

/p.127/

L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du Sud)

Gilles Tarabout
CNRS - Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud

Introduction

La question d'un éventuel "renouveau" de l'hindouisme dans l'Inde d'aujourd'hui ne peut être abordée sans que soient précisés au préalable un certain nombre de points. Le mot "hindouisme", tout d'abord : l'histoire critique de son emploi pour désigner "une" religion a été faite ces dernières années par différents auteurs¹. Rappelons ici que, d'une part, il n'existe pas de terme véritablement équivalent à "religion" dans les langues indiennes : les Indiens anglophones qui recourent à ce mot peuvent l'utiliser aussi bien pour désigner les pratiques propres à une caste que pour parler de l'un ou l'autre des multiples mouvements théistes au sein de "l'hindouisme" (lesquels peuvent ne pas se considérer eux-mêmes comme "hindous" -Babb 1986a : 205). D'autre part, le terme "hindouisme" s'applique à des pratiques et à des conceptions religieuses extrêmement diversifiées, et le sens qui lui est donné est plus ou moins englobant selon les contextes. Ainsi par exemple les castes de très bas statut ont été longtemps perçues par les castes supérieures comme étant situées en dehors de l'"hindouisme". De manière générale, la vision religieuse est profondément particularisée, directement liée à des rapports sociaux. Ce n'est qu'à partir du début du XIXe siècle, parmi les élites urbaines de Calcutta, Bombay, Madras, que se développe une conscience unifiante, de nature avant tout politique -celle d'appartenir à une "majorité hindoue" : les castes "intouchables" y seront progressivement intégrées au fur et à mesure du développement du mouvement nationaliste. Par exemple, c'est ce que résume admirablement une femme tamoule appartenant à l'une de ces castes :

"Cela dit, qui sont les hindous, les musulmans, les chrétiens, alors ça, je ne sais pas très bien...Les hindous, ça doit être un nom de caste. Attends, il me semble que je l'ai déjà entendu : le peuple hindou, c'est nous les pauvres qu'on appelle comme ça dans des discours" (Viramma & Racine, 1994, p. 203).

Le sentiment de participer d'une même religion, plus ou moins partagé même à l'heure actuelle comme on le voit, et l'extension corrélative du champ de "l'hindouisme" sont ainsi des phénomènes comparativement récents, sans doute parmi les plus marquants des évolutions abordées

¹ Cf. en particulier Stietencron 1989, et les autres contributions du volume publié par Sontheimer & Kulke (1989) ; Thapar 1991 ; Pandey 1993.

ici. La présente étude, en se proposant d'évoquer les transformations des pratiques culturelles d'un large éventail de castes, s'inscrit donc dans une définition "large" de l'hindouisme, qui est elle-même le fruit des changements intervenus depuis deux siècles. Le processus n'est pas clos, et une partie considérable des débats actuels porte sur ce qu'est -ou devrait être- un hindouisme "véritable" : la notion conserve toujours de son élasticité -et de sa pertinence socio-politique.

/p.128/

La perspective adoptée doit également être précisée. Nombre de travaux, souvent excellents, mesurent les évolutions actuelles de l'hindouisme à l'aune des seuls mouvements socio-religieux réformistes ou revivalistes², voire même, dans le contexte actuel des tensions intercommunautaires entre hindous et musulmans, à celle d'organisations prônant un "nationalisme hindou" radical et se réclamant de l'idéologie de "l'hindouïté" (*hindutva*). Ces études, qui se sont multipliées au cours des dernières années, sont essentielles à la compréhension de l'Inde d'aujourd'hui. Mais les changements intervenus dans le champ religieux ne sauraient pour autant être ramenés aux seules retombées de l'action de tels mouvements -et encore moins à leur importance numérique (une immense majorité d'hindous n'est membre d'aucune de ces organisations). De manière plus générale, en rapport avec les transformations de la société indienne, ce sont de nouveaux équilibres socioreligieux qui semblent se mettre en place -auxquels participent, entre autres, les mouvements réformistes. Le propos sera alors ici de tenter de repérer ces évolutions de fond, en relation avec les autres modifications des rapports sociaux intervenues depuis un peu plus d'un siècle. Les transformations concernées ne sont pas nécessairement conflictuelles, bien qu'elles puissent l'être aussi. Rarement soudaines ou spectaculaires, elles sont néanmoins susceptibles d'affecter en profondeur l'ensemble du vécu religieux et social, et ceci de manière irréversible.

Ce type de problématique a déjà retenu l'attention. Par exemple depuis les années 1950 le terme, largement diffusé et débattu, de "sanskritisation", lancé par l'anthropologue M.N. Srinivas, tente de décrire une dynamique de modification des rituels et des comportements propres à des castes de bas statut qui, se calquant sur les hautes castes, espèrent une amélioration de leur position dans la hiérarchie du système local. Plus récemment, il est courant de voir invoquer le rôle des classes moyennes³ dans les transformations culturelles observables dans certains grands temples en milieu urbain. Les pages qui suivent s'inscrivent donc dans le prolongement de ce type d'études.

Il faut enfin souligner que le point de vue de l'observateur peut être amené à différer de celui des intéressés, pour qui la perception dominante ne semble pas être, loin de là, celle d'un "renouveau" religieux, mais bien souvent, au contraire, celle d'une érosion. A la base de nombre de mouvements réformistes, ou dans le cadre des campagnes menées par les tenants du *hindutva*, se retrouve ainsi l'idée que l'hindouisme actuel n'est plus que l'ombre de lui-même par rapport à l'Age d'Or d'un passé lointain (et mythique), ce qui justifie évidemment l'action militante de ces organisations : plus que d'un renouveau il s'agit alors, pour celles-ci, d'une tentative de "restauration" -projetée dans un avenir qui, se dérobant sans cesse, demeure indéfiniment à réaliser.

² De façon caractéristique, par exemple, l'ouvrage très documenté publié sous la direction de R.D. Baird (1989) avec comme titre *Religion in Modern India* ne concerne -s'agissant de l'hindouisme- que des organisations réformistes. Pour une présentation d'ensemble équilibrée de "l'hindouisme" actuel, et de la place relative qu'y tiennent les mouvements dévotionnels, voir l'exposé de synthèse de C.J. Fuller (1992).

³ Le recours à la notion de "classe moyenne" pour expliquer des pratiques rituelles mériterait cependant sans doute un débat critique.

Le discours, presque caricatural, d'un membre du RSS⁴ très lié à une école de rituel du Kérala mérite d'être entendu :

/p.129/

"L'édifice abandonné, en ruine, avec ses murs extérieurs couverts par les slogans politiques d'une élection passée ou par les phrases et les dessins obscènes de jeunes gens dépourvus de scrupules, le terrain même où la prolifération de la végétation sauvage symbolise des années de négligence, le sanctuaire fissuré ou effondré qui ne protège ni de la pluie ni du soleil, un officiant maigre, affamé, qui présente une lampe vacillante à une idole mutilée, et sans doute un ou deux dévots de la vieille génération se tenant dehors, les mains jointes : eh bien, c'est cela la triste image, dans les circonstances présentes, de ce qui autrefois fut le glorieux Temple hindou.

[...] Si nous accordons suffisamment d'attention aux temples et à la société environnante, nous serons capables de retrouver à nouveau la Société hindoue toute entière autour de ses anciennes attaches. La Sainteté enracinée dans les Temples hindous demeure capable de faire que notre pays soit à nouveau la terre la plus Sainte du monde" (Madhavan 1988).

De façon plus répandue, et plus nuancée, les changements sociaux peuvent susciter un regard légèrement désabusé sur le présent, y compris dans le domaine religieux. Ce qu'écrivait à ce sujet un ami brahmane du Kérala en est un exemple :

"Après le droit d'entrée dans les temples [obtenu par les castes de bas statut en 1936] les vieilles idées sur l'intouchabilité et la pollution sont finies, aussi en fait-on moins cas. Vous trouverez difficilement maintenant un *pūjāri*⁵ [officiant] arborant la mèche de cheveux [traditionnelle, pour les brahmanes]. Tout le monde se fait couper les cheveux. Ce n'est pas ainsi au pays tamoul, où ils ont encore la mèche. La façon d'effectuer la *pūja* [l'hommage à la divinité] et les détails n'ont pas changé, mais le *pūjāri* peut ne pas jeûner durant toute la *pūja*. Il pourra prendre du café -et même des "snacks". Beaucoup de temples sont pratiquement fermés par manque de *pūjāri*, surtout dans des villages, mais dans certaines zones urbaines il y a encore plus de pompe et d'éclat.[...] Dans quelques-uns des plus grands temples les rites de purification ont même augmenté et les rénovations occasionnelles sont plus fréquentes dans les zones urbaines, mais pratiquement inexistantes dans certaines zones rurales. L'argent du Golfe [le Golfe Persique, où beaucoup de Kéralais sont employés] a aidé de nombreux temples. Les *pūjāri* ne sont pas aussi compétents, ou sincères, ou dévoués, qu'autrefois. Même le syndicalisme s'en mêle - je pense, à la suite de l'influence des partis politiques dans la gestion des temples. Beaucoup d'attention était apportée à la préparation des guirlandes, etc., maintenant ils utilisent même des parfums artificiels. Les personnes orthodoxes et âgées n'en veulent pas, mais la nouvelle génération n'en voit pas l'importance." ⁶

Ces notations de détail dessinent en fait une appréciation modulée d'une réalité complexe, qui ne peut être réduite ni à un "renouveau" ni à un "dépérissement", ni non plus à la seule "sécularisation" progressive des cultes⁷. Les pages qui suivent vont essayer de préciser.

⁴ Le RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, "Association des Volontaires Nationaux"), fondé en 1925, est l'organisation clé du mouvement *hindutva*. Sur son développement et ses ramifications au Kérala, cf. Jayaprasad 1991. Pour une présentation du *hindutva* dans l'ensemble de l'Inde, cf. Jaffrelot 1993 ; Basu & al. 1993.

⁵ La translittération suit l'orthographe de la langue du Kérala, le malayalam.

⁶ L.S. Rajagopalan, communication personnelle, 29 juin 1994.

⁷ Une perception de sécularisation dont témoignent à leur façon des commentaires publiés récemment sur la fête calendaire d'*ōṇam*, la grande fête du Kérala en août-septembre, qui combinent à la nostalgie habituelle des jours d'antan une appréciation ambivalente de l'accentuation (marquée) des aspects commerciaux de la fête, et une certaine espérance en un futur où ce sera "*ōṇam* tous les jours" grâce à la prospérité attendue de l'industrialisation (*Indian Express* 1.9.1995).

