



HAL
open science

L'altérité au coeur de l'hindouisme

Mathieu Claveyrolas, Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Mathieu Claveyrolas, Pierre-Yves Trouillet. L'altérité au coeur de l'hindouisme. *Puruṣārtha : recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud*, 2021, Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs : Frontières et Relations, 38, pp.11-38. hal-02977563

HAL Id: hal-02977563

<https://hal.science/hal-02977563>

Submitted on 21 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour citer cet article : Claveyrolas Mathieu & Pierre-Yves Trouillet, 2021, « Introduction – L'Altérité au cœur de l'hindouisme », in Claveyrolas Mathieu et Pierre-Yves Trouillet (éds.) *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs : Frontières et Relations*, Paris, Éditions de l'EHESS, Collection/Revue « *Purushartha – Sciences sociales en Asie du Sud* », n°38, pp. 11-38.

Introduction

L'altérité au cœur de l'hindouisme

Mathieu Claveyrolas & Pierre-Yves Trouillet

/p. 11/ Les victoires inédites des nationalistes hindous aux élections générales de 2014 et 2019 consacrent un siècle d'ascension politique de l'exclusivisme hindou en Inde. Depuis la fin des années 1980, l'idéologie politique de l'*hindutva* (« hindouité »), qui prône une relation exclusive entre l'identité indienne (indianité) et la religion hindoue sur le territoire indien, a trouvé une assise dans des couches de populations hindoues de plus en plus larges au point de mettre à mal le principe de non-discrimination sur base religieuse (*secularism*) inscrit dans la Constitution. Après la destruction de la mosquée de Babur à Ayodhya en 1992 et les pogroms antimusulmans du Gujarat en 2002, l'arrivée du nationaliste hindou Narendra Modi au poste de Premier ministre en 2014 s'est soldée par une recrudescence d'intimidations et de violences à l'encontre des Indiens musulmans et chrétiens (Jaffrelot 2019). La première année de son second mandat a vu à elle seule la révocation de l'autonomie du Cachemire en place depuis l'indépendance, la déchéance de la citoyenneté indienne de près de deux millions de musulmans en Assam, ainsi qu'une loi sur la nationalité (*Citizenship Amendment Act, 2019*) qui régularise les immigrés des pays voisins à l'exception des musulmans. L'Autre stéréotypé, le « non-hindou », à commencer par le musulman, est ainsi rejeté avec force du territoire de l'Inde et de l'indianité par l'hindouisme politique le plus actuel (*ibid.* ; Mohammad-Arif, Naudet & Jaoul 2020).

À rebours de l'exclusivisme nationaliste hindou, cet ouvrage¹ traite de l'hindouisme considéré précisément en tant que *point de contacts* avec l'Autre, c'est-à-dire comme un espace socio-religieux de relations multiples et constantes à l'altérité. Comme toute religion, tout groupe ou tout fait social, l'hindouisme et les hindous ne peuvent en effet être compris en tant qu'isolats, ni en tant qu'éléments totalement homogènes. Leur étude ne saurait donc faire l'économie du champ de la relation, que ce soit entre hindous et **/p. 12/** non-hindous ou entre les hindous eux-mêmes. L'intention de cet ouvrage est de montrer *combien, pourquoi* et *comment* l'hindouisme et les hindous se construisent en permanence, et de longue date, dans

le creuset du rapport à l'Autre. L'hindouisme est en effet entendu ici dans une perception critique postulant des réalités multiples, hétérogènes et évolutives, et privilégiant les relations entre ces réalités plutôt qu'une définition unique et figée. Si la question générale des rapports entre identité et altérité traverse le volume, nous cherchons plus précisément à étudier comment se vivent, se formulent et se contestent les différences communautaires dont les hindous se saisissent pour définir (et franchir) des frontières identitaires, qui, pour n'être « que » des constructions sociales, existent pourtant bel et bien dans les représentationsⁱⁱ et les pratiques individuelles et collectives. En d'autres termes, il s'agit de regarder au-delà des frontières identitaires trop durcies pour en comprendre le sens, le dynamisme et les usages.

Si cette perspective semble particulièrement nécessaire à l'heure où les violences à l'encontre des non-hindous franchissent un nouveau pas très inquiétant en Inde, c'est moins sur le versant proprement politique de l'hindouisme que du côté des pratiques et des expériences sociales et religieuses que nous proposons de centrer l'analyse, en privilégiant les relations entre les individus et les groupes comme points d'observation pour mieux dés-essentialiser les discours identitaires. Outre le recours nécessaire aux grands apports de l'histoire sociale de l'hindouisme, il s'agit donc de mobiliser l'ethnographie et l'analyse de ce qui se joue à l'échelle (micro) des relations sociales pour tenter d'avancer dans la compréhension anthropologique de l'hindouisme et lutter contre les raccourcis péremptaires de l'idéologie identitaire. Car si le politique joue un rôle majeur dans la fixation des identités en recourant régulièrement à des catégories rigides et performatives, c'est dans les interactions sociales que se jouent les processus d'identification et d'attribution qui construisent en permanence les identités. Si les avancées de l'anthropologie de l'identité nous confortent dans l'idée de penser la dialectique identité/altérité bien davantage en termes de *processus* que de catégories, l'ethnographie permet quant à elle de qualifier ces différents processus qui varient selon les lieux, les échelles et les situations. Il ne s'agit pas non plus de restreindre l'analyse aux seules relations entre hindous et non-hindous, mais de s'intéresser au plus grand éventail possible (mais forcément partiel) de formes de relations à l'Autre qui concernent l'hindouisme, ce qui inclut aussi les rapports entre les hindous eux-mêmes et leurs multiples différenciations internes, par exemple en termes de genres, de castes, de sectes ou encore d'origines régionales.

Inspiré notamment de l'anthropologie constructiviste de F. Barth (1969), l'objectif est donc d'étudier « la géométrie instable des identités » (Aymes et Péquinot 2000 : 46) /p. 13/ construites autour et au sein de l'hindouisme, en situant l'analyse dans les contextes de contact avec l'Autre, que Michel Agier (2013) a qualifiés de « situations de frontière ». Les identités sont en effet des constructions dynamiques et poreuses, dont le sens se construit par rapport aux identités des autres dans un jeu constant d'inclusions et d'exclusions s'effectuant précisément aux « frontières » du groupe, c'est-à-dire lors des contacts avec l'Autre, lorsque s'opère la distinction entre Soi et l'Autre, entre nous et eux. C'est dans ces situations de contact et de frontières – qui, selon Agier, peuvent être spatiales, temporelles

ou sociales – que la malléabilité des identités est la plus lisible car elles y sont constamment (re)travaillées. Pour autant, il n'est pas question ici de traiter de situations cantonnées aux marges géographiques, sociales ou historiques de l'hindouisme qui serait alors considéré comme un espace socio-religieux clos et uniforme en son centre. Bien au contraire, en se concentrant sur les situations de contact, sur la relation, et sur les frontières identitaires, l'intention de ce volume est de montrer que c'est tout l'hindouisme qui se construit sans cesse dans la relation à l'Autre, que le contact est au cœur même de ce qu'est l'hindouisme.

Considérant également que la condition migratoire est exemplaire des situations de contact avec l'Autre et que les études migratoires enrichissent considérablement les perspectives sur les identités religieuses – en mettant notamment en évidence des dynamiques d'acculturation, de pluralisation, de métissage, d'éclatement et de recombinaison du religieux (Trouillet & Lasseur 2016) – le deuxième positionnement principal de ce volume concerne la volonté de faire dialoguer autant que possible le contexte indien avec ceux des pays d'immigration hindoue. On sait en effet combien l'hindouisme est aujourd'hui bien loin de s'arrêter aux frontières de l'Union indienne, et le rôle de la diaspora dans les résonances contemporaines de l'hindouisme politique est également bien connu (Jaffrelot & Therwath 2007, Kurien 2007, Therwath 2012, Carsignol 2014, Jaffrelot 2017). Mais l'ambition première d'un tel dialogue est surtout de montrer à quel point les hindouismes pratiqués et vécus hors de l'Inde sont riches d'informations sur l'hindouisme lui-même, en particulier sur ses capacités d'adaptation (et de résistance), d'ouverture à l'Autre (et de conflit), et d'incorporation (ou de rejet) de traditions autres.

