

religion et sciences humaines
section 1 : Faits religieux & société

sous la direction de

Yves LAMBERT, Guy MICHELAT et Albert PIETTE

LE RELIGIEUX DES SOCIOLOGUES

Trajectoires personnelles et débats scientifiques

Colloque de l'Association française de sociologie religieuse
Paris 3-4 février 1997

« PARIS EST AUSSI GRAND QUE MADRAS »... LE « DÉTOUR » PAR L'HINDOUISSME

Gilles Tarabout

Lorsqu'au début du XVIII^e siècle l'auteur des *Lettres Persanes* écrivait : « Paris est aussi grand qu'Ispahan » (lettre 24), l'Orient n'était là que pour penser, tout en s'amusant, l'Europe. Il s'agissait bien d'un détour. Le procédé était d'ailleurs à la mode. Dans l'édition des oeuvres de Montesquieu qu'il a présentée, Daniel Oster signale par exemple la publication, trente ans plus tôt, de *l'Espion du grand seigneur dans les cours des princes chrétiens*, de l'Italien Marana, puis en 1699 celle des *Amusements sérieux et comiques d'un Siamois*, de Du Fresnoy, ou un peu plus tard encore les *Réflexions morales, satiriques et coniques sur les moeurs de notre siècle*, de J.-F. Bernard (Montesquieu, 1964 : 61).

L'argumentaire du présent colloque pourrait suggérer que, près de trois siècles plus tard, la problématique n'a guère pris de rides ! Evoquant « le détour accompli par des sociologues et anthropologues français en terrains non occidentaux », le texte pose une première question : « qu'est-ce qui motive un tel détour ? ». Montesquieu est-il si loin, avec son autre célèbre formule : « Ah ! ah ! Monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être Persan ? » (lettre 30) ? Aucun récit de « trajectoire personnelle », pour reprendre une expression du sous-titre de ce colloque, ne pourra satisfaire cet étonnement.

Une deuxième question suit : « comment nos approches et nos traditions sortent-elles de cette épreuve ? ». Malgré son évidente volonté d'ouverture, la formule, là encore, pose problème. Que désigne en particulier le « nous » impliqué par « nos approches et nos traditions » ? Comme le suggérerait la mention préalable d'un « détour », n'y a-t-il pas là maintien d'une perspective définissant l'Europe chrétienne, et son étude, comme le Centre de toutes choses, auquel diverses périphéries doivent être rapportées ? Dans ce jeu de rôles imposé, l'étude sociologique ou anthropologique de l'Inde apparaît alors davantage valorisée pour son éventuel parfum « exotique » que comme composante à part entière d'un champ intellectuel. J'aimerais, dans les pages qui suivent, discuter la notion de « religion hindoue » afin de montrer à quel point, au contraire, les questions qu'il faut alors aborder sont de portée

L'Harmattan
5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 Paris - France

1997

L'Harmattan, Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qué) - Canada H2Y 1K9

générale, et induisent un certain nombre d'interrogations sur la façon d'envisager notre (commune) recherche.

« La » religion hindoue¹

Il faut tout d'abord rappeler que le nombre de personnes concernées est considérable : l'Inde au recensement de 1991 comptait plus de 840 millions d'habitants (un milliard prévu en l'an 2000), dont près de 700 millions classés comme hindous (ceci sans prendre en compte la diaspora indienne). A une telle échelle, il est impossible de s'attendre à ce que l'hindouisme - quoi que puisse recouvrir ce terme - soit uniforme. L'observateur est d'ailleurs rapidement dérouter par la diversité des faits « religieux » auxquels il est confronté. Cette diversité ne découle cependant pas seulement de l'importance de la population ou de l'étendue géographique du pays : elle est de fait inhérente à cette civilisation elle-même. Voyons-en rapidement quelques aspects.