L'enquête concerne principalement une région limitée, les anciens royaumes du Travancore et de Cochin, c'est-à-dire sensiblement la moitié sud du Kerala, Etat de l'Union Indienne situé au sud-ouest de la péninsule. Pour une part, les observations traduiront nécessairement des particularismes locaux, mais les principales tendances dégagées s'appliquent aussi dans une large mesure au reste de l'Inde. L'analyse concerne les cultes effectués dans les temples, non les rituels domestiques. Trois sections présentent successivement : les transformations /p.130/ induites par la mise en place d'un Etat centralisé, impliquant un idéal de rationalité gestionnaire et une nouvelle vision du champ religieux ; les conséquences des processus de mobilité sociale et de la redéfinition des réseaux de pouvoir locaux ; enfin, l'impact du développement des médias et de leur contrôle par une élite urbaine.

L'Etat et les temples

Dès le milieu du XVIIIe siècle, les Rajas des deux Etats princiers du Travancore et de Cochin ont mené une politique de centralisation administrative, dont l'un des aspects a été la prise de contrôle progressive de nombreux temples appartenant à des grandes familles. Ainsi au Travancore, au début du XIXe siècle, le gouvernement participe à la gestion de plus de 1500 temples. Certains de ces temples sont des fondations royales, ou ont été acquis par conquête sur d'autres Rajas, mais près de 1000 sont des temples "privés" placés sous tutelle de l'Etat. Ils seront directement contrôlés par le gouvernement en 1811, officiellement pour en assurer une meilleure gestion, à la suite des réformes entreprises par le colonel John Munro, résident britannique à la cour qui cumule aussi la fonction de Diwan. Les terres afférentes à ces sanctuaires deviennent domaine de l'Etat. La gestion de ces temples est d'abord assurée par le département des Finances, puis par un département spécifique, le *Devaswom Board*, à partir de 1922 (Velu Pillai 1941, I, p. 571sq. ; Kusuman 1976, p. 18). A l'indépendance de l'Inde ce département, ainsi que celui, similaire, de Cochin, sera régi par un texte qui demeure la base de la législation actuelle, *The Travancore-Cochin Hindu Religious Institutions Act*, 1950. L'évolution est comparable, dans ses grandes lignes, à celle qui a lieu, par exemple, dans la Présidence de Madras puis l'Etat du Tamil Nadu⁸. Des départements similaires au *Devaswom Board* existent à l'heure actuelle dans la plupart des Etats de l'Inde.

La constitution d'un pouvoir s'exerçant d'emblée sur plus d'un millier de temples, dont tous les sanctuaires majeurs de la moitié sud du Kerala, ne saurait être considérée comme marginale, et a influencé la gestion et la conception des rituels dans les temples "privés". Par ailleurs, le gouvernement se donne aussi les moyens d'intervenir directement dans l'administration de cette catégorie de sanctuaires, au nombre de près de 8000, au début du XXe siècle. Une "Regulation" de 1903-4 permet à l'Etat de superviser leur gestion (Nagam Aiya 1906, III, p. 524), notamment en cas de conflit entre ayant droits : le *Travancore-Cochin Hindu Religious Institutions Act* de 1950 stipule ainsi que le *Devaswam Board* peut prendre le contrôle de temples "privés" (à l'exception de ceux qui dépendent d'une seule famille) lorsqu'il y a requête d'au moins deux tiers des "trustees"⁹ ou des donateurs, renonciation de la part des trustees, ou "mauvaise gestion avérée" (*Travancore-Cochin...*1985, p. 16sq.). Or si "l'organisation administrative moderne des Devasthanas [biens des

⁸ Sur l'évolution générale au pays tamoul, cf. Presler 1987, Frykenberg 1989. Pour des études de cas, cf. Reiniche 1989 (pays tamoul), Assayag 1990 & 1992 (Karnataka).

⁹ La notion de « trust » et de « trustee », empruntée au droit britannique, est devenue la base de l'administration des temples dès lors qu'ils ne sont pas la propriété d'une seule famille. Elle correspond déjà à une délimitation du "bien public" dans le champ religieux, et se substitue à des désignations, et des rôles, d'une autre nature. Cf. Reiniche 1989, p. 132.

temples] semble viser une finalité économiquement efficace qui se donne comme la raison de l'intervention du politique et la preuve de son intégrité et de son impartialité" (Reiniche 1989, p. 70), les conséquences de cette prise de contrôle ont été décisives au plan socioreligieux : il s'agit en fait, comme le note avec force Frykenberg (1989), de l'élaboration d'un "nouveau système religieux" au cours du XIXe siècle.

Au nom d'une fonction de protection supérieure des biens du temple, interprétée dans un sens quelque peu interventionniste au XIXe siècle, l'Etat assume une interférence directe dans /p.131/ les affaires religieuses. Dans le souci affiché d'éviter gaspillages et détournements de biens, et alors même qu'ils se posent en garants des traditions de chaque temple, les représentants du gouvernement supervisent toutes les dépenses, y compris rituelles, ce qui peut les amener à limiter ou interdire *de facto* certaines cérémonies. Un recueil de directives administratives publié en 1935, fourmille ainsi de prescriptions directement rituelles. Citons-en deux :

"Si le Tantri [autorité rituelle supérieure du temple] insiste pour adopter une mesure autre que la mesure standard [...] le fait doit être aussitôt porté devant le Commissaire du Devaswom afin d'obtenir sa décision.

[...] Lorsque le règlement de la fête comporte [déjà] une purification, aucune «purification spéciale» supplémentaire n'est nécessaire" (*Travancore Devaswom Manual* 1935, I-I-68).

Les fonctionnaires appartiennent tous, au début, aux plus hautes castes, et seront formés de plus en plus à l'occidentale. Ils considèrent inévitablement les cultes au travers de leurs propres valeurs, souvent marquées à partir de la fin du XIXe siècle par l'idéal d'un "hindouisme éclairé". Certains n'hésitent pas, face à des officiants formés dans le cadre d'une tradition orale, à user de leur pouvoir administratif pour faire "rectifier" ce qui leur semble être en variance avec des normes textuelles¹⁰. Au Travancore, comme dans le reste de l'Inde, il s'agira de privilégier une "atmosphère religieuse", où sacré et profane, domaine public et actes privés, seraient clairement distingués : c'est là une nouvelle vision du champ religieux qui, sans être nécessairement imposée de but en blanc aux temples, oriente les choix des fonctionnaires gouvernementaux.

L'application de ce pouvoir régalien s'exerce dans des domaines très divers, qui vont, par exemple au Travancore, d'une volonté de "purifier" les rites en interdisant les sacrifices d'animaux dans les temples publics (en 1925) à l'ouverture de ces derniers à "tous les hindous" sans distinction de caste (en 1936)¹¹ -ce qui introduit par là même une distinction de nature, et institutionnelle, entre "hindous" et "non-hindous". Ce n'est cependant pas sans hésitations ni contradictions, selon les rapports de force idéologiques et sociaux du moment. Ainsi, toujours dans le Travancore, les processions tumultueuses avec chants obscènes de la fête du temple de Shertallai ont d'abord été officiellement protégées par le gouvernement face aux protestations naissantes de l'élite réformiste locale (1886) ; puis la procession a été délimitée géographiquement, à la suite de la plainte d'un prêtre chrétien (1893) ; les protestations réformistes hindoues se multiplient mais ce ne sera qu'en 1927 que le gouvernement interdira les pratiques incriminées (Velu Pillai 1941, II, p. 717sq). De fait, une procession d'inspiration semblable, mais considérablement euphémisée, existe toujours

¹⁰ Cf. Presler 1987, p. 112sq. De même un réformateur sivaïte du XIXe siècle à Sri Lanka, Arumuga Navalar, a constamment condamné les cultes s'écartant de la lettre des textes de référence (Hudson 1992, p. 135).

¹¹ Cette ouverture des temples est le fruit d'une lutte revendicative menée par des mouvements socioreligieux propres aux basses castes, soutenue par certains mouvements réformistes des hautes castes et, de façon décisive, à l'échelon national par des hommes politiques comme le Mahatma Gandhi. L'intervention -parfois musclée- de l'Etat pour faire respecter ce nouveau droit a cependant été déterminante, comme le rappelle A. Aiyappan (1965, p. 144sq).

actuellement (Tarabout 1986, pp. 382-402). Si donc, sur le long terme, l'action de l'Etat appuie les tendances à une certaine "purification" des rituels, elle peut sur le moment défendre au contraire, au nom d'une certaine paix sociale, des pratiques traditionnelles contestées par les réformateurs.

On en a un exemple contemporain avec les chants obscènes du temple de Kodungallur, dépendant du *Devaswom Board* de Cochin. Dans ce temple, où les sacrifices de coqs ont été /p.132/ prohibés tardivement (en 1954), la pratique des insultes obscènes adressées à la déesse lors du pèlerinage annuel est contestée depuis 1988 par plusieurs mouvements réformistes, et notamment par un « Hindu Unity Front » mené par Swami Bhoomananda Tirtha. Ce swami, à qui il arrive de s'opposer aux organisations du *hindutva*, est une figure bien établie de l'agitation socio-religieuse locale. Il a déjà obtenu, à la suite de campagnes précédentes, l'interdiction d'un "hook-swinging" (mortification où le dévot est suspendu en l'air par des crochets passés dans la peau de son dos) dans le temple d'Elavur. Il a également fait campagne, avec succès, afin que des musiciens intouchables soient autorisés à offrir un service musical au dieu Krishna installé dans le grand temple de Guruvayur. Dans le cas de Kodungallur, cependant, la police a pour ordre d'empêcher le swami et son groupe de dévots d'entraver avec leur *bhajan tapas* ("ascèse de chants dévotionnels") le bon déroulement des rituels contestés. Un comité de défense des traditions du temple a été constitué contre l'action du swami et de ces réformistes, comité présidé par un brahmane. Que ce soit au niveau de la politique gouvernementale ou des élites locales, la situation est donc loin d'être monolithique, et la réforme des rituels des temples ne peut être imposée que si le contexte le permet.