L'autre grand intérêt d'une étude de l'hindouisme menée conjointement en Inde et hors de l'Inde est d'introduire la dimension territoriale dans l'analyse des relations entre identité et altérité. On aurait tort, en effet, de négliger cette dimension dans la mesure où il est désormais reconnu que tout territoire est la « projection d'une identité sur un espace » (Dupont & Landy 2010 : 15) et qu'il tient à ce titre un puissant rôle de signification et de médiation des relations sociales, à commencer par celles relevant des rapports entre identité et altérité (Claveyrolas & Delage 2016 : 15). /p. 14/ De très nombreux travaux ont en outre montré que l'identité sociale et religieuse est fortement associée à l'identité géographique dans l'hindouisme, si bien que les frontières construites autour et au sein même des hindous revêtent de nombreuses dimensions territoriales qu'il s'agit également de prendre en compte, précisément parce que l'Autre est généralement – pour ne pas dire structurellement - placé « ailleurs ». Ailleurs dans la localité, comme dans le cas des quartiers séparés des dalits ou des musulmans, ou dans celui des nombreux temples hindous qui leur sont encore interdits ; ou ailleurs qu'en Inde, que ce soit de l'autre côté des frontières nationales ou par-delà les mythiques « eaux noires » (*kālāpāni*) de l'Indus et de l'océan Indien, que l'orthodoxie brahmanique (*smārta*) et l'idéologue nationaliste V. D. Savarkarⁱⁱⁱ (1969 [1923] : 29-30) présentent comme les terres des « barbares » (*mleccha*) non hindous. Pour autant, c'est aussi dans cet « ailleurs », forcément différent en termes culturels, sociaux et religieux, que vivent

aujourd'hui plus de trente-deux millions de personnes d'origine ou de nationalité indienne^{iv}. Outre l'épineuse question de la possibilité d'être « un bon hindou » ailleurs qu'en Inde (Clémentin-Ojha 2016, Trouillet ce volume), il convient en effet de s'interroger aussi sur les enjeux et les modes de négociation, dans cet ailleurs, de la relation à l'Autre. C'est pour ces différentes raisons qu'une fois annoncé l'objet central de l'ouvrage (*Les hindous*), le titre évoque *les autres* mais aussi *l'ailleurs*, deux dimensions complémentaires de l'altérité qu'il semble nécessaire d'étudier ensemble.

Comment se font et se défont tant l'appartenance au groupe que la distinction identitaire en contexte hindou ? Comment les signes et les codes permettant la reconnaissance ou la mise à distance sont-ils définis et mobilisés ? Comment les hindous interagissent-ils avec les groupes et les espaces perçus comme extérieurs, au-delà des dogmes et des discours politiques ? Comment se tracent, bougent, s'ouvrent et se referment les frontières sociales et spatiales construites autour et au sein de l'hindouisme ? Sur quoi reposent, en somme, la relation et la distanciation socioreligieuses ? Ce volume s'efforce de répondre à ces questions à travers onze études de cas traitant de l'hindouisme ou de ses relations avec d'autres traditions religieuses, à la fois en Inde (du Bengale au Tamil Nadu en passant par le Jharkhand, le Maharashtra et l'Odisha) et dans plusieurs pays d'immigration hindoue (Canada, Fidji, La Réunion, Maurice). Ce chapitre introductif a quant à lui pour objet de mettre en perspective les grands paradoxes des rapports hindous à l'altérité, puis de présenter les principaux arguments (historiques, anthropologiques et géographiques) qui permettent de défendre l'idée d'un hindouisme pluriel, continu, hybride et malléable par nature.

/p. 15/

L'hindouisme et l'altérité : entre inclusivisme et exclusion

L'hindouisme présente un rapport paradoxal à l'altérité, que celle-ci soit entendue sous sa déclinaison sociale (l'Autre) ou territoriale (l'ailleurs). Si l'hindouisme est souvent associé aux notions de tolérance et d'« inclusivisme » (Hacker 1983, Halbfass 1988 : 403-418), les discours les plus actuels de l'*hindutva* et ceux plus anciens de l'orthodoxie brahmanique se montrent à l'inverse particulièrement méfiants vis-à-vis de l'Autre qu'il s'agit généralement de maintenir ailleurs.

D'un côté, on sait que l'hindouisme se caractérise par une tendance fondamentalement inclusiviste (Hacker 1983), qui consiste à « assimiler ou à s'appropriier des éléments initialement étrangers » en procédant par « la subordination des éléments intégrés », et qu'il ne faut donc « pas confondre avec de la tolérance » (Clémentin-Ojha 2010a : 498). Dans la société des castes, Louis Dumont a bien montré combien celle-ci est structurée par ce processus qui articule intégration et hiérarchisation : « On a souvent noté ce qu'on a appelé la tolérance des Indiens ou des hindous. Il est aisé de voir à quoi ce trait correspond dans la

vie sociale. Plusieurs castes, qui peuvent différer dans leurs mœurs et coutumes, vivent côte à côte tout en étant d'accord sur le code qui les hiérarchise et sépare. [...] La différence reconnue d'un groupe, qui l'oppose à d'autres, devient dans le schéma hiérarchique le principe même de son intégration dans la société » (Dumont 1966 : 242). On sait en outre combien la puissance inclusive du système des castes est renforcée par les dynamiques d'imitation des castes supérieures (notamment au niveau rituel) que Srinivas (1956) a décrites sous le terme de « sanskritisation », une logique qui a pour conséquence de maintenir les aspirations d'évolution des basses castes au sein de l'hindouisme et, par là même, leur subordination.

L'appartenance de caste, objet idéal pour étudier les frontières et les relations au sein de l'hindouisme, a longtemps cristallisé la discussion des dimensions exclusives et assignées de l'identité hindoue. Dans son chapitre, Zoé Headley analyse les dimensions vécues de cette appartenance à partir d'une caractéristique linguistique, le « nous » tamoul qui tantôt inclut (*nāma*) et tantôt exclut (*naṅka*) l'Autre (*aṅṅiyam*) selon différents niveaux d'appartenance, ou « cercles de l'entre-soi ». L'auteure montre également que pour comprendre les logiques d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre dans la constitution et la formulation de ces frontières et appartenances, il est nécessaire de considérer les représentations et pratiques qui alimentent le champ de la « relation » (*uravu, campatam, coṅtam*) – une notion fondamentale en milieu tamoul étudiée ici aux niveaux de la lignée, de la parenté et de la sous-caste. Souvent contrasté terme à terme avec le monde de la caste /p. 16/, l'hindouisme relevant de l'obédience à une tradition sectaire (*sampradāya*) se caractériserait quant à lui par l'inclusivisme sociologique (rassemblement d'individus de castes différentes) et l'exclusivisme théologique (un culte voué à une seule figure divine). Le chapitre de Raphaël Voix examine ces logiques d'appartenance à partir d'un type d'images pieuses représentant ensemble des dizaines de saints indiens, et agrégeant ainsi une multitude d'autorités et d'identités hindoues. On comprend alors combien sont complexes ces logiques d'inclusion et d'exclusion dans l'hindouisme sectaire, au point d'articuler l'égalitarisme à la fabrique de l'altérité.

Mais l'inclusivisme se décline également vis-à-vis des non-hindous, par exemple lorsque l'hindouisme lui permet d'associer Bouddha et Jésus – parfois même Ali (Gaborieau 2007 : 139) – à des avatars de Viṣṇu, ou de développer en ses marges des syncrétismes hindomusulmans (du sikhisme - Matringe 2008 - au culte de Sai Baba – Srinivas 2010 - en passant par les soufis hindous – Boivin 2019) et, quotidiennement, de tolérer sans difficulté que les fidèles rendent des cultes à des saints catholiques ou musulmans (Assayag 1995, Assayag 1997 : 54-56, Servan-Schreiber 1997, Gottschalk 2000, Bigelow 2010, Mosse 2012). Si les situations de musulmans participant à des cultes hindous sont documentées (Assayag 1995, Gaborieau 2007 : 140), les cas de partages inter-religieux^v - dans des lieux de culte, lors de pèlerinages ou de festivals – sont souvent bien plus facilement acceptés par l'hindouisme que par l'autre tradition religieuse concernée (Claveyrolas, Trouillet, Madavan et Goreau-Ponceaud 2018) – notamment il est vrai du fait de l'absence, du côté hindou, d'autorité

centralisée qui pourrait protester (Bigelow 2010, Khan 2004, Mayaram 2004), du moins avant l'essor des mouvements réformistes. Les autres, selon cette image, sont facilement tolérés et intégrés dans les pratiques religieuses hindoues.

À rebours de ces logiques inclusivistes propres à l'hindouisme, l'exclusivisme hindou est aujourd'hui au cœur de la politique indienne. Les récentes lois sur la citoyenneté (discriminant les Indiens musulmans) formalisent les violences militantes, parfois meurtrières qui ont accompagné la montée en puissance de l'*hindutva* depuis une trentaine d'années (Jaffrelot 1995 & 2019 ; Mohammad-Arif, Naudet & Jaoul 2020). L'idéologie de l'*hindutva* procède d'une essentialisation de l'hindouisme, articulée autour du déni des contacts et influences multiples et répétés entre « hindouisme » et autres traditions religieuses tout au long de l'histoire. C'est alors précisément cette histoire de partage et d'invention culturelle et religieuse (dont témoignent aussi bien la poésie de Kabir que de multiples études ethnologiques^{vi}) que les nationalistes hindous tentent d'occulter et de revisiter (comme le fit d'ailleurs également Jinnah du côté musulman lors de la création du Pakistan). Se dessine ainsi, de plus en plus, un hindouisme politique agressif et recroquevillé /p. 17/ sur son « identité » la plus restrictive. Selon cette optique, les hindous seraient les Aryens, un peuple élu des dieux et installé en Inde « depuis toujours » (Zins 2009), tandis que les non-hindous, à commencer par les musulmans, seraient des envahisseurs violant le territoire indien désormais anthropomorphisé sous les traits d'une déesse hindoue (*Bhārat Mātā*). L'altérité, stéréotypée/caricaturée et manipulée, renvoie alors à un bouc-émissaire, radicalement différent, incompatible et dangereux pour soi : les « *threatening others* » décrits par Christophe Jaffrelot (1995).