L'hindouisme ne peut être défini ni par des écritures, ni par des spéculations, ni par des divinités, ni par des cultes, ni par des institutions, qui soient partagés par tous. Les textes védiques, composés au cours des deux millénaires qui précèdent l'ère chrétienne, font certes autorité pour un très grand nombre de pratiquants aux yeux de qui ce sont des textes révélés : mais cela est surtout vrai pour les castes moyennes et supérieures, non pour celles de bas statut. Au sein même de la tradition lettrée, plusieurs systèmes philosophiques coexistent, proposant des vues contrastées : ainsi un monisme comme celui de l'Advaita Vedanta, développé par le saint réformateur Sankaracharya vers le IXe siècle et dans lequel l'Occident tend fréquemment à voir l'essence de « la » philosophie hindoue, est loin d'être hégémonique, et coexiste entre autre avec plusieurs systèmes dualistes. La théorie de la transmigration, liée en principe à l'idée d'une « rétribution des actes » (effectués par soi-même dans une vie antérieure), tout en étant fort répandue, n'est pas aussi générale et unifiée qu'on a pu l'affirmer : parfois ce sont les

¹ L'exposé est divisé en trois parties dont les intitulés décalquent (platement) les questions introductives d'un remarquable article du poète et philosophe A.K. Ramanujan (1989) :

"Is there an Indian way of thinking ?

Is there an Indian way of thinking ?

Is there an Indian way of thinking ?

Is there an Indian way of thinking ?

Déclinaison inspirée d'un exercice de Stanislawski, lequel demandait à ses acteurs de dire de quarante façons différentes une phrase ordinaire : "Apportez-moi une tasse de thé".

actes d'ancêtres qu'il faut « payer » (ce qui modifie quelque peu la perspective), parfois c'est une autre idée, antinomique, qui est concurremment invoquée, celle de fatalité (« à la naissance, tout est écrit par Dieu sur le front »). Quant au panthéon, certains mouvements théistes, subdivisés en multiples lignées de maîtres spirituels ayant chacun leurs propres préceptes, considèrent alternativement comme divinité suprême, et de façon plus ou moins exclusive, Vishnou, Siva, ou la Déesse. Ces multiples traditions sectaires (*sampradayas*) s'acceptent en général mutuellement comme autant de voies permettant d'accéder au divin. Christianisme et islam sont d'ailleurs souvent englobés dans cette vision et considérés comme deux *sampradayas* : du point de vue « hindou », donc, le christianisme n'apparaît pas nécessairement comme une religion, mais plutôt comme une secte - plus précisément une « voie ».

Les formes de culte ne sont pas moins diverses et varient selon les régions, les localités, les castes. Dans un seul et même village coexistent des pratiques et des croyances très variées. La vie rituelle d'un brahmane n'a ainsi que peu de similitudes avec, par exemple, celle d'un intouchable demeurant à quelques centaines de mètres de chez lui - qu'il s'agisse des règles de la vie quotidienne, des cérémonies des âges de la vie, des divinités auxquelles un culte est rendu, du détail de ce culte. De tels contrastes sont significatifs et contribuent à marquer, et à hiérarchiser, les groupes sociaux. Par ailleurs, à un même niveau social, les différences ne sont pas moindres : dans le cas des brahmanes, certains seront, par naissance, vishnouites (une catégorie elle-même multiple), d'autres sivaïtes (même remarque), d'autres encore relèveront d'affiliations différentes. Au total, ce sont plusieurs milliers de « sous-castes », ou plus précisément « d'espèces » (*gat*) humaines, qui interagissent en Inde. Chacune a ses coutumes, ses pratiques, ses interdits, ses droits, relevant à la fois de ce qui - pour « nous » - est du domaine social et de la religion (une distinction propre à la notion même de caste)². En bref, chaque caste a sa place dans le monde, à sa place et avec ses propres règles. Cela va loin. Une amie indienne me déclara un jour en anglais, à propos des contraintes à respecter dans l'organisation des mariages en Inde : « Vous avez de la chance en France, il n'y a qu'une seule religion [sic]. Ici, il y a les Nayars, les Ezhavas, etc. ». Elle énumérait en fait les différentes castes locales. Pour elle, dans ce contexte, le type de segmentation sociale correspondant à la caste n'était pas différent de ce

² Rappelons que la mise en place, et la projection sur les réalités indiennes, d'une opposition religieux / social est au coeur de ce qui fut appelé la "Querelle des rites malabars" (Zupanov, 1996).

qu'un chrétien appelle « religion ». Ceci dit, dans une autre situation, par exemple s'agissant de politique, il est probable que la même personne opposerait les hindous, en bloc, aux musulmans et aux chrétiens -il faudra y revenir.

Les pratiques et représentations religieuses sont donc en Inde systématiquement contextualisées, rapportées à un groupe social, à un âge de la vie, à un but à réaliser. Ce qui est bon dans un cas ne l'est pas nécessairement dans un autre, à l'instar de cette parabole attribuée au Bouddha : un homme échappe à la noyade au cours d'une inondation en s'accrochant à un radeau et, du coup, transporte ce dernier sur son dos toute sa vie (cité par Ramanujan 1989 : 57). Une même personne pourra donc être amenée à accomplir des rites notablement différents, faisant intervenir des logiques contrastées et des spécialistes de divers statuts, ceci précisément parce que ces derniers ont leurs particularismes socio-religieux.

