidés, et ils le sont au nom de diverses conceptions de la tradition, des "origines", du passé. C'est sur ce rapport au passé, en tant qu'objet de réflexion qui détermine la perception même des

changements rituels et leur possible légitimité, que portent les chapitres constituant la dernière partie du présent ouvrage.

/p.22/

Débattre des rites, débattre du passé

Caroline et Filippo Osella, dans "'Traditionalism' Versus 'Innovation': the Politics of Ritual Change in South India", mettent ainsi en valeur à quel point la critique de la catégorie même de "tradition", dans le cas des rites, n'est pas le privilège des lecteurs du livre d'Hobsbawm et Ranger, mais fait partie intégrante des réflexions qui peuvent être avancées sur place par ceux-là même qui pratiquent ces rites.

L'étude des Osella porte sur un rituel du Kérala qui associe d'importantes célébrations chantées et dansées à un sacrifice symbolique de jeunes enfants offert à la Déesse. Dans l'un des temples, particulièrement renommé pour ce rituel, les cérémonies se sont récemment amplifiées, en relation avec l'enrichissement des travailleurs émigrés dans le Golfe Persique qui, de retour au village, réinvestissent en capital symbolique et social leur nouvelle richesse. Ce sont souvent des gens de bas statut, qui n'étaient pas autrefois reconnus comme étant habilités à offrir ce sacrifice. Considérés par l'ancienne élite rurale comme des parvenus, ils offrent des rituels extrêmement coûteux, comportant souvent des innovations délibérées, en particulier pour ce qui est des chants et des danses. Le débat sur de telles innovations, qui oppose ceux qui se voient comme les gardiens "de la tradition" (c'est-à-dire ceux qui détenaient par le passé certains privilèges) et ceux qui revendiquent une certaine créativité "pour mieux plaire à la Déesse" (c'est-à-dire les nouveaux venus), est donc ancré dans des tensions sociales liées à des stratégies d'affirmation de statut et de prestige de la part de "nouveaux riches", dans le cadre d'une redistribution plus générale des sources de richesse, de pouvoir et d'autorité dans la société contemporaine.

Les débats sur la notion de tradition qui sont analysés par Daniela Berti, dans le chapitre " 'Now it is All Politics'. Quelques discours sur les transformations de la fête du Daśahrā à Kullu (Inde du Nord)", sont d'un ordre un peu différent. D'une part, la fête du Daśahrā, à Kullu (Himachal Pradesh), est différente du Daśahrā célébré ailleurs en Inde. Cet écart par rapport à un Daśahrā-modèle, imaginé comme uniforme et réifié, est non seulement assumé à l'heure actuelle, mais revendiqué au nom d'une histoire régionale spécifique. Une telle perception locale de la variation est par ailleurs distincte des discours qui, d'autre part, portent sur les transformations que connaît localement la fête. Celles-ci concernent aussi bien la définition institutionnelle du Daśahrā (fête célébrant le pouvoir royal, elle est devenue officiellement "National Festival" à ambitions culturelles) que la répartition des honneurs au cours de différentes processions. Ces changements, qui se sont mis en place dans le cadre des règles du jeu d'une démocratie électorale, où l'ancien raja de Kullu est un politicien important, donnent lieu régulièrement à des accusations d'instrumentalisation du religieux à des fins politiques. D. Berti remarque que, tandis que les rajats d'autrefois interféraient constamment dans la **/p.23/** vie rituelle de leur royaume sans être contestés sur ce point (du moins dans les récits actuels), la recherche des suffrages à laquelle doivent se livrer les politiciens est maintenant l'occasion, dans les discours comme dans la presse écrite, de dénoncer régulièrement des manipulations intéressées de la sphère religieuse par l'une ou l'autre des

factions en présence (chacune revendiquant d'avoir pour elle la tradition). En somme, pour l'auteur, "le discours sur le changement dans la fête est omniprésent dans la société locale, mais il diffère selon les protagonistes en fonction de la perception que chacun d'eux a, ou veut donner, de ce qui ne change pas – compte tenu des enjeux bien distincts que chacun peut avoir en ces domaines".