Mais l'hindouisme n'a pas attendu les versions radicales de l'*hindutva* pour se construire par opposition aux autres, loin de toute "ouverture". Olivier Herrenschildt, observateur attentif de l'hindouisme populaire et des logiques (violentes) de caste, qualifie l'hindouisme de « formidable machine idéologique conservatrice efficace » (1989 : 11). Il ajoute : « Le nier conduit à l'incompréhension de cette société ; l'admettre permet de mieux apprécier les lieux possibles de changement et les effets de celui-ci ». De fait, les traditions brahmaniques, non seulement ne font guère preuve de tolérance ou d'inclusivisme, mais elles reposent sur le cauchemar du contact avec l'Autre qui est considéré comme source de pollution, qu'il s'agisse de s'exposer à un individu de caste inférieure (l'« In-touchable » en étant l'archétype) ou de quitter la seule terre du *dharma* en voyageant hors de l'Inde et en risquant ainsi le contact avec les « barbares » non hindous (*mleccha*^{vii}) et d'en subir les lourdes conséquences sociales (Halbfass 1988 : 179, Clémentin-Ojha 2012 & 2016, Trouillet ce volume). Selon la xénologie brahmanique « orthodoxe » (*smārta*) qui définit et hiérarchise les groupes sociaux, les *mleccha* apparaissent en effet comme des populations « marginales en dessous et au-delà des couches les plus basses de la hiérarchie des castes, plus bas encore et plus éloignées des normes rituelles que les *caṇḍāla* [i.e. dalits] » (Halbfass 1988 : 180), qui en sont eux-mêmes exclus en tant que *avarṇa* (« sans *varṇa* »). En raison de leur bas statut, les *caṇḍāla* représentent de ce point de vue une « transition vers les *mleccha* », qui constituent à leur tour

une forme de « transition vers le royaume des animaux » (*ibid.*). En d'autres termes, si les dalits sont situés aux confins de la société du *dharma*, les *mleccha* en sont exclus et explicitement placés aux frontières de l'humanité. Pour l'indianiste Wilhelm Halbfass, le *mleccha* représente l'étranger archétypique, « dans son altérité et son exclusion indifférenciées », l'Autre « en tant que violation des normes fondamentales, en tant que carence, déviance et manquement aux valeurs » (*ibid.* : 176).

Ces conceptualisations autour de la figure du *mleccha* rappellent combien la construction sociale des identités repose sur, autant qu'elle fonde, la dichotomie universelle entre Soi et l'Autre, entre « nous » et « eux ». Le Soi peut ainsi aller jusqu'à représenter l'humanité idéale, voire unique lorsque /p. 18/ ce processus est poussé à son paroxysme, tandis que l'Autre n'est jamais loin de la non-humanité ou de la barbarie^{viii}. Cette dialectique du Soi/humain et Autre/barbare prend d'autant plus de force quand elle structure la quête et l'affirmation de l'identité collective, qu'elle soit ethnique ou religieuse. Dans ce type de logique, le processus de dénomination (le *mleccha* des hindous faisant écho au *bárbaros* des Grecs ou au *kafir* des musulmans) apparaît « au cœur de la politique identitaire, de la gestion de la diversité et de l'affirmation du pouvoir », comme l'a montré Anouck Carsignol (2014), car il « fait partie de la stratégie du groupe hégémonique pour créer des frontières et renforcer son pouvoir sur les membres des minorités, par l'utilisation de termes péjoratifs, de catégories raciales ou de hiérarchies implicites ».

En parallèle, l'exclusion brahmanique des *mleccha* est non seulement sociale mais aussi territoriale. Si les brahmanes entretiennent de très longue date une conscience d'appartenance à un même ensemble géographique nommé *Bhārat* et correspondant globalement au sous-continent, le barbare lui vient d'ailleurs et doit y rester, et l'on ne saurait même se rendre sur ses terres. Les *mleccha* n'ont en effet « pas leur place sur la terre de *Bhārata* » (Halbfass 1988 : 177), « les Védas interdisent de converser et d'interagir avec eux » (*ibid.* : 183) et « personne ne doit visiter leurs pays » (*ibid.* : 179). Pour autant, Halbfass remarque que dans les textes brahmaniques, les *mleccha* ne possèdent pas véritablement d'« altérité » contre laquelle l'identité des Brahmanes et des « Aryens » se construit, s'affirme ou se reflète (contrairement à l'hindouisme contemporain vis-à-vis de l'islam, cf. infra). Les *mleccha* ne constituent ni des cibles de conversion éventuelle, ni des sources potentielles d'inspiration religieuse. Au contraire, la théorie identitaire développée par la pensée classique hindoue est si complète et (auto-)suffisante que « l'"altérité" [des *mleccha*] est négative et abstraite ; elle ne contient aucun défi culturel ou religieux concret » (*ibid.* : 187). À en croire de telles conceptions, l'hindouisme – digne héritier du védisme selon le brahmane Savarkar – serait contre toute évidence historique non plus un parangon de tolérance et d'inclusivisme, mais une religion monolithique, repliée sur elle-même, incapable de s'ouvrir, d'accueillir, d'affronter ou d'incorporer des traditions autres, ni même d'être exportée lors de migrations.

Bâtir des frontières : territorialiser, ethniciser, rejeter, standardiser

L'une des principales rhétoriques de l'*hindutva* consiste justement à concevoir la nation indienne sur une base à la fois territoriale et religieuse, en liant consubstantiellement le territoire (l'Inde) et l'identité^{ix} nationale (l'indianité) /p. 19/ au religieux (l'hindouisme). Pour Savarkar (1969 [1923]), seuls les hindous peuvent reconnaître la terre de l'Inde (*Hindustan*, le « pays des hindous ») à la fois comme leur « patrie » (*pitri-bhūmi*, « terre des pères ») et comme leur « terre sainte » (*punya-bhūmi*). La terre de l'Inde est sainte, et ne peut être sainte que pour les hindous qui en sont les « fils du sol » exclusifs, en tant que descendants des « pères fondateurs » du *dharma* auxquels ont été révélés les Védas (Assayag 2001). Selon ce point de vue, seuls ceux qui appartiennent à la culture hindoue pourraient ethniquement et culturellement faire partie de la nation indienne. Seraient alors aussi hindous les bouddhistes, les jains et les sikhs, car leurs religions sont également nées en Inde, tous « unis par leur origine géographique commune, des liens de race (flous), le partage de traits culturels et de lois et rites » (Clémentin-Ojha 2010a : 497). En revanche tous les autres, à commencer par les musulmans et les chrétiens, dont les grands lieux saints sont situés à l'extérieur du territoire de l'Inde, ne seraient donc pas de véritables Indiens patriotes et ne pourraient donc y prétendre aux mêmes droits que ceux des hindous.

Pour ainsi hindouiser l'indianité, il a donc fallu rejeter, critiquer et stigmatiser les non-hindous comme des non-indiens, mais aussi procéder à la reconquête et à la reconversion (*śuddhī*) des fils du sol convertis à l'islam ou au christianisme (Clémentin-Ojha 1994, Jaffrelot 1994). Pour Savarkar en effet, quiconque ayant un ancêtre hindou, y compris un converti, reste un hindou tant qu'il reconnaît l'*Hindustan* comme sa patrie et sa terre sacrée, et qu'il décide de rejoindre la « famille » hindoue (*hindu parivar*) par reconversion, à laquelle s'est notamment attelée l'Arya Samaj (*ibid.*).

Mais en Inde, se convertir ne signifie pas nécessairement s'affranchir du référent hindou. En effet, l'immense majorité des Indiens, même non hindous, négocient en permanence avec des catégories, des valeurs et des codes hindous. En ce sens, déconstruire la rhétorique de l'*hindutva* ne doit pas pour autant mener à nier la spécificité de l'idéologie hindoue et sa centralité dans la société indienne. Certes, en Inde comme ailleurs, le religieux a été instrumentalisé comme levier efficace dans les rhétoriques nationalistes (Assayag & Tarabout 1997), et l'articulation entre les idéologies politique et religieuse est bien documentée (Jaffrelot & Mohammad-Arif 2012). Il faut cependant rappeler que la frontière entre le social et le religieux, comme la dualité profane/sacré, sont étrangères à l'hindouisme (Van der Veer 1984 ; Claveyrolas 2016). Les débats indianistes sont d'ailleurs traversés par la nature intrinsèquement sociale et religieuse du système des castes, rappelant sans cesse la référence hindoue (l'idéologie de la pureté rituelle) au cœur de la société indienne, de sa hiérarchie et de son organisation en frontières et en relations (Claveyrolas – à paraître). La conjonction ambiguë de l'hindouisme et de la société indienne ne saurait donc être réduite à une /p. 20/

invention du nationalisme politique hindou. On notera d'ailleurs que les stratégies d'intégration du catholicisme en Inde reposaient précisément sur des tentatives de définition d'un champ « religieux » (qui pourra être "chrétien") séparé du « social » (qui pourra demeurer "indien", Clémentin-Ojha 2008 ; Mosse 2012).