Les multiples services traditionnels au sein des sanctuaires subissent également une transformation. Autrefois conçus comme des charges rituelles transmises d'une génération à l'autre dans une même famille, ils impliquaient devoirs et privilèges, dont des honneurs et des moyens de subsistance (part des recettes, ou terre à cultiver). Ces services ont été progressivement objectivés à travers leur seule fonction : fournir les fleurs du culte, balayer la cour, etc. Cette réification introduit ainsi un ensemble de catégories définies par la loi, et rémunérables sur une base contractuelle¹². Cette redéfinition conduit au Travancore à l'abolition du système des services traditionnels en 1905, avec l'accord des intéressés dans la mesure où l'inflation, récurrente depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, rend le système antérieur économiquement de moins en moins intéressant. Dans ce processus de contractualisation, qui atteint aussi bien les officiants brahmanes, plusieurs formes de service disparaissent¹³. Et si les charges continuent le plus souvent à être transmises dans les mêmes familles, un critère de qualification technique prend davantage d'importance : il a été question dans les années 1960 au pays tamoul voisin (où s'est développé un très fort "mouvement anti-brahmane") d'abolir la prêtrise héréditaire et de recruter les officiants sur diplôme (loi de 1970, annulée par la Cour Suprême de Delhi en 1974). La mesure n'est pas passée, mais une Commission du gouvernement central se fait l'écho en 1962, à l'échelle de l'Inde entière, de tentations similaires¹⁴ : à la suite de plaintes d'administrateurs locaux, aux yeux de qui les prêtres ne connaissent pas suffisamment les textes normatifs, n'exécutent pas correctement les rites, ou sont corrompus, le

¹² Certains services (y compris le rôle d'officiant) peuvent être mis régulièrement aux enchères dans les grands temples. Les sommes en jeu peuvent être considérables : ainsi, par exemple, le monopole annuel du service des offrandes de pétards au temple de Sri Rama à Triprayar a été octroyé en 1991 pour plus de 900 000 roupies (*The Hindu* 10.4.1991).

¹³ Pour le pays tamoul, cf. Reiniche (1989, p. 164). Dans un registre légèrement différent, A. Aiyappan (1965, p. 63) souligne, à propos d'un petit temple du Kérala, que la nouvelle administration n'est, en fait, pas en mesure d'obliger à exécuter leur travail les détenteurs de terres autrefois concédées pour service -ces terres peuvent être d'ailleurs aussi bien vendues ou aliénées.

¹⁴ Cf. *Report of the Hindu Religious Endowment Commission, 1960-1962* (1962).

rapport envisage la création de centres de formation, et la suppression des charges héréditaires du culte. D'ores et déjà, certains officiants de temple du pays tamoul suivent des cours dans des écoles de rituel (Fuller 1993).

Il y a là comme une ébauche d'organisation ecclésiale. Cette potentialité a été clairement perçue par les tenants du *hindutva*, dont plusieurs personnalités demandent la séparation complète de la gestion des temples et de l'Etat (accusé de "pseudo-sécularisme") avec, corrélativement, constitution d'une organisation hindoue autonome contrôlant les sanctuaires sous la houlette de "saints" (cf. par exemple le projet, surtout rhétorique, de constituer un *Devaswom Board* "parallèle" lors d'un conflit entre "saints" et gouvernement à propos du temple de Guruvayur en 1988 -*Indian Express*, 2.8.1988). Au Kérala, la création (en 1972) et le développement d'une école supérieure de rituel, le *Tantra Vidyā Pīṭham* ("Siège de la Science tantrique"), se sont effectués avec l'appui, entre autre, du RSS -notamment de P. Madhavan, dont le texte misérabiliste sur la condition actuelle des temples a été cité en début de la présente étude.

L'action de l'Etat ne se limite cependant pas au contrôle administratif des temples, avec les conséquences que cela peut impliquer dans le domaine socioreligieux. Tout au long du XIXe siècle, un pouvoir judiciaire distinct de l'exécutif se met en place et se développe dans les Provinces britanniques comme dans les Etats princiers (au Travancore dès 1811, sous l'impulsion de John Munro). Les cours de justice sont progressivement habilitées à décider du mode de gestion des temples (y compris, cette fois, des temples privés), à préciser quels sont les droits et les devoirs respectifs de ceux qui en assurent le patronage ou le service, et à déterminer -au nom, parfois, du respect de la "tradition"- les types de rituels qui peuvent être effectués. Elles deviennent le nouveau lieu où, sur la base de textes législatifs applicables partout dans l'Etat, se décident les conflits lorsque des parties adverses ne peuvent parvenir à un compromis direct. Comme le souligne C. Breckenridge (1977, p. 103), "le Juge fit des Cours les arbitres de la coutume, voire ses innovateurs". Deux cas récents au Kérala suggèrent dans quelles directions peut s'appliquer ce pouvoir.

Le pèlerinage au temple du dieu Ayyappan, dans les montagnes séparant le Kérala du pays tamoul, attire chaque année plusieurs millions de pèlerins, mais la participation des femmes en âge de procréer y est interdite. Il semble qu'un certain nombre d'exceptions se soient produites il y a quelques années, conduisant la Haute Cour de Cochin à prendre position sur la question. Dans un jugement rendu en 1991, la Cour conforte l'interdiction, en lui fournissant par là même une base légale. Il n'est pas sans intérêt de noter que les juges, dans leur décision, ont tenu à se recommander officiellement d'une divination astrologique (*dēvaprasnam*) effectuée à ce sujet :

"Si les souhaits du Seigneur Ayyappa, tels qu'ils ont été révélés par le Devaprasnam mené au temple, sont d'interdire aux femmes d'un certain groupe d'âge de rendre leurs dévotions au temple, les dévots et les autorités doivent les respecter et les suivre" (*The Hindu*, 7.4.1991 ; *Indian Express*, 6.4.1991).

L'astrologie conserve toute sa vertu à projeter l'un sur l'autre le social et le sacré (Ashley 1993, p. 127)¹⁵.

A l'inverse de ce type de défense de la tradition, un Juge du nord du Kérala a innové en /p.134/ 1984 en donnant raison, en appel, à une compagnie théâtrale contre la caste des Vaniyas (presseurs d'huile)¹⁶. Celle-ci estimait que la déesse Muchilot Bhagavati, dans le culte de laquelle la caste définit pour partie son identité, était présentée de façon inconvenante dans un mélodrame à succès de la troupe (Ashley 1993, chap. 5). En soutenant la possibilité de mettre en spectacle une divinité contre tout caractère exclusiviste de son culte, et tout en professant le plus grand respect pour la déesse concernée, le jugement apporte son soutien à une certaine commercialisation du divin, et témoigne peut-être d'une certaine condescendance par rapport au culte des Vaniyas, qui est un culte de possession. La situation reste cependant profondément ambivalente, puisque la même compagnie théâtrale, qui avait monté un autre spectacle consacré au dieu Kuttichattan, divinité dangereuse, a été obligée d'abandonner cette pièce après trois représentations : dans la perception même de la troupe le dieu sabota la production... (Ashley 1993, p. 221).

Ces jugements, et d'autres, suggèrent que le pouvoir judiciaire tend à conforter et à légitimer les tendances qui, surtout parmi les hautes castes, associent une certaine conception de l'orthodoxie -conservatrice sur le plan des rapports de pouvoir, réformatrice lorsqu'il s'agit des cultes des basses castes- et libre-échange. Une conjonction de ce type se retrouve d'ailleurs au coeur des mouvements sociopolitiques de la droite hindoue. Il faut cependant voir que ces jugements sont eux-mêmes tributaires d'un contexte et que, s'ils promulguent des choix dans des situations conflictuelles, ils fournissent davantage une base légale à certaines options plus qu'ils ne les créent. Dans le cas du procès opposant la compagnie théâtrale à la caste des Vaniyas, par exemple, la décision de justice doit être replacée dans un contexte d'ensemble où les cultes de possession particuliers à cette région tendent à être "folklorisés" et considérés comme des "formes artistiques" (ce qu'ils sont certainement) en étant réduits à une dimension "culturelle". Ces dernières années, de tels cultes (euphémisés) ont été présentés comme spectacle culturel en 1977 dans le défilé du « Republic Day » à New-Delhi, en 1982 lors des jeux asiatiques de New-Delhi, lors de l'année de l'Inde à Paris, lors des fêtes annuelles d'Onam et au cours d'innombrables occasions "culturelles" au Kérala. Il y a là une certaine ironie, car ce type de rituel était condamné avec virulence par les élites au début du siècle (William 1944, p. 27sq.). Encensé comme forme artistique, considéré comme héritage culturel, il devient aussi objet de séminaires, ce qui est l'occasion d'un paradoxe supplémentaire comme le note W. Ashley (1993, p. 339) : lors d'un spectacle organisé sous les auspices de la « School of Drama » et patronné par la Ford Foundation, le "possédé", sur une scène "à l'italienne" installée dans une école, décapita et but le sang d'un coq au cours d'un spectacle "ethnographique". La commercialisation du sacré n'est donc pas à confondre avec sa réforme, bien qu'évidemment

¹⁵ L'affaire n'en est pas restée là. Un nouveau *dēvaprasnam* s'est tenu en avril 1995, non sans vives controverses opposant entre eux le *Travancore Devaswam Board* (contrôlant le temple), le Raja de Pandalam (détenteur de droits supérieurs dans le sanctuaire), les partis politiques, et diverses organisations (mouvements du *hindutva*, associations de caste, associations féministes). Seule une analyse de détail, hors du cadre de cette étude, permettrait de rendre compte des enjeux locaux et de la position respective des différents intervenants. Toujours est-il que les astrologues, tous désignés par le *Devaswam Board*, ont confirmé le bien fondé de la plupart des décisions de ce dernier, en particulier le maintien des restrictions imposées aux femmes, l'allègement possible de l'ascèse préparatoire demandée aux pèlerins, et les projets d'aménagement quelque peu étoffés que le *Board* a pour le lieu saint (je remercie Caroline et Filippo Osella pour m'avoir communiqué diverses coupures de presse de cette période).

¹⁶ Les Vaniyas avaient saisi une plus haute instance en 1984 lorsque W. Ashley, l'auteur qui rapporte les faits, a quitté le Kérala.

dans un cas comme dans l'autre le sens du rituel, pour ceux-là mêmes qui le pratiquent, soit amené à s'altérer -voire à disparaître.