Dans le chapitre suivant, "Jalons pour une histoire des conceptions indiennes de *yajña*", Gérard Colas entreprend de montrer la diversité de ces conceptions du *yajña* (couramment traduit par "sacrifice védique"), à l'inverse des tendances qui, dans certains textes sanskrits anciens comme dans certains travaux de la recherche moderne, ont pris cette notion comme un invariant d'une culture religieuse indienne présentée alors comme homogène. Après avoir rappelé qu'en réalité "une partie des auteurs indiens, dès très haute époque, considéraient les rites védiques comme des pratiques sujettes à évolution, à remodelage, voire à disparition", l'auteur analyse la multiplicité des visions qui s'expriment sur la question à différentes périodes. La polarité qui s'établit au cours des premiers siècles de notre ère entre *yajña* et *pūjā* apparaît notamment animée de mouvements complexes et contradictoires. Tantôt la notion de *yajña* semble diluée et, devenue essentiellement métaphorique, finit par recouvrir des formes d'hommage dévotionnel très diverses. Tantôt sa spécificité par rapport à la *pūjā* est affirmée, mais dans des contextes théistes et philosophiques bien différents de la période védique. La standardisation progressive de la *pūjā*, après le VI^e siècle, s'accompagne dans certains milieux d'une grande porosité avec le *yajña*, tandis que dans d'autres ce dernier est préservé comme fossilisé, avec la volonté d'affirmer une imperméabilité entre les deux catégories de rites. Les débats sur le *yajña*, considéré comme "tradition" à reproduire ou à adapter, sont donc anciens dans les textes et constituent, comme l'auteur le souligne à propos des *brāhmaṇa*, l'une "des conditions de son existence et de sa conservation même". S'il est possible de dégager une périodisation large des évolutions de la notion, il est essentiel de remarquer "la coexistence à même époque de plusieurs conceptions différentes sous ce même terme", ce qui rend souvent problématique la mise en relation de ces conceptions avec les conditions historiques dans lesquelles elles se sont développées. Par ailleurs, et les analyses de ce chapitre l'illustrent abondamment, il importe "de dégager du rite le discours qui l'accompagne, l'idéalise, l'intègre dans une perspective philosophique ou le légitime. Les discontinuités historiques dans l'interprétation de *yajña* ne correspondent pas nécessairement à des évolutions parallèles dans l'exécution des rites".

/p.24/

La contribution de Phyllis Granoff, "Reading Between the Lines : Colliding Attitudes Towards Image Worship in Indian Religious Texts", aborde une série de textes médiévaux qui laissent clairement transparaître, comme dans le cas précédent, des écarts importants entre positions théologiques et pratiques rituelles, ou encore entre diverses pratiques rituelles elles-mêmes. Ces "inconsistances rituelles", pour reprendre l'expression de l'auteur, apparaissent ici en relation avec la question du culte public rendu à des images divines dans les temples, et aux réticences des brahmanes orthodoxes à en assurer le service (jusqu'au XII^e siècle environ pour certaines régions de l'Inde). L'auteur interprète de telles "inconsistances" comme témoignant, "entre les lignes", d'un conflit entre deux groupes d'officiants, ayant à l'origine des valeurs religieuses opposées et des systèmes de croyance différents : d'une part les

milieux brahmaniques pratiquant des rites qu'ils considèrent comme védiques, d'autre part des officiants de plus bas statut, officiant déjà pour les images divines dans les temples. L'implication croissante des brahmanes dans le culte des images se serait alors manifestée par l'introduction, voire l'adjonction dans celui-ci d'un nouveau symbolisme et de nouvelles conceptions, marqués de leur propre attachement aux rites et conceptions védiques. L'histoire de l'adhésion progressive des brahmanes au culte des images apparaît ainsi comme une histoire complexe, où positions et réactions sont multiples et conflictuelles, où des spéculations essentielles s'opposent diamétralement, et où le hiatus parfois constaté entre théologie et rituels doit inciter à la plus grande prudence dans notre recours aux exégèses textuelles. C'est aussi, selon l'auteur, un cas exemplaire où l'on voit se mettre en place des distinctions rituelles "progressivement élaborées par des groupes religieux de l'Inde médiévale qui cherchent à se définir comme différents de groupes rivaux par la création de nouveaux rites".