« Hindouiser » l'indianité a également demandé de standardiser ce que signifie être hindou. On dispose de nombreuses études sur la construction historique des termes et catégories « hindouisme » et « hindous » (Halbfass 1988, Kulke & Sontheimer 1989, Pandey 1993, Lorenzen 2006, Nicholson 2010), qui s'avère en partie concomitante à l'*hindutva*. On y relève l'invention récente de l'« hindouisme », informée par la dimension pluri-religieuse de l'Inde et l'hétérogénéité même de l'hindouisme, mais aussi par le contact et la domination coloniale. On sait en effet combien les administrateurs britanniques, entre souci de compréhension de la société indienne, nécessité politique d'administrer et stratégie de « *divide and rule* », contribuèrent à construire et fixer les catégories d'appartenance religieuse (et de caste – Bayly 1999, Cohn 1996, Dirks 2001). On retrouve également soulignées dans ces études les influences croisées du nationalisme indien et du réformisme hindou qui se sont rejoints dans une rhétorique d'homogénéisation impulsée par l'élite (via la purification des dimensions populaires) et de retour à une pureté originelle de l'hindouisme – dessinant en creux l'évolution historique comme une dégénérescence consécutive des contacts perçus comme aliénants. Soucieux d'unifier les hindous dans une communauté homogène, tous ces acteurs firent et continuent de faire un usage performatif de la catégorie « hindoue ». Dominique-Sila Khan (1997 : 127-9) a bien montré, par exemple, comment les classifications et recensements de la période coloniale, la rencontre avec le christianisme, puis l'apparition d'organisations fondamentalistes hindoues et musulmanes, ont modifié les perceptions de plusieurs communautés du Rajasthan, telles que les adeptes du culte de Rāmdev Pīr, dont les pratiques et croyances syncrétiques entre hindouisme et islam étaient jusqu'alors « parfaitement assumées [...] et ne posaient guère de problème dans la société indienne ». Ces communautés furent progressivement perçues comme des hindous ou des musulmans « imparfaits », nourrissant des croyances et des pratiques « confuses ». L'ethnologue a ainsi pu constater que face au « désir de ces communautés d'afficher une identité religieuse bien définie, en l'occurrence de se voir accoler "l'étiquette hindoue", [...] la coexistence d'éléments tirés de contextes religieux différents est devenue de plus en plus malaisée, leur cohérence étant de moins en moins bien perçue ou acceptée », ce qui a « logiquement modifié leur façon de percevoir tout un ensemble de croyances, textes et pratiques culturelles syncrétiques ».

/p. 21/

Cette histoire récente de l'hindouisme, étroitement liée à celle de l'Inde indépendante et de son "frère ennemi" le Pakistan, montre également combien construction de Soi et construction de l'Autre sont indissociables voire, souvent, un seul et même processus. Cela met, de fait, l'Autre au centre de la construction de Soi, un Soi devenant une identité construite en miroir comme clairement définie, en vase clos, unifiée et homogène. David

Lorenzen (2002 : 27) situe d'ailleurs les origines de la construction d'une identité distinctement hindoue précisément dans l'interaction entre hindous et musulmans, selon un processus qualifié d'« autodéfinition mutuelle avec un *contrasting Muslim other* ». Et Catherine Clémentin-Ojha (2010a : 495) résume ce processus de construction identitaire vis-à-vis de l'islam en précisant qu'« on a commencé à se dire hindou dans les situations où on était confronté à des non-hindous ». Plusieurs contributions du volume confirment également que l'identité, en tant que processus relationnel, dépend de discours et de pratiques choisis par « d'autres » dans la construction de leur propre identité, et des regards et discours que ces autres portent sur Soi. Pensons par exemple au chapitre d'Aminah Mohammad-Arif qui étudie le discours du prédicateur salafiste Zakir Naik sur la « religion autre » par excellence en Inde, qu'est l'hindouisme. Dans un contexte de contre-feu islamique à l'hindutva et de concurrence des fondamentalismes, Naik développe une rhétorique paradoxale : plutôt que l'habituel rejet de l'Autre comme différent, inintelligible et dangereux, le prêcheur expose les points communs entre les deux traditions pour mieux inférioriser l'hindouisme. Pensons également aux populations tribales, dont traite le chapitre de Cécile Guillaume-Pey, et pour lesquelles les catégories religieuses officielles n'offrent qu'un raccourci trompeur des réalités vécues. Les Sora d'Odisha privilégient en effet des pratiques rituelles diversifiées, parfois syncrétiques, et en inventent de nouvelles pour mieux négocier leur identité religieuse face au double-miroir des assignations missionnaires chrétiennes et des assignations hindoues.

Dépasser la dichotomie : acculturation et métissage

La centralité de la dialectique identité/altérité rejoint donc les stratégies de conscientisation ou de mobilisation communautaristes fréquemment documentées, qui consistent à durcir un « Soi » homogène et opposé de façon binaire à un « Autre » tout aussi homogène. Mais la dichotomie comporte l'inconvénient d'aplatir et de nier, d'une part, la complexité d'ensembles sociaux (« eux » / « nous ») souvent bien plus hétérogènes et, d'autre part, les multiples dimensions des interactions entre Soi et l'Autre, à la fois dans la durée de la construction historique des identités collectives, dans l'importance des /p. 22/ processus d'influence, d'emprunt ou de syncrétisme, et dans la construction simultanée de Soi et de l'Autre.

C'est en ce sens que les débats ont été renouvelés notamment par l'anthropologie du métissage (Amselle 1990 ; Gruzinski 1999 ; Laplantine & Nouss 1977). Pour l'anthropologue, le métissage – ou l'« hybridité » – est une constante des identités envisagées comme constructions dynamiques alimentées par le contact, l'échange et le mélange. À l'inverse, pour l'entrepreneur identitaire, le métissage est un élément perturbateur de l'essence (Laplantine & Nouss 1977 : 73) poussant au déni des relations et proximités entre Soi et l'Autre, voire à la haine de l'Autre. Aussi universel soit-il, le métissage est rejeté par les idéologies identitaires (culturelles, nationales et religieuses). Dans leur livre percutant, Laplantine et Nouss érigent le métissage comme « paradigme contre les valeurs hégémoniques dominantes de l'identité,

de stabilité et d'antériorité » (1977 : 8). On rejoint là les critiques majeures, et difficilement contestables, opposées aux raisonnements culturalistes^x, ainsi qu'à leurs dérives essentialistes.

En Inde, l'idéologie hégémoniste de l'*hindutva* se fonde précisément sur ces fictions d'une identité-essence primordiale et fixe (Jaffrelot 2019 : 27 et suivantes). Car si les identités collectives ont bien préexisté aux idéologies nationalistes, la binarité eux/nous a souvent été durcie par les contextes et rhétoriques nationalistes.

La référence à une origine (territoriale, historique, parfois mythifiée) fonde les discours du pur, du simple, du clos et du distinct qui fantasment le mélange comme un « accident dans l'essence », réduisant l'altérité à sa menace d'*altération* du Soi (Laplantine & Nous 1977 : 65, 74). L'Autre est alors typiquement celui par qui l'identité-essence se désagrège, se corrompt. On retrouve cette idée forte dans les représentations socio-pathologiques hindoues : les esprits malveillants menaçant les individus, la société locale et le *dharma* proviennent généralement de l'extérieur (Malamoud 1976 ; Deliège 2004 ; Trouillet 2008 ; Schlemmer 2010), et le non-respect des normes culturelles parallèle au diagnostic de folie est pensé conjointement comme une altération de Soi et un danger pour la cohésion sociale (Sébastien 2007 ; Halder ce volume). En faisant du métissage leur cauchemar, les logiques identitaires nient l'*évolution* historique et les *processus* qui fondent la construction permanente de leur identité. Pourtant, lorsque l'*hindutva* promeut la réforme de l'hindouisme vers une religion monothéiste et végétarienne tout en la présentant comme une purification, un retour à une authenticité perdue (Tarabout 1997), on a bien affaire à un *processus* d'évolution.

Les travaux de Jackie Assayag sur les communautés religieuses en Inde ont bien montré que « même si c'est à la découverte de l'Amérique que l'on doit la majorité des travaux portant sur l'acculturation, le métissage et l'hybridation /p. 23/ des peuples et des cultures », ces processus et leurs lots de syncrétismes, d'ajustements, d'assimilation – mais aussi de conflits ou de contre-acculturations, qui peuvent être liés aux processus sociologiques de compétition, d'adaptation et d'intégration – valent également « pour l'Asie du sud en son entier » (Assayag 1997 : 28). Si les distinctions entre hindous, musulmans, chrétiens, bouddhistes, sikhs, jains et « tribaux » sont anciennes dans le sous-continent, leur coprésence a effectivement donné lieu à de multiples formes d'acculturation, de syncrétisation et de brouillage des frontières communautaires qui continuent d'exister en Inde, que ce soit au niveau des cultes des saints ou même de la morphologie sociale (Assayag et Tarabout 1997).