Cela ne va pas sans susciter des débats. Plusieurs danseurs ont été mis en quarantaine par les organisateurs locaux des fêtes de temple pour avoir "vendu" le culte dans ces occasions profanes. Certains de ces danseurs se sont du coup organisés afin de présenter le rituel sur scène, et recrutent des disciples venant de castes dont ce n'était pas la spécialisation héréditaire. La redéfinition des conditions d'exercice de cette danse de possession entraîne donc, par contrecoup, une redéfinition de son mode d'apprentissage et de transmission (Ashley 1993, pp. 66 et 245). Le jugement donnant raison à la compagnie théâtrale est ainsi à mettre en relation avec ces débats, propres au milieu villageois, et avec la politique de l'Etat indien qui vise à créer le sentiment d'un commun héritage culturel par la folklorisation des pratiques locales (id., p. 249sq) -certaines, particulièrement photogéniques, deviennent emblèmes /p.135/ "d'itinéraires colorés" proposés dans des publicités touristiques. Dans cette construction de l'image d'une indianité populaire, enracinée dans un terroir, les rites deviennent paradoxalement des formes culturelles interchangeables les unes aux autres, pour autant qu'elles représentent à la fois une région particulière et la "culture villageoise traditionnelle des gens ordinaires" (id., p. 252).

A l'inverse, la décontextualisation des rituels crée également de nouvelles situations "religieuses", comme lorsque des militants du parti régionaliste tamoul de l'AIADMK (All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam) effectuent un rituel de mortification en se roulant de tout leur long sur le sol, le long de rues de Madras, tout en priant pour la santé du chef de leur parti, et premier ministre de l'Etat, Jayalalitha (*Indian Express*, 26.2.1994). La folklorisation de certains cultes, leur sécularisation, peut ainsi aller de pair avec une "sacralisation"¹⁷, ou tout au moins l'application d'idiomes rituels connus à des situations inédites. L'une ou l'autre tendance paraît révélatrice de changements d'échelle dans la vision religieuse, et de l'importance croissante de formes diffuses et délocalisées de religiosité.

Réseaux de pouvoir locaux et mobilité sociale

Un autre fait déterminant, au regard des évolutions religieuses étudiées, est la transformation profonde de l'exercice de l'autorité dans le monde rural. Les droits supérieurs sur la terre, et donc autrefois le pouvoir, étaient au Kérala essentiellement concentrés aux mains de deux groupes de statut supérieur : les Nambutiris et les Nayars. L'anthropologue A. Aiyappan, écrivant en 1965, évoquait en ces termes une situation sans doute prévalente encore dans une large mesure il y a quelques décennies, où quatre familles de haute caste terrienne (Nayar) se partageaient les droits d'un temple du centre Kerala :

"Les «trustees» étaient de fait les maîtres féodaux du village à qui la possession de la terre, alors la seule source de richesse, de capital et de pouvoir, conférait une autorité sur toutes les personnes et toutes les activités du village" (Aiyappan 1965, p. 75).

A l'heure actuelle, même si certaines grandes familles ont réussi à préserver une partie de leur bien en dépit des réformes agraires introduites à partir de la fin des années 1960, et conservent en tout état de cause un prestige certain, les réseaux de pouvoir à l'échelle des localités -et des

¹⁷ P. Uberoi conteste qu'il y ait ainsi eu, pour ce qui est des chromos religieux et de l'imagerie cinématographique, séparation du profane et du sacré, et constate à l'inverse dans ce domaine "un processus continu de «resacralisation» au cours du dernier siècle (1990, WS-44).

temples- se sont considérablement diversifiés et complexifiés. A la dominance agraire se combinent désormais d'autres sources de pouvoir. Le développement de la sphère marchande, de l'éducation, des possibilités d'exercer des professions libérales, a amené l'élite traditionnelle des hautes castes, et quelques autres groupes sociaux, à diversifier ses activités. Le phénomène a été concomitant de la division des grandes Maisons nobiliaires en familles réduites depuis les années 1920¹⁸. L'émigration, en particulier dans les pays du Golfe Persique, a permis l'enrichissement de familles appartenant à des castes jusqu'alors infériorisées -si bien qu'il peut désormais arriver que des membres de castes terriennes de haut statut, mais pauvres, travaillent maintenant au service de ces "nouveaux riches" de statut plus bas qu'eux (Kurien 1993, p. 155). Le développement d'une administration étatique centralisée, dans laquelle les fonctionnaires -par le jeu des réservations ou des mutations- ne sont plus exclusivement membres de l'élite locale, a également modifié les rapports de force dans /p.136/ la société villageoise. Il faut rejoindre le constat d'O. Mendelsohn : "la terre et l'autorité ont été découplés dans l'Inde des villages" (Mendelsohn 1993, p. 807)¹⁹. La perte de poids politique de l'élite traditionnelle laisse un vide au plan local -en particulier au niveau du contrôle des temples ou des positions d'honneur qui y sont attribuées.

L'autorité dans les temples, au lieu d'être concentrée entre les mains des représentants de quelques familles, les mêmes sur plusieurs générations, a tendance à être plus diffuse et sans garantie de reconduction d'une génération à l'autre. Elle s'exerce la plupart du temps dans le cadre de comités de "trustees" dûment enregistrés et repose, en le confortant, sur un prestige social reconnu dont la source est plus diversifiée qu'auparavant. Etre élu "trustee" d'un temple est un enjeu essentiel pour les notables locaux et peut donner lieu à de vifs conflits. Cette compétition se déroule alors aussi bien à l'intérieur de chaque caste qu'entre castes différentes (Osella 1993, chap.9). Des hommes nouveaux, de plus bas statut, entrent en lice : notamment, par exemple, des Ilavars, dont "l'activité de caste" est la récolte du vin de palme. Beaucoup d'entre eux tentent d'investir en pouvoir et en statut la richesse qu'ils ont acquise en travaillant dans les pays du Golfe Persique. Un exemple, résumé à partir de l'étude de F. Osella (1993, chap. 9) qui a travaillé dans le Travancore, est particulièrement éclairant.

Le temple de Tripperuntura est consacré à Mahadevan et a longtemps dépendu du Raja d'Edappalli (un brahmane Namputiri), qui y délégua un brahmane tamoul pour le diriger. Quelques familles Nayar y détenaient des droits (surveillance des travailleurs dans les terres du temple, autorisation et protection des fêtes et processions). En 1950, accusant les managers d'incurie et profitant du *Hindu Endowment Act*, des villageois de haute caste forment un comité qui prend le contrôle de l'administration du temple. Bien que les temples publics soient ouverts aux basses castes depuis 1936, dans ce temple qui est "privé" les Ilavars et les travailleurs agricoles Pulayars demeurent exclus. Dans les années 70, le terrain du temple devient lieu d'entraînement pour les militants du RSS, des Nayars. En 1982, une rixe entre RSS et Pulayars (appuyés par le CPM)²⁰ se termine par la mort de deux membres du RSS aux abords du temple. Celui-ci ferme pendant un mois, le comité est

¹⁸ Sur l'évolution qui a mené à la fragmentation des Maisons matrilineaires Nayar du Travancore, cf. Fuller (1976), Jeffrey (1976).

¹⁹ L'auteur prend soin de préciser que "si la dominance au niveau du village s'est clairement affaiblie en Inde, les castes dirigeantes [leading castes] n'ont pas aussi nettement perdu leur pouvoir au niveau des Etats et même au niveau national" (Mendelsohn 1993, p. 833). Il n'en reste pas moins que la "vie indienne est de moins en moins centrée sur les enjeux de la scène agraire, malgré la concentration continue de population à ce niveau. Et l'un des effets de ce développement est de rendre la catégorie de classe, plutôt que de caste, de plus en plus pertinente dans l'analyse sociologique" (*id.*, p. 835).

²⁰ « Communist Party of India (Marxist) », issu d'une scission du « Communist Party of India » en 1964, et assez régulièrement au pouvoir au Kérala à la tête de coalitions.

dissous. Ce n'est qu'en 1984, sous la pression du *Devaswom Board*, qu'un nouveau comité multicaste (et où Congress Party et CPM sont représentés) est formé sous la présidence d'un notable Ilavar et avec la participation aussi bien des Pulayars que de Nayars non compromis avec (et exclus de) l'ancien comité. Le nouveau comité ne perd pas de temps, effectue une rénovation du temple, initie une nouvelle procession. En 1989 le temple est absorbé par l'Etat, tout en conservant un comité similaire au précédent. La faction Nayar écartée s'est cependant réorganisée, toujours appuyée par le RSS, et tente de reprendre le contrôle des choses. Par réaction à ses efforts, le soutien au comité multicaste en place s'effectue alors au cours d'une procession lors de la fête annuelle, procession où la réception du cortège par les basses castes est ostentatoirement magnifiée, et où le Président (Ilavar) du comité reçoit une guirlande (son rival Nayar donnait l'impression à ce moment-là, dit-on, "d'avoir mangé du sable"). L'humiliation ainsi infligée aux Nayars accroît la tension, et des rixes ont lieu lors d'autres processions dans le village.

/p.137/

Interrompons là le récit. Un tel développement, rendu possible par l'effondrement local des Maisons Nayars en position d'autorité, est significatif de l'ascension aussi bien de nouvelles castes que de nouvelles familles parmi les hautes castes. Le temple, quant à lui, demeure au cœur des enjeux de pouvoir de la localité, et il s'y joue des luttes complexes où se trouvent imbriqués partis politiques²¹, administration étatique, conflits de caste, mobilité sociale de groupe ou personnelle. Ces luttes peuvent être directes et sanglantes, mais les épisodes paroxystiques apparaissent plutôt comme l'aboutissement de tensions et de compétitions qui se jouent la plupart du temps en grande partie sur un mode symbolique. Qu'un comité multicaste rénove un sanctuaire, développe des processions, organise une réception cérémonielle hors de proportion avec ce qui se faisait auparavant, voilà autant de démonstrations de force, autant d'humiliations infligées aux rivaux. Ce qu'une observation rapide pourrait ainsi faire prendre pour un accroissement de la dévotion populaire, dans son volume, dans sa fréquence, dans sa forme, doit se comprendre en relation avec les équilibres instables de pouvoir dans la société locale, équilibres particulièrement menacés aujourd'hui avec l'apparition de nouveaux notables et la montée en puissance de forces sociales autrefois subordonnées.

Que le temple soit un espace où s'exprime et se joue le prestige local n'est pas récent : mais les hommes qui y prennent part, à l'heure actuelle, sont nouveaux. Par ailleurs la délocalisation du pouvoir de contrôle au sein d'un comité élu font que les anciens "seigneurs" ne sont plus que des notables parmi d'autres²², et que la compétition est devenue nettement plus ouverte. Quelles sont, dans le domaine rituel, les conséquences de cette situation ? Pour mieux l'évaluer il faut revenir à ces "nouveaux riches", qui en milieu rural ne forment pas nécessairement une "classe moyenne" mais qui adoptent fréquemment dans leur nouvelle aisance des comportements stéréotypés -contrastés par ailleurs, semble-t-il, selon l'affiliation religieuse (Kurien 1994).