Dans son étude sur "Le don de nourriture aux ascètes jains digambar : dynamique sociale et évolution", Marie-Claude Mahias fait porter la réflexion non pas tant sur l'évolution de ce rite que sur ce qui, dans son exécution et dans les discours qui le concernent, vise à affirmer l'absence de changement. Le don de nourriture aux ascètes jains digambar est un rite extrêmement codifié, exigeant des soins méticuleux et complexes. Selon une première temporalité, il s'inscrit dans une évolution historique effective. La description fine des préparatifs et des cérémonies actuelles qu'en fait l'auteur correspond à un moment où cette pratique (et plus largement l'ascétisme digambar) connaît un développement contemporain marqué, en particulier en milieu urbain. Si elle peut apparaître comme le prolongement d'évolutions passées, elle est non seulement marquée par de nécessaires adaptations aux conditions de vie dans les métropoles, mais correspond en outre à un effort de reconstruction de la tradition depuis moins d'un siècle. Les changements sont admis par les fidèles comme une concession aux temps actuels, et /p.25/ se conjoignent à de réelles continuités et à un souci de conformité scrupuleuse aux façons correctes de faire. L'attachement à certains archaïsmes (parfois faux), délibérément maintenus dans une société en évolution constante, inscrit alors le rite dans une deuxième temporalité : celle d'une illusion de la répétition et de l'immobilité, "qui fait revivre le passé dans le présent". C'est l'une des conditions pour que l'ascète qui reçoit le don puisse "continuer à perpétuer la vérité des origines", celle des *tīrthāṅkar*, et à demeurer ainsi un modèle et un guide pour les laïcs en incarnant les valeurs ultimes et éternelles de leur religion. Cette illusion de permanence "est le résultat d'un travail constant de la pensée et des actes. [...] Peu importe alors que ces pratiques ne soient pas originelles mais juste un peu arriérées, que ce retard ne concerne que quelques éléments isolés dans la modernité. Il ne s'agit pas de présenter une reconstitution historique d'un événement passé, mais de suggérer une remontée dans le temps, une régression jusqu'à un temps originel qu'on ne ferait que répéter".

Dans la dernière étude de cet ouvrage, "La réparation des fautes : le contrôle astrologique de la transformation des rites et des temples au Kérala", Gilles Tarabout s'est intéressé à une procédure astrologique particulière qui a le double effet de prescrire les changements à effectuer dans la vie et l'organisation des temples du Kérala, et d'élaborer en même temps des récits sur le passé, par rapport auquel les changements prescrits n'apparaissent plus comme tels. Cette remarquable machine à légitimer du neuf en fabriquant

simultanément de l'ancien repose sur un certain nombre de techniques visant à instaurer un rapport d'autorité décisif entre astrologue consulté et gestionnaires ou officiants des temples -au point que le but de la requête initiale de ceux-ci n'est pris en compte par les astrologues que comme un élément mineur de leur réflexion. Ces derniers procèdent en fait à un audit complet du temple, de ses divinités, de ses rituels, de sa gestion, en examinant avec une attention particulière les souillures du sanctuaire par des fantômes de mauvais morts, et les fautes rituelles accomplies par les humains (tout se fait par calcul astral ou pratiques divinatoires). C'est ainsi un discours recommandant de corriger des erreurs et des fautes passées qui s'impose en force, et qui se traduit par de multiples et coûteux rites réparateurs. L'ensemble des changements mis en œuvre au niveau du temple, qui peuvent conduire dans certains cas à des transformations majeures (y compris à changer de divinité principale !), s'inscrivent dans cette perspective : ce sont des transformations qui rectifient des erreurs antérieures, et rétablissent le sanctuaire au plus près de sa "vérité", telle qu'elle est révélée par la procédure astrologique. L'impressionnant développement actuel des temples et des rituels au Kerala, lié à l'apparition de couches sociales nouvellement aisées (cf. Osella & Osella, ce volume), est ainsi constamment ramené à un retour à la vérité du passé - que les hommes ne connaissent pas forcément, mais que l'astrologue saura déchiffrer dans le mouvement des astres.