On prendra garde toutefois d'éviter tout angélisme dans l'analyse de l'acculturation en Inde car le nationalisme hindou n'est pas alimenté uniquement par le déni ou l'oubli des relations, notamment religieuses, avec les non-hindous. La déception que peuvent ressentir certains hindous à son endroit ne doit pas être sous-estimée. Par exemple, les travaux de Djallal Heuzé menés à Mumbai au sein de la Shiv Sena quelques semaines après la prise de la mosquée

d'Ayodhya en 1992 ont bien montré qu'il existait des « déçus du syncrétisme » parmi ses militants, c'est-à-dire des hindous qui se rendent régulièrement aux *dargah*, qui prient leurs saints et qui considèrent que « le danger ce n'est pas l'islam comme religion », mais se disant néanmoins méprisés par les musulmans et inquiétés par ce qu'ils voient comme une augmentation de leur visibilité, et notamment de leur « prière », dans l'espace public (Heuzé 1997 : 348).

Reconsidérer les frontières identitaires : malléabilité des catégories et diversité interne

Les fluctuations des frontières identitaires entre communautés (religieuses, de caste, de secte) ne sont ni ponctuelles, ni récentes, ni même cantonnées géographiquement au seul territoire indien, mais participent au contraire « depuis toujours » de la construction évolutive et dynamique de l'hindouisme.

Certes, les enjeux politiques de l'*hindutva* ne se limitent pas aux périodes d'élections ni à une élite sociale mais s'enracinent au contraire largement au cœur de la culture populaire (*ibid.* ; Berti, Jaoul & Kanungo 2011). Toutefois, ces représentations populaires imposent de questionner jusqu'à la pertinence des catégories « hindous » et « hindouisme ». L'exemple de Viramma, femme tamoule paria, témoigne du flou dominant ces représentations. Interrogée dans les années 1980 sur son identité, elle répond : « Cela dit, qui sont les hindous, les musulmans, les chrétiens, alors ça, je ne sais pas très bien... /p. 24/ 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 : 203). Plus direct et radical dans sa critique de l'*hindutva*, l'universitaire dalit Kancha Ilayah (1996) démontre quant à lui méthodiquement pourquoi les dalits et les *Other Backward Classes*^{xi} « ne sont pas des hindous », en dépit de leurs cultes adressés à de multiples dieux et déesses, notamment parce que les castes « supérieures » leur signifient régulièrement leurs différences. Nous avons également pu vérifier personnellement combien, à Chennai en 2019, de nombreux hindous de « basses » castes (Paṭṭiṇavar et Nadar) sont bien plus proches de catholiques, dont ils partagent la caste et certains lieux de culte, et avec lesquels ils se marient, que d'autres hindous fréquentant d'autres temples. Cela montre à quel point l'Autre n'est pas forcément du côté de la frontière religieuse que l'on croit et combien, en Inde et dans l'hindouisme, l'appartenance de caste peut transcender les catégories religieuses.

On mesure ainsi combien définir une identité, c'est procéder par inclusion et exclusion. Dans le cas d'une catégorie aussi fluide et hétérogène que l'hindouisme, il n'est pas étonnant que ces processus aient évolué dans le temps, intégrant ou excluant tantôt les dalits, tantôt les sikhs, par exemple, au gré d'enjeux démographiques et surtout politiques : faire poids vis-à-vis de l'Autre – généralement musulman (Pandey 1993, Roberts 2016 : 8). Outre ces

définitions plus ou moins larges ou restrictives de qui est hindou et de qui ne l'est pas, le fait que la Constitution indienne (*Hindu Marriage Act*) reconnaisse légalement comme hindoue « toute personne qui n'est ni musulmane, ni chrétienne, ni parsie (zoroastrienne), ni juive » (Clémentin-Ojha 2010b : 331) – ce qui inclut à nouveau les bouddhistes, les sikhs et les jains – est une autre preuve de l'importance historique et culturelle du recours à l'Autre pour se définir en tant qu'hindou, mais aussi de la malléabilité des frontières des catégories religieuses.

Nous avons précisé plus haut que, dans leur construction « en miroir » de l'hindouisme vis-à-vis de l'islam, les nationalistes hindous et certains mouvements réformistes – Arya Samaj en tête – ont tenté d'inventer une vision unifiée et monolithique de l'hindouisme pour répondre à l'unité de l'islam tout aussi idéalisée. Or il n'y a jamais eu une seule communauté hindoue (Frykenberg 1989 : 29) ni une seule communauté musulmane (Gaborieau 2007) ou une seule communauté chrétienne (Clémentin-Ojha 2008) dans le sous-continent, mais au contraire une myriade de castes, de clans, de « tribus », de sectes, d'ordres et de confréries – soit une foisonnante collection de groupes hétérogènes entrés en contact depuis des siècles, et qui se sont influencés les uns les autres tout en ayant contribué à fabriquer ce que l'on nomme – seulement depuis le XIXe siècle – « l'hindouisme ». /p. 25/ Heinrich Von Steitencron (2005 [1989] : 46) résume ce constat historique en affirmant qu'il faut voir l'hindouisme comme « un groupe de religions distinctes mais reliées ».

Par-delà les frontières : continuum et système socio-religieux

Refuser l'essentialisme, reconnaître les relations avec l'Autre et l'hétérogénéité hindoue ne doit pas pour autant empêcher d'envisager l'hindouisme en tant qu'objet d'étude dans sa cohérence, et potentiellement de repérer quelques structures. S'il reste nécessaire de qualifier l'hindouisme dont on parle – qu'il soit « brahmanique », « populaire » ou « sectaire », « mauricien » ou « tamoul », « sanataniste » ou « arya samajiste », « créole » ou « transnational », on retiendra surtout, avec Jessica Frazier (2011 : 2-3), que l'hindouisme est « une famille de cultures religieuses reliée par des concepts, des grammaires rituelles, des ressources textuelles et des formes de pratique communs. Bien qu'elles ne constituent pas une tradition unique et homogène, elles sont liées par des fils communs qui les unissent en une entité culturelle d'un type différent, plus dynamique et plus diversifié ». Après tout, ainsi qu'indianistes et ethnologues l'ont argumenté depuis longtemps, hindouisme « brahmanique » et hindouisme « populaire » font système tout au long d'un continuum social et religieux (Herrenschmidt 191-195 ; Reiniche 1979 : 219-238). Et Catherine Clémentin-Ojha (2010a : 498) de qualifier l'hindouisme de « système qui comporte plusieurs systèmes ». Même les extrémités de ce continuum sont en relation : le Brahmane a, comme les autres, besoin des castes de service et peut avoir recours à l'exorciste intouchable, seul apte à diagnostiquer et traiter certains esprits malveillants, par exemple. Dans l'organisation spatiale du village, la spécialisation des temples et divinités sanctionne certes la hiérarchie sociale et

la ségrégation par quartiers de caste, mais les fêtes et processions rituelles témoignent aussi, régulièrement, de la coopération intercaste et de l'unité villageoise (Reiniche 1979 ; Trouillet 2008). Dans cette logique structurale au cœur de l'hindouisme, les ajustements des relations de pouvoir et de domination entre castes du village ou autres communautés locales s'accompagnent souvent d'évolutions dans les pratiques des lieux de culte, et ce aussi bien en Inde (Herrenschmidt 2016) que dans les pays d'immigration hindoue (Singaravélou 1987 ; Chazan et Ramhota 2009), ce qui montre combien les systèmes socio-religieux locaux sont loin d'être figés et fortement dépendants des dynamiques sociales.

L'analyse de la consubstantialité de l'hindouisme au territoire indien incite également à privilégier l'image du continuum à celle de la dualité. Rappelons /p. 26/ en effet que la xénologie brahmanique « orthodoxe » (*smārta*) repose sur une conception non pas binaire mais continue et progressive de la différenciation sociale et territoriale. En termes sociaux, entre le centre idéal que représente le brahmane et l'horizon lointain que constitue le barbare non hindou (*mleccha*), figurent notamment les *kṣatriya* (hautes castes « deux-fois nées » [*dvija*] comme les brahmanes), les *sūdra* (auxquels les voyages hors de l'Inde sont permis) puis les *caṇḍāla* / *avarṇa* / dalits qui, on l'a déjà souligné, sont exclus des castes mais pas de la société du *dharma* contrairement aux *mleccha*. La binarité ne prévaut pas non plus en termes territoriaux car si *Bhārat* est l'unique terre du *dharma* (*dharma-bhūmi*) et du salut (*karma-bhūmi*), l'*Āryavārta* (« pays des Aryens ») situé au nord des monts Vindhya et du Deccan, y occupe une place privilégiée. Et si l'on prête parfois à certains de ses hauts-lieux (*tīrtha*) des vertus sotériologiques inégalées, la déclinaison à l'infini des substituts de lieux saints réputés réintroduit le continuum plutôt que la binarité, répliquant ailleurs chaque lieu paradigmatique, que ce soit en Inde (Bénarès concentre des substituts des six autres villes saintes de l'hindouisme, et est à son tour répliquée ailleurs en Inde - Claveyrolas 2010) ou hors de l'Inde puisqu'on retrouve à Maurice le Gange (Claveyrolas 2018) ou le grand temple tamoul de Palani (Trouillet 2016). De même, les étrangers non aryens, tels que les Dravidiens (*dravida*) du Sud de l'Inde, les *Śaka* d'Asie centrale, les *Darada* de la région afghane ou les *Pahlava* de Perse, ne sont pas considérés comme des barbares (*mleccha*) mais comme des étrangers intermédiaires (*yavana*), au statut bien plus respectable de « *kṣatriya* déchu » (Halbfass 1988 : 176). On retrouve cette idée de progressivité, préférée à la binarité stricte, lorsque l'orthodoxie brahmanique règle la prohibition du contact physique (toucher, commensalité ou endogamie) avec un In-touchable selon un nombre de pas à respecter (Herrenschmidt 1978) : il n'est pas d'absolue pureté ou impureté, seulement un continuum de degrés relatifs d'(im)pureté.