Deux études récentes portant sur les Ilavars suggèrent un même modèle de dépense (Kurien 1993 ; Osella 1993) : de retour du Golfe Persique, les migrants de cette caste affectent des sommes parfois considérables, pour la première fois dans cette communauté, à la célébration de cérémonies de mariage dispendieuses et ostentatoires, à une dot conséquente et des présents de valeur (souvent en or), à la construction de maisons en dur, à l'achat de rizières, à une éducation dans des

²¹ L'implication du RSS et d'autres organisations du *hindutva* dans la "rénovation" de temples s'est considérablement développée au Kérala depuis 1968 (Jayaprasad 1991, p. 185sq.), et constitue un motif de confrontation régulière avec les militants du CPM. Mais si ce type de conflit possède certes sa propre logique politique d'ensemble au niveau de l'Etat, l'exemple du temple de Tripperuntura montre bien qu'il ne peut être pleinement compris sans prendre en compte des tensions intra et intercastes au niveau de la localité.

²² Un fait souligné, pour le pays tamoul, par M.-L. Reiniche (1989, p. 134sq) et C. Breckenridge (1977, p. 106).

institutions privées, à l'achat de biens de consommation, et à des investissements importants dans des activités rituelles -qu'il s'agisse de la rénovation et de l'agrandissement d'un temple familial ou de la participation aux fêtes des temples de la localité. Comme un instituteur Ilavar l'expliquait à F. Osella (1993, chap.9) :

"Une fois que vous avez fait de l'argent, vous faites des donations importantes au temple et vous y allez tous les jours. De cette façon, votre nom apparaîtra toujours sur les programmes du temple. L'année suivante vous essayez de vous faire élire à l'un des postes du comité. Si vous faites un don suffisamment important, disons, le coût de la construction d'un hall de mariage²³, votre nom sera marqué extérieurement sur une plaque..."

/p.138/

L'ensemble des dépenses vise clairement à transformer la richesse en quelque chose d'autre, à acquérir une sorte de "capital symbolique", c'est-à-dire du prestige, du pouvoir, et si possible du statut. De ce point de vue, dons au temple et activisme dévotionnel voyant -qui n'exclut pas la sincérité des convictions- apparaissent comme des cas particuliers de ce type de "stratégie"²⁴. Tout le monde n'a pas les moyens d'offrir un hall de mariage, mais des dépenses moins importantes, même pour des petits temples, sont source de prestige (pour le donateur comme pour le temple) : assurer le coût des feux d'artifice de la fête annuelle, remplacer le toit de chaume du sanctuaire par des tuiles, etc. (Aiyappan 1965, p. 63sq). A quelques années d'intervalle le spectacle qui s'offre aux yeux du voyageur est en tout cas frappant : partout de nouvelles constructions de sanctuaires, ou des "rénovations" d'anciens. Tel quartier de Trivandrum qui célébrait la fête annuelle d'une déesse dans un sanctuaire provisoire fait de palmes (Tarabout 1986, chap.3), dispose depuis deux ans d'un temple permanent, construit à partir d'éléments préfabriqués en ciment selon un modèle répandu au pays tamoul. Ce temple est augmenté de cinq chapelles extérieures consacrées à des divinités secondaires, d'un hall, d'une grande cloche, ces éléments étant payés par des dévots dont le nom est soigneusement indiqué. Le quartier qui lui est contigu, au nord, envisage de faire de même pour son propre sanctuaire -cette année encore en palmes. Cette soif de construire, où les transformations sont pensées avant tout comme des "embellissements", n'est cependant pas anodine au niveau de la nature et du déroulement des rituels.

En effet, au moins au Kérala, des travaux de ce genre sont précédés d'un *dēvapraśnam*, au cours duquel la volonté divine indique alors, non seulement quels bâtiments seront appropriés, mais aussi quelles modifications il convient d'apporter au culte. Dans le cas du quartier de Trivandrum précédemment évoqué, il faut désormais procéder à des *Gaṇapati hōmam*²⁵ réguliers (une "normalisation" rituelle très répandue désormais au Kérala), installer un mât à oriflamme pour la

²³ Les sanctuaires d'une certaine taille gèrent souvent des activités qui ne ressortent pas à proprement parler du culte. C'est le cas des halls de mariage, loués ensuite aux personnes intéressées, ou des pensions pour pèlerins. Un temple de la déesse à Trivandrum (Attukal Bhagavati) dispose ainsi, outre son hall de mariage, de sa propre école d'ingénieurs, d'un service d'autocars de luxe, d'un hôpital privé.

²⁴ Il va de soi que la diversité ou la profondeur des motivations des dévots, dans leur participation aux activités du temple, n'est pas ici niée. Il n'en reste pas moins que le don permet de légitimer une position de pouvoir, en installant le donateur dans le rôle exemplaire du sacrifiant (Reiniche 1989, p. 137), ce qui autorise le développement de stratégies où l'accumulation des activités pieuses dont le dévot est le centre fait espérer une reconnaissance publique de prééminence (*id.*, 151), ou simplement "un plus d'être" (*id.*, 71). Comme le souligne aussi K. Prior pour le nord de l'Inde au début du XIXe siècle, l'accroissement de richesse ou de pouvoir implique simultanément la promotion de symboles religieux (Prior 1993, p. 188).

²⁵ Les *hōmam* sont des "sacrifices" d'oblations végétales versées dans un feu, en principe exécutés par des brahmanes et dont le pouvoir protecteur est souligné par tous. Pour cette raison, ils peuvent aussi être exécutés, dans d'autres contextes, par des "magiciens" de diverses castes.

fête, changer le parcours de la procession et notamment ne plus partir d'un autre sanctuaire, propriété d'une famille Nayar de la localité. Le *dēvaprasnam* est donc en mesure d'introduire une redéfinition complète des sanctuaires, des cérémonies, et des rapports sociaux qu'elles impliquent, redéfinition sanctionnée par la divinité elle-même. Or les *dēvaprasnam* et les diverses cérémonies de consécration, ou de reconsécration, des sanctuaires et effigies divines connaissent ces dernières années au Kérala un développement spectaculaire. Le travail déjà cité de F. Osella (1993) fournit plusieurs exemples bien documentés de la dynamique à l'oeuvre derrière ces activités.

Selon les observations de l'auteur (portant dans ce cas sur des Nayars et des Ilavars), une séquence s'impose de façon récurrente : une famille, une branche d'un lignage, s'enrichit suffisamment (il s'agit généralement de "Gulf money") pour pouvoir consacrer une partie de ses ressources à la rénovation du sanctuaire familial (ou à des donations dans d'autres temples). Un *dēvaprasnam* révèle alors que la divinité qui y est adorée n'est pas en réalité /p.139/ une forme sanguinaire mais une forme plus pacifique -quoique tout aussi puissante. Le sanctuaire est donc non seulement embelli et agrandi, mais les sacrifices de coqs sont arrêtés (remplacés parfois par un substitut), de même que les offrandes d'alcool, la pratique de la possession oraculaire, le culte de possession aux ancêtres. Souvent l'ancien officiant non brahmane est remplacé par un brahmane. L'air est connu : en adoptant un mode de culte de type brahmanique, considéré comme "pur", en "sanskritisant" les rituels, des castes non-brahmanes espèrent un gain de statut -ou bien, comme c'est sans doute ici davantage le cas, certains membres d'une caste veulent créer un écart différentiel de statut par rapport à d'autres membres de leur propre caste²⁶. Cette dimension est réelle, et ne dépend d'ailleurs pas de la seule récente disponibilité en argent : les Ilavars en particulier, autrefois intouchables, ont depuis le début du siècle effectué une progression sociale importante -y compris en terme de statut- due à la fois à leur dynamisme économique et au mouvement de réformes initié par un ascète de leur caste, Sri Narayana Guru (1856-1928), décrit par ses admirateurs comme un saint, un philosophe et un humaniste. Ces réformes comportaient notamment (dans le domaine qui nous occupe) la suppression des cultes sanglants et des offrandes d'alcool, l'abandon des sanctuaires consacrés aux divinités les plus "inférieures" ou aux ancêtres, avec les cultes de possession qui leur étaient liés²⁷.

Les transformations actuelles s'inscrivent donc, pour cette communauté, dans une évolution amorcée depuis près d'un siècle. Cependant, selon Prema A. Kurien, l'évolution récente des comportements des "nouveaux riches" Ilavars ne suit plus nécessairement le modèle de la "sanskritisation", mais tend à imposer son propre style, imité même parfois par des castes de statut plus élevé (Kurien 1993). L'argument concerne surtout les prestations effectuées lors des mariages, mais il faut sans doute en effet nuancer ce qu'une analyse des rituels dans les seuls termes de la "sanskritisation" -qui rend compte néanmoins des tendances d'ensemble pour ce qui est du culte dans les temples- aurait de trop réducteur en faisant intervenir d'autres influences ("occidentalisation" par exemple) ou la possibilité, pour une caste qui réussit localement, d'assumer ponctuellement un rôle de modèle.

L'abandon des sacrifices sanglants, l'abandon même de certaines divinités (ou leur réforme) pourrait conduire sans doute, comme le suggère C.J. Fuller, à une modification de la façon de concevoir le panthéon et les cultes. Il y aurait là comme une substantialisation du divin, la

²⁶ Sur le rôle des rituels brahmaniques dans la différenciation interne de la caste et la stratégie des "notables", cf. Tanaka, 1991.

²⁷ L'abandon du culte de possession aux ancêtres était effectif dès les années 1950 dans le cas des Nayars (Rao 1957, p. 204 ; K. Gough, à la même époque, signale avoir entendu parler d'une seule Maison Nayar où une telle possession avait encore lieu -1958, p. 449).

complémentarité qui liait entre elles des formes divines différentes, en les hiérarchisant, se trouvant en quelque sorte minée par la valorisation univoque des divinités "pures". Une telle évolution rejoindrait de fait les vues des mouvements réformateurs hindous (Fuller 1992, p. 99sq.). Cependant, et tout en réaffirmant l'importance de ce processus, la sanskritisation dans un contexte de compétition politico-économique aiguë engendre des contre-courants non négligeables.