De plus, il n'y a pas d'isolat. Les spéculations religieuses et les formes culturelles s'influencent les unes les autres, s'articulent les unes aux autres, sont en interaction régulière. Dans la vie quotidienne, la pureté des hautes castes est directement tributaire du fait que d'autres, de plus bas statut, se chargent de tâches jugées impures. L'appartenance de caste marque une interdépendance, un ordre hiérarchique. Dans un tel système, les valeurs et les cultes des castes supérieures, globalement en position de domination politico-économique, disposent d'une visibilité prééminente et s'imposent comme des modèles dominants. Il y a valorisation de leurs traditions textuelles, d'un régime alimentaire végétarien (sauf dans le cas d'un contre-modèle guerrier, ou, plus récemment, occidental), des cultes « purs » (non sanglants), et dévalorisation corrélatrice des traditions « populaires », de l'alimentation carnée, des cultes avec sacrifices d'animaux ou des transes oraculaires, répandus parmi les castes de bas statut.

L'hindouisme ne peut ainsi se penser indépendamment d'une sociologie. Ce constat rend compte, pour l'Inde, à la fois d'une certaine cohérence socio-religieuse, et de la disparité de ses éléments : peut-on parler « d'une » religion hindoue ? est-elle en fait multiple ? (Sonthheimer, Kulke, 1989). Visiblement, en s'en tenant au point de vue des intéressés (et sur quels critères extérieurs se fonderait un point de vue autre ?), c'est affaire de contexte. Il est permis de se demander s'il ne s'agit pas là d'un fait plus général. Le christianisme, pour ne considérer que lui, est-il « une » religion, ou ne doit-on pas parler, dans bien des cas, « des » christianismes ? Certes, à la différence de l'hindouisme, il existe une référence textuelle commune (quoique diversément interprétée), et une figure fondatrice, celle du Christ (objet d'intenses querelles christologiques). Mais l'évocation « d'une » religion chrétienne

ressort plus de l'espérance théologique que de la sociologie : la réalité en est fragmentaire, plurielle -car elle est nécessairement sociale. La diversité des Eglises dans le monde, ou des rites (souvent largement sous-estimée vu de l'Hexagone), n'est pas seule en cause. Il y a multiplicité des pratiques et des attitudes religieuses réelles pour un même rite d'une même Eglise. Un exemple : le recours aux exorcismes, reconnu par l'Eglise catholique romaine, est loin d'être absent chez ses fidèles et ses clercs en France une réponse homogène - pour certains, il ne s'agit que de survivances sans rapport avec la « vraie » religion. Mais quelle est alors celle-ci ? Le sociologue doit-il reproduire le point de vue d'une élite « éclairée » ? Voyons quelle perspective peut offrir l'Inde à ce sujet.

La « religion » hindoue

Les faits indiens posent en effet le problème de définir la « religion » face à la « magie » ou à la « superstition »³. Vieille question sans doute, pour ne pas dire affaire classée, mais qu'il ne semble pas complètement inutile de repréciser.

Les Puissances auxquelles des cultes sont rendus, et ces cultes eux-mêmes, sont divers et contrastés. Mais, nous l'avons vu, ils sont davantage perçus comme hiérarchisés que comme irréductiblement opposés. Des malheurs en série peuvent par exemple être attribués aussi bien au déplaisir de divinités habituellement protectrices, qu'à l'action de Puissances jugées néfastes. Divers cultes sont possibles dans de tels cas, soit de propitiation, soit de mise sous contrôle, mais tous font appel aux mêmes éléments culturels que dans la pratique ordinaire (à niveau de société donné) : prières, promesses, hommages, oblations végétales dans le feu, sacrifices d'animaux, répétition de formules efficaces, dessin de diagrammes de puissance, aucun de ces éléments ne permet de séparer un champ de pratiques religieuses d'un autre. Ce qui peut varier, c'est l'intention (réelle ou supposée). Les langues vernaculaires nomment généralement à part les ensorcellements (et donc les jeurs de sorts). Mais ce n'est pas une catégorie opposée à la « religion », simplement l'un de ses domaines : la même Puissance qui attaque un « ennemi » dans un envoiement peut être retournée à son profit et devenir protectrice : celui qui la contrôle -jeur de sort/désorceleur- fait ainsi partie intégrante de la hiérarchie des spécialistes du divin.