/p.26/

*

* *

La présentation qui précède, nécessairement linéaire, ne rend pas justice à la richesse des diverses contributions, qu'elle schématise en les affectant à l'une ou l'autre des trois parties thématiques - mise en évidence de transformations, réflexion sur les modèles rituels, ou pensée du changement - alors que la plupart les recourent. Il convient par ailleurs de souligner un fait dont l'importance n'avait pas été vraiment pressentie lorsque l'équipe de recherche dont c'est ici l'aboutissement avait été lancée, il y a quelques années. Le texte de déclaration d'intention mettait l'accent sur les transformations et les transferts observés. Ces transformations sont effectivement au cœur de toutes les contributions et sont traitées en détail en tant que telles. En ce sens, l'ouvrage répond aux préoccupations du programme de travail initial, et apporte un ensemble d'analyses diversifiées qui vise à respecter la multiplicité et la complexité des dynamiques impliquées. Mais il apporte en outre une autre dimension, qui n'avait sans doute pas reçu initialement l'attention nécessaire. Il s'agit de la mise en évidence de l'importance du regard réflexif que les acteurs eux-mêmes portent sur ces questions.. Que certains affirment l'invariance des rites, la contestent, ou admettent divers compromis entre adaptation et reproduction, les changements rituels ne passent pas inaperçus, ils ne sont pas passivement subis. Bien au contraire, de telles transformations sont indissociables d'une réflexion constante sur le passé et sur le présent, de débats sur le sens et la forme à accorder aux pratiques concernées, de conflits entre traditions intellectuelles diverses, d'enjeux sociaux et de stratégies parfois antagonistes. Une telle réflexivité témoigne de la difficulté permanente

qu'il y a à maintenir un domaine qui serait idéalement au-delà des contingences et de l'histoire, alors qu'il est de toute évidence, aux yeux de ceux-là mêmes qui pratiquent les rites, au cœur des relations qu'ils établissent avec le monde tel qu'il change.

G.C. & G.T.

¹ Le mot "rite" sera employé ici dans son sens courant actuel, assez lâche, d' « ensemble des règles qui fixent le déroulement d'une cérémonie liturgique ou d'un culte religieux en général », voire de « cérémonial quelconque » (Larousse), ce qui élargit un peu la définition du Littré qui recommande le pluriel (« les rites ») dès lors qu'il ne s'agit pas de la religion chrétienne (de même, « rituel », ici, à la différence du Littré, sera utilisé comme synonyme de « rite »). L'étude classique de Benveniste (1969, II-101) rattache clairement le latin *ritus* à un concept indo-européen de « l'ordre », de « l'ordonnance », voire de « l'articulation », dont une expression possible en sanskrit védique est *ṛtú* (voir en particulier Renou 1978a et /p.27/ 1978b). Il faut cependant noter que les rites hindous dont il est ici question ne sont pas désignés, dans les langues indiennes, par ce dernier terme, et l'on rencontrera plutôt soit des dénominations catégorielles de rites (*pūjā, yajña, homa, bali*, etc.), dont les règles (*vidhi*) sont objets d'énonciation, soit des vocables génériques désignant des « actes » (*karma, kriyā*) – dont certains, parfois, possèdent en contexte des connotations particulières (par exemple « d'action magique »).

² Cf. Paul 1978, Knipe & Schechner 1986, Schechner 1986, Staal 1987. A propos d'une autre célébration de cette même cérémonie, effectuée au Kérala par des Nampūtiri en 1990, voir Malamoud 1994.

³ Dans le domaine indien, cf. Assayag, ed., 1999.

⁴ A titre comparatif, l'un des travaux les plus radicaux dans cette perspective est sans doute le petit livre que Fredrik Barth (1987) a consacré à une "approche générative" de la variation culturelle (incluant des variations dans le rite) en Nouvelle-Guinée. Dans le domaine indien, jusqu'à plus ample informé, il n'existe à l'heure actuelle rien de comparable.

⁵ Cf. en particulier Sontheimer & Kulke 1989 ; Gold 1991 ; Pandey, ed., 1993.

⁶ Cf. par exemple l'étude de Wagle (1987) sur le rite en tant qu'objet de conquête et d'acquisition par un groupe.

Bibliographie

Assayag, J. (ed.), 1999, *The Resources of History: Tradition, Narration and Nation in South Asia*, Paris-Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient/Institut Français de Pondichéry (Études thématiques 8).

Barth, Fredrik, 1987, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

Benveniste, E., 1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Editions de Minuit, 2 vol.

Bourdieu, Pierre, 1982, "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43 : 58-63.