En effet, d'une part, les divinités carnivores remplacées par des formes végétariennes lors d'une rénovation sont rarement éliminées, mais plus souvent reléguées en position subordonnée dans un sanctuaire secondaire : les tensions de base du panthéon sont généralement maintenues. D'autre part, que ce soit par attachement à des pratiques ayant démontré, aux yeux des intéressés, leur efficacité, ou par sentiment d'insécurité dans un contexte de redéfinition des liens sociaux, ou encore pour mettre toutes les chances de son côté dans la compétition sociale, les rites votifs -à caractère souvent sacrificiel et qui possèdent des spécificités /p.140/ locales marquées- se multiplient, de même que les rituels d'exorcisme, voire d'envoûtement. Au Kérala, certains sanctuaires Ilavars consacrés à Chattan, dieu réputé à la fois pour ses vilenies et sa capacité à assurer le succès dans les affaires, ont connu, par exemple, un développement spectaculaire ces dernières années, développement largement alimenté par l'argent des travailleurs migrants (Tarabout 1994 a&b). Dans la même région, un magicien Nayar est dit percevoir 2000 Rs. par jour grâce aux consultations qu'il donne. La partie nord du Kérala a connu récemment une alerte à la sorcellerie de la pire espèce (l'*oṭi*, le "Bris" -*Eksprassu* 2.11.1993). Une autre forme d'envoûtement, le "poison de main" (*kaiviṣam*), est régulièrement traitée dans plusieurs sanctuaires (*Indian Express* 19.8.1995). De son côté F. Osella (1993, chap. 8) a constaté que les Ilavars les plus pauvres continuent à fréquenter des temples tenus par des Pulayars et consacrés à des divinités extrêmement dangereuses : la nécessité prime là sur les considérations de statut²⁸. Quant aux Ilavars plus aisés mais soumis aux mêmes besoins de protection ou d'attaque, ils ont recours soit à des *hōmam*, comme les castes supérieures, soit à de nouveaux sanctuaires Ilavars qui se sont spécialisés dans ce type de problèmes. De manière plus générale, les interlocuteurs de cet auteur lui ont affirmé qu'aujourd'hui "il y a davantage de *dōṣam*" (au double sens de faute et de malheur) et que "les gens ont des demandes plus nombreuses et plus importantes à satisfaire".

On est alors loin de l'hindouisme réformé, ou d'une vision univoque du divin. Le recours à des divinités plus agressives et proches des intérêts humains continue à s'imposer, et même dans le cadre d'un hindouisme "purifié" des formes divines combattives voient leur culte se développer -comme par exemple Durga, Parasakti, Hanuman dans le temple de la déesse Minaksi à Madurai (selon l'observation de C.J. Fuller, communication orale, 1994). Dans un registre un peu différent, le culte d'un Rama guerrier, mis en avant par la droite hindoue au service de son idéologie anti-musulmane, trouverait selon certains auteurs l'un des fondements de sa popularité dans la réaction des classes moyennes urbaines face à un univers de compétition et de dissolution des liens traditionnels (Basu, Datta, Sarkar& Sarkar, Sen, 1993)²⁹.

L'éclatement des formes antérieures de pouvoir au village, la montée en puissance de nouvelles couches sociales, l'amélioration de la situation matérielle d'un nombre croissant de gens et leur adoption d'un mode de vie où la consommation détient un rôle essentiel, se sont donc accompagnés de modifications dans le contrôle des temples, de modifications dans les cultes, et, semble-t-il, d'un accroissement sensible de l'argent investi dans les sanctuaires et les rituels. Ces transformations sont loin cependant de pouvoir être toutes ramenées à une sanskritisation des

²⁸ La puissance dangereuse que représentent pour les hautes castes les divinités des basses castes représente d'ailleurs pour ces dernières un contre-pouvoir partiel (Uchiyama, 1995).

²⁹ Sur les changements iconographiques induits par cette vision du dieu Rama, cf. Kapur, 1993.

pratiques, encore que celle-ci soit notable, que ce soit sous l'action de mouvements réformistes ou par le seul jeu de stratégies d'acquisition de statut : parallèlement, des cultes à des divinités sanguinaires se maintiennent, voire se développent. Ce qui se modifie, et semble se trouver la plupart du temps à la source de l'accroissement des dépenses religieuses, c'est la démultiplication des donateurs aisés, localement en rivalité de prestige et de pouvoir.

Mais si ces faits rendent compte pour partie de la dynamique des transformations observées, ils n'en expliquent pas nécessairement la forme. Pourquoi un sanctuaire de Trivandrum serait-il, à la suite d'un *dēvaprasnam*, construit selon le style tamoul ? Pourquoi les rituels de rénovation et de reconsécration se font-ils de plus en plus souvent en récitant les *mantra* (paroles efficaces) à voix haute, selon la tradition tamoule, et non à voix basse ou mentalement comme le voulait l'usage auparavant en vigueur au Kérala ? Si la réponse à cette dernière question, selon un spécialiste Namputiri de ces rites³⁰, serait tout simplement que "les gens veulent en voir -ou en entendre- pour leur argent", il faut aussi, plus généralement, faire intervenir l'ouverture de la localité sur la société globale. Chacun, surtout au Kérala où le taux d'alphabétisation est élevé, peut désormais avoir une perception des écarts rituels éventuels entre le sanctuaire local et ce qui se fait ailleurs -dans la région ou plus largement en Inde. Ce qui se trouve alors peut-être fragilisé, c'est la spécificité locale du rite. A cet égard les modifications intervenues dans les modes de communications paraissent déterminantes.

Communications, informations, images

L'extension du réseau de transports se répercute évidemment au niveau des déplacements des dévots, notamment dans la facilité à effectuer des pèlerinages à des sanctuaires éloignés (Fuller 1992, p. 205). Le brassage des populations est plus régulier et intense qu'il ne l'a jamais été. Surtout, le développement de la presse écrite, depuis la fin du siècle dernier, et plus récemment de la radio et de la télévision, influe de façon profonde sur la perception que les gens ont de leur activité rituelle.

Au Kérala, les informations et les commentaires sur divers aspects de la vie religieuse au niveau supralocal pénètrent jusqu'au moindre village. Les journaux quotidiens publiés dans l'Etat (une centaine) et les magazines (un millier) comportent constamment des textes allant de l'entrefilet au reportage illustré : annonce ou présentation de fêtes de temples, de pèlerinages, nouvelles concernant les sanctuaires (par exemple compte-rendu de l'agitation anti-obscénités, information sur les décisions de justice, etc.), éditoriaux didactiques ou moralisateurs (*The Hindu*, publié à Madras, s'en est fait une spécialité), "points de vue" polémiques sur les questions du moment. Non seulement le Kérala, mais l'Inde entière, est devenu une vaste scène où les actions des uns influent sur les actes des autres à des centaines ou des milliers de kilomètres de distance. Le village, unité essentielle des jeux de pouvoir locaux, n'a plus de réalité au niveau de la circulation des informations. Pour ce qui est du champ religieux, chacun est maintenant conscient de la coexistence de normes et de comportements différents ; les pratiques d'une caste sont constamment comparables, et comparées, avec celles d'autres, dans la même région ou ailleurs. Comme le note M. Carrithers, dans le contexte tout différent d'une lutte de pouvoir autour d'un sanctuaire jaïn, tout geste public est effectué devant une population de lecteurs (Carrithers 1988, p. 828). Par ailleurs, les valeurs véhiculées par les médias sont le plus souvent celles de l'élite urbaine, c'est-à-dire marquées par des conceptions réformistes des pratiques religieuses -dont l'impact s'en trouve d'autant démultiplié³¹. Plus généralement, les débats sociaux, politiques et religieux tenus à l'échelle de la nation trouvent écho dans chaque localité. De ce fait, il devient très difficile de préserver localement

³⁰ K.P.C. Bhattachiripad, communication personnelle.

des pratiques trop spécifiques et considérées comme "archaïques" ou "scandaleuses" -par exemple le véritable hook-swinging³² ou bien les obscénités adressées à la divinité.

Que ce soit donc par les transports ou les médias, l'intégration des villages à un réseau régional ou national de communication et d'information fait que le système religieux local devient de moins en moins autonome³³. De ce fait des formes rituelles circulent et s'imposent (ainsi pour les rituels de consécration et de rénovation), et les spécificités locales peu- /p.142/vent facilement être perçues comme des traditions désuètes ou des aberrations condamnables. L'extension des communications facilite alors la folklorisation, par une élite urbaine, des rituels villageois des basses castes, afin de constituer cet "héritage culturel" dont peut se prévaloir la nation, comme cela a été déjà signalé. Le rôle de la presse est en cela essentiel. Dans un reportage, par ailleurs bien informé, du journal *The Hindu* (6.3.1994) sur les danses de possession du nord du Kérala, nous apprenons qu'il s'agit de la "première forme artistique rituelle populaire" de cet Etat, qui dépasse "la superficialité d'un rituel" car elle joint "importance accordée à l'harmonie sociale" et "héritage esthétique enchanteur des gens de la région". L'une des photos est ainsi sous-titrée :

"Les gens locaux ["the locals"] croient que les Teyyams ["Dieux" ; le mot désigne aussi le danseur et le rite] sont les représentants de dieux et de demi-dieux".

En disposant d'une possibilité jusqu'ici inégalée de répandre ses points de vue, une telle élite agit dans le sens d'une standardisation progressive des cultes et, par là, contribue à l'édification d'un "Hindouisme moderne" (Frykenberg 1988 ; 1989). Comme le remarque B.A. Hatcher (1994, p. 158), "l'émergence d'une rhétorique humaniste dans le discours hindou moderne est l'un des développements les plus significatifs dans le monde religieux de l'Inde contemporaine". Cet humanisme se construit sur l'abolition des pratiques "superstitieuses", jugées ne pas relever de la religion "authentique" (Fuller 1992, p. 101), et s'appuie sur un usage renouvelé et systématique du langage de la dévotion (*bhakti*).