³ Au début du siècle, un administrateur britannique écrivait par exemple : "Nous voyons au Malabar la forme la plus pure de la religion la plus élevée et la plus abstraite de l'Inde du Sud côtoyer la plus totalement primitive. Les Nâyars [une caste locale] ont beaucoup de chaque" (Frawcett, 1915 : 254).

Voici un bref exemple, choisi dans la partie sud-ouest de l'Inde, le Kérala. Chathan est un dieu local qui apparaît dans les descriptions écrites comme une vraie peste : il pollue la nourriture et l'eau, jette les pierres sur les toitures, fait spontanément s'enflammer vêtements ou meules de paille. N'agissant cependant pas de lui-même, on le dit être envoyé par un jeteur de sorts. Tiendrons-nous un cas de « magie » ? Il faut rapidement déchanter. Ces textes ont été écrits par des membres des castes supérieures, souvent anglophones, et reproduisent un discours socialement marqué, où Chathan fait figure de lutin démoniaque. Mais risquons-nous dans l'un de ses sanctuaires, tenu par des castes de bas statut. Chathan est alors une divinité familiale, certes dangereuse, mais somme toute bien ordinaire (de telles divinités existent à tous les niveaux de l'hindouisme). Membre de la suite armée d'un dieu brahmanique honoré dans un grand temple voisin, ayant lui-même sa propre suite de Puissances subordonnées dont le culte est assuré par des castes de plus bas statut relatif, il fait partie intégrante du panthéon local. Son culte est d'ailleurs lui aussi conforme à ce qui se pratique habituellement à ce niveau de société, et comporte des offrandes d'alcool et des sacrifices de coqs. Mais ce type de rituel, encore une fois très répandu parmi les castes de bas statut, lui donne mauvaise réputation parmi les hautes castes. Pour faire bref, la « religion » des uns est ici la « magie » des autres. Cette dévalorisation par les hautes castes des pratiques qui ne sont pas les leurs fait que, travaillant sur le culte de Chathan, je bénéficie d'être affectueusement appelé « Chameau » par un ami brahmane : non que j'aie été désagréable avec lui mais, comme cet animal, mené dans un jardin plein de fleurs et de plantes succulentes, je ne m'intéresse qu'aux mauvaises herbes et aux arbustes épineux...

Il serait facile de multiplier les exemples pour voir que la notion de « magie » est présente en Inde, mais comme élément d'un discours exprimant une supériorité sociale. Même remarque en ce qui concerne la « superstition » : l'anthropologue Agehananda Bharati a montré que le néologisme hindi *andhavisvas* correspondant à cette notion est d'origine récente, et a été formé pour traduire le terme anglais de « superstition » (d'ailleurs réinterprété) afin de permettre à une élite réformatrice de se différencier de pratiques et croyances « traditionnelles » (Bharati, 1970). L'emploi du terme prouve donc un projet socio-politique. Reprendre à son compte une distinction du même type, c'est postuler l'existence d'une « vraie religion » indépendante de la réalité de sa pratique, une critique déjà formulée par Gregory Schopen (1991) tant à propos de l'étude du bouddhisme indien que de celle du christianisme médiéval.

Que nous reste-t-il alors pour cerner la notion de « religion » ? L'opposition « sacré/profane » ? Même pas. Prenons un exemple élémentaire : tirer de l'eau d'un puits. Activité on ne peut plus triviale, dont aucun geste n'est, en soi, rituel. Mais qu'une femme intouchable -ce sont généralement les femmes qui puisent l'eau en Inde- le fasse dans le puits des brahmanes du village, et non seulement la coupable et les autres membres villageois de sa caste seront châtiés, mais le puits devra être « purifié » -une opération cette fois entièrement rituelle. De même, d'ailleurs, une femme qui a ses règles, considérée comme « impure », n'ira pas non plus tirer de l'eau. La conception même de la personne et de sa relation au monde fait que ce que le christianisme (récent) sépare en « religieux » et « social » s'entremêle constamment en Inde, et se détermine mutuellement. Est-ce un cas particulier ? Je ne le crois pas : se fondant sur l'étude de la colonisation espagnole de l'Amérique, Carmen Bernard et Serge Gruzinski (1988) nous ont par exemple rappelé à quel point la constitution, dans les sciences sociales, de la « religion » comme domaine autonome d'investigation était tributaire d'un héritage chrétien - pour ces auteurs - spécifiquement thomiste.