À la fois social et spatial, le continuum hindou se décline à son tour entre l'Inde et sa diaspora. Différents auteurs (Punzo Waghorne 2004 ; Fuller & Narasimha 2014) insistent ainsi sur les continuités entre l'hindouisme indien et celui pratiqué ailleurs, notamment lorsqu'ils rapprochent les trajectoires ascendantes des classes moyennes urbaines hindoues et leur rôle dans le financement des cultes à la fois en Inde et en Amérique du Nord. Ce constat peut être

établi pareillement au sujet du versant sri lankais de l'hindouisme contemporain (Bradley 2018 ; Maunaguru & Spencer 2018), dont la transnationalisation doit quant à elle surtout à un exil causé par trois décennies de guerre civile. En termes socio-rituels, le chapitre de Pierre-Yves Trouillet sur les prêtres brahmanes migrants (indiens et sri lankais) qui officient dans les temples de la diaspora tamoule, montre également combien, aujourd'hui, les frontières de l'hindouisme ne s'arrêtent plus à celles de l'Inde. /p. 27/ Pour ces prêtres, l'Inde reste certes la seule terre du salut, mais les voyages et les émigrations hors de l'Inde, où se multiplient les temples, ne sont plus vraiment prohibés par l'orthodoxie brahmanique, si bien qu'un emploi de prêtre à l'étranger est devenu très valorisant pour un brahmane en Inde. En revanche demeure pour ces « prêtres migrants » l'importance de l'évitement du contact physique avec l'Autre, en particulier lorsque celui-ci est non-hindou ou de caste « inférieure », montrant que si les frontières territoriales de l'hindouisme ont changé avec la diasporisation des communautés hindoues (Trouillet 2009), les frontières sociales sont largement reproductibles hors de l'Inde.

Pareille reconnaissance des continuums sociaux et territoriaux définissant l'hindouisme nous éloigne donc des représentations trop strictement binaires du « eux » vs « nous », et de l'« ici » face à l'« ailleurs ». De même, la diversité des hindouismes hors de l'Inde différenciant contextes créoles coloniaux et contextes diasporiques contemporains, complexifie l'opposition duale Inde / hors-Inde. Pour autant, entre Inde et diaspora, il ne faut céder ni à la prééminence de la rupture ni à l'obsession de la continuité. Après tout, pour les candidats à l'engagement du XIXe siècle, les migrations vers un ailleurs non indien s'inscrivaient déjà dans une succession d'« ailleurs » indiens : le travailleur engagé passait, typiquement, d'un village du Bihar vers la ville de pèlerinage/foire à quelques dizaines/centaines de kilomètres (il était « ailleurs », et confronté à de nouveaux types d'altérités sociales et religieuses) puis vers Calcutta, port d'embarquement (un autre « ailleurs ») avant de découvrir les îles de l'océan Indien ou du Pacifique (« ailleurs » de destination). Cet enchaînement d'« ailleurs » pouvait être assez rapide et linéaire ou, au contraire, marqué par une première migration (exode rural) précédant l'engagement. Les différentes étapes du continuum migratoire rythmaient ainsi autant d'expériences de confrontation à des altérités variées.

D'autre part, les communautés nées de l'engagisme se sont développées dans des terres créoles (Benoist 1998, Claveyrolas 2017) et dans des sociétés de plantation où elles se sont re-territorialisées. Les contributions de Basu, Claveyrolas et Ghasarian montrent comment, dans les « diasporas » nées de l'engagisme que sont les communautés d'origines indiennes de Fidji, Maurice et la Réunion, le continuum avec l'Inde est à la fois au cœur des enjeux identitaires, et constamment renégocié dans le contexte de structures historiques et culturelles locales (au premier chef : la société coloniale de plantation). Dans ces sociétés pluri-religieuses, l'altérité ne se limite pas à la dualité Inde / pays d'installation tant les enjeux identitaires sont fortement informés par les relations entre communautés indiennes et non-indiennes sur place. En outre,

ce sont pratiquement toutes les catégories d’identification sociale, religieuse et régionale présentes à l’échelle indienne que l’on retrouve **/p. 28/** concentrées sur le territoire d’installation, souvent insulaire et restreint. Ainsi Rajsekhar Basu analyse-t-il, à partir du contexte fidjien colonial et postcolonial, comment l’hindouisme local se construit non seulement dans ses interactions avec les non-Indiens (Fidjiens autochtones et missionnaires occidentaux), mais aussi dans la confrontation entre de multiples « identités » indiennes, que l’on pense aux affiliations religieuses (hindouisme mais aussi islam et christianisme), sectaires (sanatan dharma ou arya samaj) ou régionales (bhojpuri ou tamoules). Christian Ghasarian explore quant à lui les dynamiques de contacts au cœur de la construction d’un hindouisme (tamoul) réunionnais. Dans l’ancienne colonie française, l’imposition du catholicisme et les processus d’acculturation n’ont été ni absolus ni définitifs ; l’auteur insiste sur l’importance des dynamiques conjointes d’ajustements culturels et de dialogismes, de rapports de force et de résilience, de concurrence et d’interactions à la fois entre hindouisme et catholicisme, et à l’origine des tensions et évolutions au sein de l’hindouisme réunionnais. Dans un autre contexte créole, celui de l’île Maurice voisine, Mathieu Claveyrolas montre à son tour combien la rupture entre Inde et hors-Inde ne prime pas toujours sur les conditions locales de développement de l’hindouisme. Le cas du "village hindou" mauricien étudié souligne au contraire la prégnance de la structure locale de la plantation dans la définition des identités et des altérités : c’est alors le continuum créole (au sein d’une religiosité populaire) qui prévaut sur l’obsession d’un continuum culturel (avec l’Inde).

Quant aux diasporas hindoues contemporaines, tout en s’ancrant dans leurs sociétés d’« accueil », elles ont développé des réseaux transnationaux où circulent des acteurs (dont les spécialistes religieux – Trouillet, ce volume) et des savoirs qui participent activement de l’évolution permanente des traditions au gré d’influences réciproques entre l’Inde et l’ailleurs. Dans sa contribution, Anouck Carsignol montre combien, à l’échelle d’une famille transnationalisée par les migrations de ses membres entre l’Inde et l’Amérique du nord se conjuguent et interagissent différentes altérités (indiennes et non indiennes, hindoues et non hindoues) dans une circulation dynamique des savoirs et des identités. Il en résulte que le rituel originaire d’Inde étudié au sein de cette famille (*karva chauth*) a été « travaillé » en situation de diaspora, sous l’influence de normes sociales alternatives, au point d’influencer à terme sa pratique en Inde même. Loin de l’image réductrice de « conservatoire » de l’identité (Colas & Tarabout 2006), les rites deviennent ainsi objets et vecteurs efficaces du dialogue avec l’altérité et des transformations conséquentes. Le continuum Inde-diaspora s’en trouve revitalisé, et les modalités de relations entre les hindous et les autres localement réinventées, prouvant une fois encore la capacité des contextes étrangers à cristalliser la réflexivité identitaire des minorités (Mohammad-Arif & Moliner 2007). **/p. 29/**

Dépasser la frontière : le sujet au-delà de la norme et de l’identité

Enfin, les dynamiques de construction identitaire autour du couple « Soi / l'Autre » sont aussi, et peut-être surtout, observables dès l'échelle individuelle et familiale. L'anthropologie de la parenté a notamment mis à jour la tension fondamentale entre la filiation (le Soi) et l'alliance (avec l'Autre) pour définir et reproduire les groupes sociaux (Headley, ce volume). Surtout, étudier les constructions identitaires nécessite de s'intéresser à ce qui se joue au niveau de l'individu afin de comprendre pourquoi et comment certaines personnes ou certains groupes en arrivent à formuler des discours et à observer des pratiques « identitaires » les amenant à établir des frontières sociales, voire à rejeter l'Autre et à se replier sur Soi (Heuzé 1997). Nous prônons en effet une conception situationnelle de la dialectique identité/altérité dépendante des individus au sein d'un groupe, mais aussi des contextes d'énonciation (Headley, ce volume) ou de pratique (culte thérapeutique, mariage ou rassemblement politique), des temporalités (époques historiques, culte quotidien ou festival ponctuel) et des lieux (publics ou privés). S'intéresser au *sujet* « en situation » permet d'étudier non seulement les processus et les négociations à l'échelle individuelle, mais aussi de ne pas s'arrêter à la norme et à la structure, ou encore au modèle identitaire dominant. On peut ainsi étudier également les appartenances plurielles (Gottschalk 2000, Mayaram 2004), qui peuvent parfois sembler contradictoires à l'observateur extérieur, ou les résistances et les affranchissements personnels des catégories identitaires. De même notre décentrement vers ce qui se passe dans la relation et dans la frontière doit permettre de mieux se prémunir de l'artifice et de l'obsession identitaires, en soulignant les expressions de résistance et d'émancipation face aux identités assignées.