La *bhakti*, dont le développement remonte aux premiers siècles de notre ère, possède en effet des caractéristiques qui en font un mode de relation au divin particulièrement approprié à la situation actuelle. D'une part, par la place privilégiée qu'elle accorde au registre émotionnel, elle est à la source de multiples formes d'expression artistique qui ont permis de la populariser à date ancienne : le développement contemporain des médias donne à ces arts, dans lequel le message dévotionnel est intégré, une audience de masse inconnue jusqu'alors. D'autre part, la relation directe qui s'instaure entre le dévot et son dieu, exaltée au cours des siècles dans d'innombrables poèmes mystiques, contraste avec les aspects ritualistes de la pratique religieuse où des spécialistes sont les intermédiaires obligés. De ce fait elle est perçue comme une "religion" adaptée aux contraintes de la vie urbaine, et porteuse d'aspirations à la fois égalitaristes (quant à l'accès au divin et au salut) et universalistes. Réformateurs et nationalistes y ont vu un facteur unifiant, propre à édifier cette intégration religieuse et nationale à laquelle ils aspiraient. Dans une série de conférences au titre significatif ("The Great Integrators. The Saint-Singers of India") prononcées en 1964, le

³¹ Cette circulation d'informations a favorisé l'établissement d'un "climat" réformiste commun en Inde, sans qu'il y ait pour autant centralisation des efforts des réformateurs : "la transformation sociale de l'Inde moderne repose sur les réformes largement non coordonnées de ses diverses communautés, et non dans un programme social centralisé" (Heimsath, 1978, p. 39).

³² L'historique des attitudes britanniques et de celle des élites indiennes par rapport au hook-swinging a été faite, pour l'Inde entière, par G.A. Oddie (1995).

³³ Le choix des termes de cette problématique s'inspire très librement du livre de G. Levi (1989).

Dr. V. Raghavan, sanskritiste renommé et figure éminente de la réaffirmation d'une culture hindoue savante, souligne la nécessité d'une intégration sur le plan spirituel "pour développer le sentiment d'appartenir à une nation" (Raghavan 1979, p. 3). La *bhakti* en est le vecteur privilégié. Enfin la *bhakti* a toujours valorisé une forme d'expérience individuelle qui correspondait à toute une dimension de la personne au sein d'une société où, autrefois au moins, l'ordre était avant tout défini par l'ensemble des relations entre catégories socioreligieuses (Reinicke 1989, p. 180) : cette caractéristique est particulièrement adaptée aux changements sociaux actuels qui voient se défaire les réseaux antérieurs d'interdépendance et s'affirmer les individus³⁴.

/p.143/

De fait la *bhakti* est omniprésente au Kérala : non seulement, bien entendu, dans son contexte habituel d'hommages rendus aux grandes divinités "pures" (voire à la forme guerrière de la Déesse), ou de pèlerinages à quelques sanctuaires réputés -certains, comme celui du dieu Ayyappan à Sabarimala, déjà mentionné, connaissent une expansion spectaculaire. Non seulement, comme on peut également s'y attendre, dans la vie quotidienne et indépendamment de toute occasion du culte, par le bain sonore permanent des chants dévotionnels enregistrés sur cassette. Mais la *bhakti* s'introduit aussi là où on l'attendrait le moins : dans le cadre de sacrifices védiques (qui sont des monuments de ritualisme et dont la logique est très éloignée de celle de la *bhakti*), reconstitués et volontairement insérés par les organisateurs dans le cadre de l'hindouisme dévotionnel (Malamoud 1994)³⁵ ; dans le cadre, aussi bien, de cultes de protection et d'attaque rendus à des divinités utilisées pour leurs capacités à nuire, comme le dieu Chattan. Dans ce dernier cas, semble-t-il, la dévotion semble parfois délibérément utilisée comme langage et comme source de respectabilité par certains propriétaires de sanctuaires (Tarabout 1994b) : il n'en est pas moins significatif que ce mode d'expression soit, précisément, un atout indispensable dans le développement de cultes d'agression.

Directement lié à la fois à la *bhakti* et aux techniques de communication de masse, l'essor depuis un siècle d'une iconographie religieuse stéréotypée mérite enfin d'être souligné. Tout visiteur aura remarqué l'ubiquité de ces images en papier utilisées sous cadre dans les maisons, les boutiques, les restaurants. La simplification des rituels qui leur est généralement rendus fait que ces chromos "ont nourri une dévotion démocratique, une piété populiste, d'ampleur extraordinaire à l'époque actuelle" (Smith 1995, p. 37). Les bandes dessinées, le cinéma, la télévision, reprennent dans leurs productions mythologiques une imagerie du divin très comparable -par exemple dans la série culte diffusée en 1987-1988, qui fut aussi un phénomène politique, présentant l'épopée du Ramayana³⁶.

La tradition d'images pieuses obtenues à partir de bois gravés et vendues aux pèlerins semble ancienne, mais demeurait d'extension limitée. L'utilisation à la fin du siècle dernier de méthodes industrielles de reproduction (oléographies, chromolithographies) en a permis une

³⁴ La pertinence de la *bhakti* pour les classes urbaines moyennes et supérieures en fait un langage privilégié de la mobilisation politico-religieuse par la droite hindoue. C'est en particulier l'un des aspects qui ressort d'une étude de Mary E. Hancock sur le mouvement Jan Kalyan ("Bien-être du peuple"), fondé en 1987 par le Sankaracharya de Kanchipuram (présentation orale, 1992).

³⁵ Ces cérémonies dites védiques qui se multiplient ces dernières années dans toute l'Inde, "adaptées" au contexte actuel, sont évidemment mises au service de bien d'autres usages, dont le plus évident, politique, n'exclut pas diverses rhétoriques : réforme sociale (mariages sans dot à grande échelle lors d'un "sacrifice de cheval" au Bihar en 1994 -*Indian Express* 3.3.1994), protection de la nature (à propos d'un rite de "l'agni adhanam" au Kérala en 1995 -*Indian Express* 28.4 et 12.5 1995).

³⁶ Discussion des débats qui ont entouré la diffusion de cette série in Lutgendorf, 1995. L'auteur conteste les critiques qui voient dans cette série une tentative de "pensée unique", et considère que la version télévisuelle est devenue l'un des multiples Ramayanas existant.

diffusion sans précédent, au prix d'une transformation profonde. Son promoteur à l'époque fut le peintre Raja Ravi Varma (1848-1906), lié à la famille royale du Travancore, qui jugeait "atroces" les images religieuses existantes et estima donc de son devoir d'améliorer le goût artistique des masses (Thakurta 1988, p. 14). Rompu aux techniques de la peinture occidentale, il chercha donc dans ses tableaux exécutés à l'huile à présenter épisodes mythiques et divinités sur un mode "respectable" et "moderne" que T.R. Blurton (1988, p. 56) caractérise comme étant la version visuelle des enseignements des mouvements réformistes³⁷. Son style, à la fois réaliste et édulcoré, s'imposa et -fait nouveau- sa diffusion dans l'ensemble de l'Inde assura rapidement un modèle idéalisé, stéréotypé et pan-indien de représentation du divin (*id.*, 57). Ces stéréotypes influencent de façon considérable la façon actuelle d'imaginer le divin, -ainsi d'ailleurs que d'idéaliser les relations humaines /p.144/ (Uberoi 1988). D'une certaine façon, les dieux et les déesses se sont humanisés et "domestiqués" (Thakurta 1988, p. 12). Souvent mieux connus des fidèles que les représentations régionales plus anciennes, ces portraits standardisés proposent une "vision plus unifiée du panthéon hindou", ce qui est un élément-clé du développement d'un hindouisme panindien (Inglis 1995, p. 67). Par leur présence sur des supports aussi divers que les calendriers, les sacs jetables, les porte-clés et les *stickers*, les dieux sont devenus aptes à s'intégrer aux réseaux de distribution de la société de consommation.

Conclusion

Y a-t-il un renouveau religieux en Inde ? La présente contribution a tenté d'aborder la question en rapportant systématiquement à la dynamique des rapports sociaux les modifications observées dans le champ religieux. Ce que nous avons vu suggère qu'il ne peut y avoir de réponse simple. Des facteurs structurels rendent compte pour partie du développement d'idéaux réformistes, de la standardisation des pratiques et de l'iconographie, et de l'édification progressive d'un "hindouisme" commun. Il y a, à cet égard, redéfinition en profondeur des relations sociales au travers du religieux, et redéfinition du champ religieux, dans le contexte d'une confrontation à un modèle de la "modernité" d'inspiration essentiellement occidentale. Malgré la multiplicité des tendances qui se font jour à ce sujet, il semble qu'émerge progressivement une "religion hindoue" identifiable à une attitude générale de piété, dont le fait qu'elle soit souvent pensée comme une "culture" permet d'éviter de remettre en cause, au moins dans son principe, la multiplicité des puissances divines organisant le monde ou la diversité des voies d'approche du divin (Babb 1986b, p. 76sq.). Pour autant, la mise en place de cette conception repose sur la relativisation, la folklorisation ou la censure de ce qui est lié aux pratiques des castes de bas statut ou de ce qui paraît trop localement particularisé. Dans la mesure où ce processus est lié à des évolutions de fond de la société indienne, un tel changement paraît irréversible, et cela quel que soit par ailleurs le sort politique de la droite hindoue.

Si donc, sur le long terme, la tendance globale est à une certaine euphémisation de la violence dans les rituels et à une certaine uniformisation dans l'imagerie du divin, l'absence d'une autorité spirituelle unique, d'un pouvoir religieux centralisé, fait que les évolutions demeurent diverses, complexes, contradictoires même. Le fait que le champ religieux fournisse des enjeux essentiels pour les luttes locales de pouvoir, et demeure un lieu de résolution des crises, garantit du reste que, par le jeu d'intérêts opposés, une diversité de choix sera maintenue. A cet égard, la multiplication des sanctuaires, des rituels ostentatoires, des dépenses votives, l'impact de certains

³⁷ P. Uberoi décrit les peintures "de genre" de cet artiste comme étant d'idéologie "aryanisante", "grand bourgeois" de goût, et "orientaliste" dans son approche des types humains (Uberoi 1990, p. 44).

mouvements réformistes à l'échelle du village, la systématisation d'une expression dévotionnelle des relations au divin, tous ces faits ne sont peut-être pas essentiellement la marque d'une ferveur religieuse accrue, d'un "retour" au religieux -ou, pour reprendre une formule journalistique, d'un retour du religieux. Dans la plupart des cas, ces phénomènes sont à comprendre en relation avec les changements qui ont affecté au niveau local, et affectent toujours à l'heure actuelle, les rapports entre castes et entre lignages quant au pouvoir et au statut. Dans ce contexte, le recours à des stratégies de transformation de la richesse en "capital symbolique" n'a rien de nouveau : ce qui l'est, c'est l'ampleur du phénomène due à l'arrivée sur scène, en nombre, de nouveaux acteurs.