La religion « hindoue »

Le label « hindou » lui-même, dont l'histoire critique a été faite par différents auteurs n'est pas sans poser des problèmes qui découlent dans une large mesure des points précédents (Frykenberg, 1989 ; Thapar, 1989 ; Panikkar, 1991 ; Pandey, 1993 ; Mallampalli, 1995). Sans gloser sur le mot, qui désignait initialement tout habitant de la région de l'Indus puis tous ceux qui n'étaient ni musulmans ni chrétiens, il faut se poser une question simple : qui, aujourd'hui, est hindou ? Certains mouvements théïstiques, vus localement par les autres comme participant de l'hindouisme, peuvent eux-mêmes affirmer ne pas être « hindous » (Babb, 1986). Le jaïnisme ou le bouddhisme, considérés généralement comme des religions distinctes et recensées en Inde officiellement comme telles, sont dans une relation ambiguë à l'hindouisme ». Tous deux intègrent en position subordonnée un panthéon de divinités « hindoues » ; bien plus, dans le cas des jaïns, leurs temples peuvent être pour partie desservis par des brahmanes (hindous).

Plus généralement, les hautes castes ont longtemps rejeté hors du champ de l'hindouisme, défini par leurs propres usages, les castes de statut inférieur -un point de vue conforté par la vision occidentale du XIXe siècle, pour qui l'hindouisme était « la religion des brahmes ». Ce n'est que vers la fin du siècle dernier que des réformateurs, après avoir repris à leur compte l'idée

« d'une religion hindoue »⁴, ont cherché à transformer, élargir, et unifier le champ socio-religieux, afin de constituer une « majorité hindoue ». Cette tendance a été amplifiée au début du XXe siècle par l'introduction progressive de la démocratie électorale. Il devient alors essentiel d'intégrer des groupes sociaux jus qu'alors exclus comme étant en dehors de « l'hindouisme », notamment les intouchables : les temples des castes supérieures s'ouvrent à eux à partir des années 1930 (c'est loin, actuellement encore, d'être général). Simultanément, des mouvements de réforme socio-religieuse se multiplient au sein de ces basses castes, afin de les rendre plus « acceptables ». Le mouvement indépendantiste favorise ces évolutions, et les stratégies électoralistes de plusieurs partis politiques de l'Inde indépendante (dont celui, longtemps dominant, du Congrès) tentent régulièrement d'exploiter de tels sentiments communautaires élargis.

Encore faut-il souligner que la perception d'un « hindouisme » commun - dont la nature reste par ailleurs entièrement à définir - est loin d'avoir imprégné l'ensemble des couches de la société. Des mouvements militants d'intouchables s'opposant à l'ordre social qui les opprime, lequel est identifié à un ordre « brahmanique » et donc « hindou », revendiquent avec virulence d'être, eux, non-hindous. Moins politique, le témoignage d'une femme tamoule intouchable n'en est pas moins révélateur :

« 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 les discours » (Viraanna, Racine, 1994 : 203).

Le sentiment de participer d'une même religion, qui serait hindoue, est, on le voit, plus ou moins partagé. C'est qu'il s'agit largement d'un projet relativement récent - au point que nombre d'auteurs, à propos de la rhétorique et de l'action des réformateurs passés et présents, parlent d'un « hindouisme imaginaire ». Mais même pour ses défenseurs, un tel hindouisme ne saurait nier sa diversité intrinsèque, valorisée du coup en termes de « tolérance religieuse ». L'extension à une vision sociologique d'un message égalitariste et universaliste présent depuis longue date dans certains mouvements dévotionnels (mais auparavant essentiellement limité à l'accès au salut) fonde alors un humanisme hindou, qui, en tant que tel, est un phénomène nouveau. Cette « tolérance hindoue » est actuellement invoquée, dans le champ

de l'action politique, par deux dénârches radicalement opposées. En simplifiant, l'une, représentée par les nationalistes hindous, consiste à militer pour l'établissement d'un Etat hindou -supposé donc, par définition, « tolérant ». L'autre, qui a inspiré la Constitution de l'Inde indépendante, s'appuie sur cet idéal pour développer la notion de « sécularisme » -non pas séparation de l'Eglise et de l'Etat (laquelle a ses racines dans les particularismes de l'histoire de l'Europe chrétienne) mais égalité de principe dans le traitement des « religions ». Le conflit entre ces visions de l'Etat et de la société est vif, et suscite en ce moment une profusion d'analyses de la part des spécialistes des sciences sociales. Dans un tel contexte, définir ce qu'il faut entendre par « la religion hindoue » relève, fondamentalement, d'un engagement personnel.