Colas, Gérard, 1999, « The Reworking of 'Vedic' paradigms in Medieval Liturgies », in Assayag (ed.), *The Resources of History: Tradition, Narration and Nation in South Asia*, Paris-Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient/Institut Français de Pondichéry (Études thématiques 8) : 41-50.

de Heusch, Luc, 1995, "En guise d'introduction", in G.Thinès et L.de Heusch, éd., *Rites et ritualisation*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin : 13-19.

Dirks, Nicholas, 1993, *The Hollow Crown. Ethnohistory of and Indian Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press (1st ed. 1987, Cambridge University Press).

Fuller, Chirstopher J., 2003, *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

Gardner, R. et Staal, F., 1975-6, *Altar of Fire*. Film. Cf. Staal *et al.*

Garge, D.V. 1952. *Citations in śabara-bhāṣya (A Study)*, Poona, Deccan College Dissertation Series.

Gold, Daniel, 1991, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation", in F.M.Marty & R.S.Appleby (éd.), *Fundamentalisms Observed*, vol.1, Chicago, Chicago University Press: 531-593.

/p.28/

Gonda, Jan, 1965, *Change and Continuity in Indian Religion*, London/The Hague/Paris, Mouton & Co.

Heesterman, J.C., 1993, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (éd.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Inden, Ronald B., 1990, *Imagining India*, London, Hurst & Co.

Knipe, D.M., & Schechner, R., 1986. "A Review Symposium: Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar, by Frits Staal", *The Journal of Asian Studies*, 44 : 355-363.

- Malamoud, Charles, 1994, "Retours à l'écriture, détournements de l'écriture. Remarques sur une cérémonie védique dans l'Inde de 1990", in E.Patlagean et A. Le Boulluec, édés., *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain-Paris, Peeters : 157-174.
- Pandey, Gyanendra (éd.), 1993, *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, New Delhi, Penguin Books India (Viking).
- Paul, R.A., 1978, [Compte rendu de] "Altar of Fire. 1975-76. Filmed by Robert Gardner, co-produced by Frits Staal.[...]", *American Anthropologist*, 80 : 197-199.
- Renou, L., 1978a [1950], « Védique *ṛtu* », in *L'Inde fondamentale* [Etudes d'indianisme réunies et présentées par C. Malamoud], Paris, Hermann, pp. 197-199.
- Renou, L., 1978b [1955], « Védique *niṛti* » in *L'Inde fondamentale* [Etudes d'indianisme réunies et présentées par C. Malamoud], Paris, Hermann, pp. 127-132.
- Schechner, R., 1987, "A 'Vedic ritual' in Quotation Marks", *Journal of Asian Studies*, 45 : 108-109.
- Smith, B.K. 1986. "The Unity of Ritual. The Place of Domestic Sacrifice in Vedic Ritualism", *Indo-Iranian Journal* 29, pp. 79-96.
- Sontheimer, G.D., & Kulke, H. (édés.), 1989, *Hinduism Reconsidered*, New-Delhi, Manohar Publishers.
- Staal, Frits, 1982, "Vedic Religion in Kerala", in Dr. K. Kunjunni Raja Felicitation Volume, Madras, *The Adyar Library Bulletin* : 74-89.
- Staal, Frits, *et al.*, 1983, *Agni. The Vedic Ritual of Fire Altar*, 2 vols., Berkeley, Asian Humanities Press.
- Staal, Frits, 1987, "Professor Schechner's Passion for Goats", *Journal of Asian Studies*, 45 : 105-108.
- Stein, Burton, 1973, "Dēvī Shrines and Folk Hinduism in Medieval Tamilnad", in E.Gerow & M.D.Lang (édés.), *Studies in the Language and Culture of South Asia*, Seattle/London, University of Washington Press : 75-90.
- Stein, Burton, 1977, "Temples in Tamil Country, 1300-1750 A.D.", *The Indian Economic and Social History Review*, XIV-1 : 11-45.
- Wagle, N.K., 1987, "Ritual and Change in Early Nineteenth Century Society in Maharashtra: Vedokta Disputes in Baroda, Pune and Satara, 1824-1838", in M. Israel et N.K. Wagle (eds), *Religion and Society in Maharashtra*, Toronto, University of Toronto Press : 118-177.