Post-scriptum

Une récente coupure de presse (*The Hindu*, début juin 1996) montre un dévot suspendu en l'air par dix crochets passés dans la peau du dos, de ses bras et de ses jambes, en plein /p.145/ cœur de Trivandrum. Ce « hook-swinging » est présenté comme une innovation dans la cité. L'affirmation est à nuancer, mais le fait confirme en tout cas, si besoin en était, que l'hindouisme réformé n'est pas la seule force à oeuvrer dans les évolutions religieuses contemporaines. Notons que ce sont ici les dévots de Murugan, appartenant à la minorité tamoule de Trivandrum, qui occupent ainsi rituellement la rue. Leur façon d'effectuer le « hook-swinging » diffère dans le détail de celle qui avait cours au Kérala et qui a été la cible des mouvements réformateurs (mais dont il existe toujours des variantes euphémisées). Peut-être peut-on parler ici de « revivalisme » ? Les aspects sociopolitiques de ce cas particulier sont à préciser. Le dossier reste ouvert...

Bibliographie

Les références à l'*Indian Express* renvoient à son édition de Cochin.

- AIYAPPAN, A., 1965 : *Social Revolution in a Kerala Village. A Study in Culture Change*. London, Asia Publishing House.
- ASSAYAG, Jackie, 1990 : « L'Etat, le temple et "l'esclave divine". Transformation institutionnelle et microhistoire en Inde », *Diogène*, n°152.
- ASSAYAG, Jackie, 1992 : *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*. Paris, CNRS éditions.
- ASHLEY, W., 1993 : *Recodings : Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India*. Université de New-York, Department of Performance Studies, thèse de Ph.D. (non publiée).
- BABB, Lawrence A., 1986a : *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley, University of California Press.
- BABB, Lawrence A., 1986b : "The Puzzle of Religious Modernity". In J.R.ROACH (éd.), *India 2000 : The Next Fifteen Years*. Riverdale, Maryland, The Riverdale Company.
- BAIRD, Robert D., 1989 : *Religion in Modern India*. New Delhi, Manohar (1e éd. 1981).
- BASU, T., DATTA, P., SARKAR, S., SARKAR, T., & SEN, S., 1993 : *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*. New-Delhi, Orient Longman.
- BLURTON, T. Richard, 1988 : "Tradition and Modernism : Contemporary Indian Religious Prints", *South Asia Research*, 8-1.

/p.146/

- BRECKENRIDGE, C. Appadurai, 1977 : "From Protector to Litigant - Changing Relations Between Hindu Temples and the Raja of Ramnad", *Indian Economic and Social History Review*, XIV-1.
- CARRITHERS, M., 1988 : "Passions of Nation and Community in the Bahubali Affair", *Modern Asian Studies*, 22-4.
- FRYKENBERG, R.E., 1988 : "Fundamentalism and Revivalism in South Asia". In BJÖRKMAN (éd.) : *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. New-Delhi, Manohar.
- FRYKENBERG, R.E., 1989 : "The Emergence of Modern "Hinduism" as a Concept and as an Institution : A Reappraisal with Special Reference to South India". In SONTHEIMER & KULKE (éd.) : *Hinduism Reconsidered*. New-Delhi, Heidelberg University / Manohar.
- FULLER, C.J., 1976 : *The Nayars Today*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FULLER, C.J., 1992 : *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- FULLER, C.J., 1993 : "'Only Śiva can worship Śiva" : Ritual mistakes and their correction in a south Indian temple", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 27-2.
- GOUGH, E. Kathleen, 1958 : "Cults of the Dead Among the Nayars", *Journal of American Folklore*, 71-281.
- HATCHER, B.A., 1994 : "The Cosmos is One Family" (vasudhaiva kutumbakam) : Problematic mantra of Hindu humanism", *C.I.S.* (n.s.), 28-1.
- HEIMSATH, Charles H., 1978 : "The Functions of Hindu Social Reformers -With Special Reference to Kerala", *Social History Review*, XV-1.
- HUDSON, D. Dennis, 1992 : "Tamil Hindu Responses to Protestants (Among Nineteenth Century Literati in Jaffna and Tinnevely)", *The Journal of Oriental Research*.
- INGLIS, Stephen R., 1995 : "Suitable for Framing : The Work of a Modern Master". In BABB & WADLEY (éds.), *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

/p.147/

- JAFFRELOT, Christophe, 1993 : *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- JAYAPRASAD, K., 1991, *RSS and Hindu Nationalism. Inroads in a Leftist Stronghold*. New Delhi, Deep & Deep Publications.
- JEFFREY, Robin, 1976 : *The Decline of Nayar Dominance. Society and Politics in Travancore, 1847-1908*. Sussex University Press.
- KAPUR, Anuradha, 1993 : "Deity to Crusader : The Changing Iconography of Ram". In G. PANDEY (éd.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*. New Delhi, Penguin Books India (Viking).
- KURIEN, Prema Ann, 1993 : *Ethnicity, Migration and Social Change : a Study of Three Emigrant Communities in Kerala*, India. Brown University, thèse pour le Ph.D.
- KURIEN, Prema Ann, 1994 : "Non-economic Bases of Economic Behaviour : The Consumption, Investment and Exchange Patterns of Three Emigrant Communities in Kerala", *India, Development & Change*, 25.
- KUSUMAN, K.K., 1976 : *The Abstention Movement*. Trivandrum, Kerala Historical Society.

- LEVI, G., 1989 : *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Paris, Gallimard (1e éd. italienne : Torino, 1985).
- LUTGENDORF, Philip, 1995 : "All in the (Raghu) Family : A Video Epic in Cultural Context". In BABB & WADLEY (éds.), *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MADHAVAN, P., 1988 : "The Temple as a Springboard of National Reconstitution". In P. MADHAVAN (éd.), *Thanthra Vidya Peedham Souvenir 1988*. Always.
- MALAMOUD, C., 1994 : « Retours à l'écriture, détournements de l'écriture. Remarques sur une cérémonie védique dans l'Inde de 1990 ». In PATLAGEAN & LE BOULLUEC (éd.) : *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*. Louvain-Paris : Peeters-EPHE, Ve section.
- MENDELSON, O., 1993 : "The Transformation of Authority in Rural India", *Modern Asian Studies*, 27-4.
- /p.148/**
- NAGAM AIYA, V., 1906 : *The Travancore State Manual* (3 vols). Trivandrum, Government Press (reproduction A.E.S., New Delhi, 1989).
- ODDIE, Geoffrey A., 1995 : *Popular Religion, Elites and Reform : Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*. Delhi, Manohar.
- OSELLA, F., 1993 : *Caste, Class, Power and Social Mobility in Kerala, India*. Université de Londres, London School of Economics, thèse de Ph.D. (non publiée).
- PANDEY, Gyanendra, 1993 : "Which of Us Are Hindus ?" In G. PANDEY (éd.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*. New Delhi, Penguin Books India (Viking).
- PRESLER, Franklin A., 1987 : *Religion under Bureaucracy. Policy and administration for Hindu temples in South India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PRIOR, Katherine, 1993 : "Making History : The State's Intervention in Urban Religious Disputes in the North-Western Provinces in the Early Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, 27-1.
- RAGHAVAN, V., 1979 : *The Great Integrators : the Saints-Singers of India*. New-Delhi, Government of India (1e éd. 1966).
- RAO, M.S.A., 1957 : *Social Change in Malabar*. Bombay, The Popular Book Depot.
- REINICHE, M.-L., 1989 : *Tiruvannamalai. Un lieu saint sivaïte du sud de l'Inde*. Vol. IV : *La configuration sociologique du temple hindou*. Paris, publications de l'E.F.E.O., vol. CLVI.
- REPORT of the Hindu Religious Endowment Commission, 1960-1962*. New Delhi, Ministry of Law, 1962.
- SMITH, H. Daniel, 1995 : "Impact of "God Posters" on Hindus and Their Devotional Traditions". In BABB & WADLEY (éds.), *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SONTHEIMER, G.D., & KULKE, H., 1989 : *Hinduism Reconsidered*. New-Delhi, Heidelberg University / Manohar.
- STIETENCRON, Heinrich von, 1989 : "Hinduism : On the Proper Use of a Deceptive Term". In SONTHEIMER & KULKE (éds.), *Hinduism Reconsidered*. New-Delhi, Heidelberg University / Manohar.
- /p.149/**
- TANAKA, M., 1991 : *Patrons, Devotees and Goddesses. Ritual and Power among the Tamil Fishermen of Sri Lanka*. Kyoto, Institute for Research in Humanities.

- TARABOUT, G., 1986 : *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, publications de l'E.F.E.O., vol. CXLVII.
- TARABOUT, G., 1994a : « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala ». In VIDAL, TARABOUT & MEYER (éd.) : *Violences et non-violences en Inde*. Paris, EHESS (collection Purusartha, n°16).
- TARABOUT, G., 1994b : “"Swâmi was like that" : "Folkness" and Hierarchy in Central Kerala”. Communication (non publiée) à la 13e Conférence des Modern South Asian Studies, Toulouse.
- THAKURTA, Tapati Guha, 1988 : “Artists, Artisans and Mass Picture Production in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Calcutta : The Changing Iconography of Popular Prints”, *South Asia Research*, 8-1.
- THAPAR, Romila, 1991 : “Communalism and the Historical Legacy : Some Facets”. In K.N.PANIKKAR (éd.), *Communalism in India. History, Politics and Culture*. New Delhi, Manohar.
- TRAVANCORE-COCHIN *Hindu Religious Institutions Act (The), 1950 (As on 26th April 1976)*. Trivandrum, Government Press, 1985.
- TRAVANCORE DEVASWAM *Manual (The)*, in Two Volumes. Trivandrum, Government Press, 1935.
- UBEROI, Patricia, 1990 : “Feminine Identity and National Ethos in Indian Calendar Art”, *Economic and Political Weekly*, 28 avril.
- UCHIYAMADA, Yasushi, 1995 : *Sacred Grove (Kaavu) : Ancestral Land of "Landless Agricultural Labourers" in Kerala, India*. Londres, London School of Economics and Political Science (thèse de Ph. D. non publiée).
- VELU PILLAI, T.K., 1941 : *The Travancore State Manual* (4 vol.). Trivandrum, Government of Travancore.
- VIRAMMA & RACINE, Josiane et Jean-Luc, 1994 : *Une vie paria. Le rire des asservis. Inde du Sud*. Paris, Plon/Unesco (coll. /p.150/ Terre Humaine).
- WILLIAM, V., 1944 : *Devil Dances of North Malabar (Thirayattam or Theyyam Tullal)*. Bangalore, United Theological College, thèse pour le diplôme de Bachelor of Divinity (Serampore College).

[Summary –non reproduit]

[pp.151 à 154, quatre planches photographiques, non reproduites]