Je conclurai brièvement en insistant sur deux points qui me paraissent essentiels.

Le premier est que toute sociologie, pour proposer des outils conceptuels un tant soit peu généraux, ne peut se fonder sur l'idée qu'il existe dans le monde un centre et une périphérie. Il ne peut y avoir de « détours », sinon, pour chacun, par rapport à son propre travail.

Le deuxième est que la notion de « religion », surtout si le mot est employé en un singulier unificateur, correspond à un découpage culturellement déterminé des activités humaines -un découpage caractéristique des religions du Livre, en général, et du christianisme en particulier. De ce point de vue, la montée du nationalisme hindou, fruit d'une certaine acculturation avec l'Occident chrétien, a forcé historiens et sociologues en Inde à mesurer à quel point l'idée de « religion » n'est - au mieux - que l'un des aspects, changeant et controversé, des pratiques et discours d'un ordre socio-politique à un moment donné.

Comment, plus généralement, séparer le « religieux », la « culture », le « social », le « politique », sans reproduire les rapports de force qui sous-tendent le recours éventuel à ces termes ? Là où l'anthropologue hésite et s'interroge, les acteurs sociaux tranchent, et il n'est pas jusqu'aux cours de justice ou au législateur qui ne soient amenés, en Inde comme ailleurs, à statuer sur les acceptations qu'il convient de donner à ces mots. Indication supplémentaire, s'il en était encore besoin, de ce que la notion de « religion » n'est pas définissable en dehors du champ socio-politique. Cela exige sans doute, de notre part, de chercher à repenser les diverses formes de médiation à travers lesquelles des personnes et des groupes sociaux se définissent en interagissant.

⁴ Ce faisant ils s'approprièrent, pour mieux y répondre, la vision chrétienne du "religieux". Cette dénârché, adoptée à leur suite par les nationalistes hindous, a été qualifiée à juste titre par Christophe Jaffrelot de "minutisme stratégique" (Jaffrelot, 1994).

Bibliographie

- BABB Lawrence A., *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- BERNARD Carmen, GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Le Seuil, 1988.
- BHARATI Agethananda, « The Use of "Superstition" as an Anti-Traditional Device in Urban Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), IV, 1970, pp.36-49.
- FAWCETT F., « Nayars of Malabar (Reprinted from the Edition of 1901, with a Bibliography) », *Bulletin of the Madras Government Museum*, III(3), 1915, pp.185-323 (réimpression Asian Educational Services, New Delhi, 1990).
- FRYKENBERG R.E., « The Emergence of Modern "Hinduism" as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India », in SONTHEIMER G.D., KULKE H. (éd.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar, 1989.
- JAFFRELOT Christophe, « Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une "invention de la tradition" », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 87, juillet-septembre 1994, pp.73-98.
- MALLAMPALLI Chandra S., « Separating "Religion" from Politics : Denying or Reclaiming India's Past ? », *Ethnic Studies Report*, XIII, janvier 1995, pp.73-111.
- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Présentation et notes de Daniel OSTER, Paris, Le Seuil (« Intégrale »), 1964.
- PANDEY Gyanendra, « Which of us Are Hindus ? », pp.238-272, in PANDEY G. (éd.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, New Delhi, Penguin Books India (Viking), 1993.
- PANIKKAR K.N. (éd.), *Communalism in India. History, Politics and Culture*, New Delhi, Manohar, 1991.
- RAMANUJAN A.K., « Is there an Indian way of thinking ? An informal essay », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 23-1, 1989, pp.41-58.
- SCHOPEN Gregory, « Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism », *History of Religions*, 31-1, août 1991, pp.1-23.
- SONTHEIMER G.D., KULKE H. (éd.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar, 1989.
- THAPAR Romila, « Imagined Communities ? », *Modern Asian Studies*, 23, 1989.
- VIRAMMA, RACINE Josiane & Jean-Luc, *Une vie paria. Le rite des asservis. Inde du Sud*, Paris, Plon/Unesco (« Terre Humaine »), 1994.
- ZUPANOV Ines G., « Le reploi du religieux. Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », *Annales Histoire Sciences Sociales*, n°6, novembre-décembre 1996, pp.1201-1223.