À l'échelle du genre, Françoise Héritier (2012) a démontré combien la « pensée de la différence » structure et commande le rapport du Masculin et du Féminin – un champ désormais bien documenté en Asie du Sud (Ghosh & Banerjee 2018 ; Shah 2019). Et au sein de l'hindouisme comme ailleurs, certains individus s'émancipent des assignations dont ils sont les objets. Ainsi des défis aux normes du genre et aux exigences de la reproduction posés par la déesse Mohini qui, entre fantasmes et confusion, accapare la virilité de ceux qu'elle possède et les détourne d'une sexualité normée (Racine 1999). Le chapitre de Mathieu Boisvert sur les transgenres *hijra* du Maharashtra montre à son tour à la fois combien l'ambiguïté est l'ennemie des normes, et combien échapper à l'imposition de ces mêmes normes (binaires en l'occurrence) représente un défi individuel majeur. Il témoigne aussi de l'intérêt d'étudier les voies alternatives explorées par les individus /p. 30/ et les groupes – y compris lorsque pareil défi reprend, *in fine*, les logiques et structures de la société « défiée » (en l'occurrence pour les *hijra*, le système et le vocabulaire de la parenté indienne). Le rapport dialectique à la norme et à l'altérité est d'autant plus intéressant dans ce cas précis que les communautés *hijra* rassemblent aussi bien des hindoues que des musulmanes sous la protection d'une même *guru*. Cet exemple montre que loin de s'imposer au sujet comme des données naturelles, les frontières sociales et culturelles qui dessinent les appartenances identitaires s'offrent parfois à lui comme des moyens de construction, de négociation voire de transformation d'une identité, de manière à ce qu'elle lui soit la plus avantageuse possible. Si, au niveau collectif,

les entrepreneurs identitaires sont particulièrement habiles dans ces opérations, le sujet ne l'est pas moins à l'échelle individuelle.

Ainsi l'identité se construit-elle nécessairement à l'échelle intime, et l'altérité s'y rencontre tout autant. Que dire de cette rencontre quand l'Autre est divin ? Dans la religiosité hindoue, on connaît l'anthropomorphisme des divinités auquel répond la porosité du corps des fidèles : le culte institue l'incorporation du divin par la vision-*darśan* et l'ingestion du *prasād*, par exemple, venant brouiller les frontières entre le Soi humain et l'Autre divin. Mais pensons aussi aux phénomènes souvent liés de la possession et de la pathologie mentale, tels que ceux étudiés ici par Florence Halder au Jharkhand, qui sont riches d'enseignements sur les rapports du sujet aux normes sociales et religieuses (Assayag & Tarabout 1999 ; Sébastia 2007). Dans le cas d'une possession malveillante, l'altérité divine incorporée pourra être rejetée tant par l'individu que par son environnement social en raison de la confusion engendrée non seulement pour le possédé lui-même, mais également au sein de l'ordre culturel habituel. Les comportements des possédés peuvent être dangereux pour eux-mêmes et pour les autres, mais aussi parfois jugés « anormaux » ou immoraux^{xii}, et donc rejetés socialement (Halder, ce volume). Mais la possession pourra aussi être acceptée, domestiquée et socialement valorisée. Cela surtout lorsque c'est une divinité favorable qui investit le possédé lors d'élections divines ou dans le cas des spécialistes dont la vocation est d'invoquer une divinité dans le cadre de consultations thérapeutiques ou oraculaires. Le système social et religieux hindou intègre de fait ces comportements, et repose même en partie dessus. Mais jusqu'où les normes peuvent-elles accepter la déviance des comportements individuels ? À quel moment la frontière de la norme socioreligieuse est-elle franchie pour relever du pathologique et, surtout, gagner le champ de l'anormal au point de conduire à l'exclusion d'un individu ? Le chapitre de Florence Halder montre bien que, contrairement au possédé, l'individu diagnostiqué malade mental n'est plus intégré au système hindou, à la fois parce que celui-ci ne peut plus grand chose pour lui (ou elle, les femmes étant les plus concernées) et parce que l'individu placé en isolement /p. 31/ perd ses relations avec le système. Il devient ainsi un « autre » vis-à-vis des normes collectives, exclu du système socioreligieux, si bien que c'est alors souvent du côté des traitements occidentaux – « autres » et alternatifs au religieux – que l'on vient chercher des solutions, ou du moins dans le champ de la psychiatrie et non plus dans celui du rituel.

Les onze contributions qui forment le cœur du volume illustrent tout l'intérêt de l'analyse des pratiques et des expériences à l'échelle microsociologique pour avancer dans la compréhension des articulations entre relation et distanciation socioreligieuses au sein de l'hindouisme. Pour des raisons de clarté, ces chapitres sont répartis en quatre parties focalisant chacune sur différents niveaux d'analyse et contextes de relations à l'Autre. Sont

d'abord traitées les conceptions et (re)formulations des différenciations internes entre hindous en Inde, que ce soit au niveau de la caste (Headley), de la secte (Voix), du genre (Boisvert), ou des frontières entre possédés et malades mentaux (Halder). Vient ensuite l'analyse des frontières et relations entre l'hindouisme et d'autres religions – en particulier l'islam (Mohammad-Arif) et un exemple de « religion tribale » (Guillaume-Pey) – également en Inde. Enfin, ces deux niveaux d'analyse (interne et externe à l'hindouisme) sont traités hors de l'Inde : d'abord en contextes créoles (Basu, Claveyrolas, Ghasarian), où sont notamment étudiés les processus d'ethnisation, d'ajustement et de dialogisme, puis, *in fine*, en situations transnationales (Carsignol, Trouillet) où les circulations migratoires des hindous témoignent de la réinvention diasporique des pratiques et représentations des frontières classiques de l'hindouisme. Il faut néanmoins aborder l'ordonnement de ces différents contextes et niveaux d'analyse dans une perspective bien plus didactique que typologique. En effet, les thématiques et processus analysés dans chaque chapitre ne sont aucunement cloisonnés, tant le volume défend l'intérêt méthodologique du dialogue entre des contextes variés, étudiés en Inde comme ailleurs, pour comprendre les rapports hindous à l'altérité. Au-delà de cette diversité, l'ensemble des chapitres ne témoigne-t-il pas de l'identité comme dynamique relationnelle, inséparable de la construction concomitante de l'altérité ? Les multiples frontières et relations examinées contredisent les prétentions idéologiques, parfois politiquement agressives, à une identité stable, pure et territorialement ancrée, imperméable à l'Autre et à l'ailleurs. Non seulement l'hindouisme a toujours intégré les résultats de contacts et influences extérieurs, contribuant à diversifier les pratiques et à brouiller les catégories et appartenances, mais, dans le langage même de l'identité, il ne saurait exister d'hindous sans non-hindous par rapport auxquels se définir.

Références bibliographiques

- AGIER, M. (2013), *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte.
- AMSELLE, J.-L. (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- ASSAYAG J. (2001), *L'Inde. Désir de nation*, Paris, Odile Jacob.
- ASSAYAG, J. (1997) « Passeurs de frontières, poseurs de barrières : Chrétiens et musulmans en Inde », *Purusartha*, 19, Éditions de EHESS : pp. 25-69.
- ASSAYAG J. & TARABOUT, G, eds. (1999), « Purusartha », 21 : *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, éditions de l'EHESS
- ASSAYAG J. & TARABOUT, G, eds. (1997), « Purusartha », 19 : *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, éditions de EHESS.
- ASSAYAG J. (1995), *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le Sud de l'Inde*, Paris, Presses de l'EFEO.
- AYMES M. & S. PÉQUIGNOT (2000) « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe*, 7, pp. 43-47.
- BARTH, F., ed. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown & Co.
- BATES, C., ed. (2001), *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave.

- BAYLY, S. (1999), *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENOIST, J. (1998), *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS.
- BERTI, D., JAOUL, N. & KANUNGO, P., eds. (2011), *Cultural entrenchment of Hindutva: local mediations and forms of convergence*, New York, Routledge.
- BIGELOW, A. (2010), *Sharing the Sacred: Practicing Pluralism in Muslim North India*, New York, Oxford University Press.
- BOISVERT, M. (2018), *Les Hijras : Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre d'Asie du Sud*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BOIVIN, M. (2019), *The Hindu Sufis of South Asia: Partition, Shrine Culture and the Sindhis in India*, I.B. Tauris, Library of Islamic South Asia.
- BRADLEY, M. (2018), « Sri Lankan Tamil Hindus and other Tamils in the Montréal diaspora ». *The South Asianist*, 6 (1), 22 p. <http://www.southasianist.ed.ac.uk/article/view/2841>
- CARRIN, M. (2016), *Le parler des dieux. Le discours rituel santal entre l'oral et l'écrit (Inde)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- CARRIN, M. & JAFFRELOT, C., eds. (2002), « Purusartha », 23 : *Tribus et basses castes, résistance et autonomie dans la société indienne*, Paris, éditions de l'EHESS.
- CARSIGNOL, A. (2011), *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Paris/Genève, PUF/The Graduate Institute Publications.
- CARSIGNOL, A. (2014), « The Construction, Mobilization and Limits of South Asianism in North America », *SAMAJ – South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Vol. 10, online
- CHAZAN, S. & P. RAMHOTA (2009), *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*. Paris : Karthala, IRD, MGI.
- CLARKE, C., PEACH, C. & VERTOVEC, S., eds. (1990), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLAVEYROLAS, M. (2010), « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », in V. Dupont & F. Landy, eds., « Purusartha », 28 : *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 41-71
- CLAVEYROLAS, M. (2016), « The Amazement of the Ethnographer: Hindu Pilgrimage beyond sacred and profane », in D. Albera & J. Eade, eds., *New Pathways in Pilgrimage Studies. Global Perspectives*, New York, Routledge, pp. 36-52.
- CLAVEYROLAS, M. (2017), *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*, Paris, éditions de l'EHESS.
- CLAVEYROLAS, M. (2018), « From the Indian Ganges to a Mauritian lake: Hindu pilgrimage in a diasporic context », in S. Coleman & J. Eade, eds., *Translating the Sacred: Pilgrimage and Political Economy in Transnational Contexts*, New York, Berghahn, pp. 21-39.
- CLAVEYROLAS, M. (à paraître), « Castes and Hinduism », in S. Jodhka & J. Naudet, eds., *The Oxford Handbook of Caste in Contemporary Times*, Oxford University Press.
- CLAVEYROLAS, M. & DELAGE, R. (2016), « Introduction », in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., « Purusartha », 34 : *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, pp.11-43.
- CLAVEYROLAS, M., TROUILLET, P.-Y., MADAVAN, D. & GOREAU-PONCEAUD, A., eds. (2018), *Hindus and Others: A Sri Lankan Perspective*, Edinburgh, *The South Asianist* vol 6, 1.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2008), *Les chrétiens de l'Inde. Entre castes et Églises*, Paris, Albin Michel.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2010a), « Hindouisme », in Azria R. et D. Hervieu-Léger, dir., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, pp. 490-499.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2010b), « L'insertion des convictions religieuses dans les droits positifs contemporains : le cas de l'Union indienne », texte présenté à la conférence sur les 'Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs' (pp. 324–366), Centre international de la Common Law, Moncton, Août 24–27, 2008.

- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2012), « Sin and expiation among modern Hindus: obeying one's duty or following freely accepted rules? », in P. Granoff & K. Shinohara, eds., *Sins and Sinners. Perspectives from Asia Religions*, Leiden, Brill, pp. 357-380.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2016), « Kālāpānī ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., « Purushartha », 34 : *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 251-274.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (1994), « La *śuddhī* de l'Ārya Samāj », *Archives de sciences sociales des religions*, 87, pp. 99-114.
- CLOTHEY, F. (2006), *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*, Columbia, University of South Carolina Press.
- COHN, B. (1996), *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- COLAS, G. & TARABOUT, G., eds. (2006), « Purushartha », 25 : *Rites hindous. Transferts et transformations*, Paris, éditions de l'EHESS.
- DELIEGE, R. (2004), *La religion des intouchables de l'Inde*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion.
- DIRKS, N. (2001), *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Tel/Gallimard.
- DUPONT, V. & F. LANDY, eds., (2010) *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, éditions de l'EHESS, « Purushartha », 2 .
- ERIKSEN, T.H. (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Boulder, Pluto Press.
- FRAZIER, J. (2011), "New Visions of Hinduism", in Frazier J. (ed.), *The Continuum Companion to Hindu Studies*, Londres/New York: Continuum International Publishing Group, pp. 1-15.
- FRYKENBERG, R. E. (2005) [1989] "The emergence of modern "Hinduism" as a concept and as an institution: a reappraisal with special reference to South India", in Sontheimer, G. D. & H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, pp. 82-107.
- FULLER, C. & N. HARIPRIYA (2014), *Tamil Brahmins, The Making of a Middle Class Caste*, New Delhi, The University of Chicago Press
- GHOSH, N. & BANERJEE, S., eds. (2018), *Caste-Gender Intersections in Contemporary India, Samaj*, 19.
- GOTTSCHALK, P. (2000), *Beyond Hindu and Muslim. Multiple Identity in Narratives from Village India*, Oxford, Oxford University Press.
- GRUZINSKI, S. (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- HACKER, P. (1983) "Inklusivismus". in G. Oberhammer, ed., *Inklusivismus. Eine indische Denkform ?*, Vienne, Akad, pp. 11-28.
- HALBFASS, W. (1988), « Traditional Hindu xenology », in W. Halbfass, ed., *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, pp. 172-196.
- HALL, S. (1996), « New Ethnicities », in S. Hall, D. Morley & K.-H. Chen, eds. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, New York, Routledge, pp. 442-451.
- HALL, S. (2000), « Cultural Identity and Diaspora », in N. Mirzoeff, ed., *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*, London, New York, Routledge, pp. 21-33.
- HÉRITIER, F. (2012), *Masculin/féminin I: La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- HERMANN, E. & FUHSE, A., eds. (2018), *India Beyond India. Dilemmas of Belonging*, Göttingen, Göttingen University Press.
- HERRENSCHMIDT, O. (1978), "L'Inde et le sous-continent indien", in J. Poirier, ed., *Ethnologie régionale*, pp. 86-292. Paris, Gallimard.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- HERRENSCHMIDT, O. (2016), « Le destin humain d'une déesse villageoise en Andhra côtier. Une histoire d'avatars », in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., « Purushartha », 34 : *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 303-333.

- HEUZÉ, G. (1997) « Rumeurs, images, échos du conflit hindou-musulman à Bombay (1993). L'évolution des relations entre la Shiv Sena et la minorité musulmane », *Purushartha*, 19, Éditions de EHESS, pp. 333-366.
- ILAIAH, K. (1996), *Why I am not a Hindu. A Sudra critique of Hindutva philosophy, culture and political economy*, Kolkata, Popular Prakashan Pvt.
- JACOBSEN, K., ed. (2008), *South Asian Religions on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, New York, Routledge South Asian Religion Series.
- JAFFRELOT, C. (1995), *The Hindu Nationalist Movement in India*, New York, Columbia University Press.
- JAFFRELOT, C. (2019), *L'Inde de Modi : national-populisme et démocratie ethnique*, Paris, Fayard.
- JAFFRELOT, C. & MOHAMMAD-ARIF, A., eds. (2012), « Purushartha », 30 : *Politique et religions en Asie du Sud. Le sécularisme dans tous ses états ?*, Paris, éditions de l'EHESS.
- JAFFRELOT, C. & THERWARTH, I. (2007), *Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident : Royaume-Uni, États-Unis et Canada*, Paris, CERI/Sciences Po.
- JAFFRELOT, C. (1994), « Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une invention de la tradition », *Archives de sciences sociales des religions*, 87, pp. 73-98.
- MOHAMMAD-ARIF A., J. NAUDET & N. JAOUJ, eds., (2020), *The Hindutva Turn : Authoritarianism and Resistance in India*, *SAMAJ – South Asia Multidisciplinary Academic Journal* special issue, 24-25.
- KHAN, D-S. (2004), *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*, London, I. B. Tauris.
- KHAN, D-S. (1996), « La tradition de Râmdev Pîr au Rajasthan: Acculturation et syncrétisme », *Purushartha*, 19, Éditions de EHESS : pp. 121-140.
- KULKE, H. & SONTHEIMER, G., eds. (1989), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar.
- KURIEN, P. (2007), *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- KURIEN P, (2007), « Who Speaks for Indian Americans? Religion, Ethnicity, and Political Formation », *American Quarterly*, pp. 759-783.
- LAPLANTINE, F. & NOUSS, A. (1977), *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion.
- LORENZEN, D. (2006), *Who Invented Hinduism?* New Delhi, Cambridge University Press.
- MALAMOUD, C. (1976), « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique », *Archives européennes de sociologie*, XVII, pp. 3-20.
- MATRINGE D. (2008), *Les Sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris, Albin Michel
- MAUNAGURU, S. & J. SPENCER (2018) « You can do anything with a temple': religion, philanthropy, and politics in South London and Sri Lanka », *Modern Asian Studies*, 52: 1, pp. 186-213.
- MAYARAM, S. (1999), « Spirit possession: reframing discourses of the self and others », in J. Assayag & G. Tarabout, eds., « Purushartha », 21 : *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 101-132.
- MAYARAM, S. (2004), « Beyond Ethnicity ? Being Hindu and Muslim in South Asia », in I. Ahmad & H. Reifeld, eds., *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation, and Conflict*, New Delhi, Social Science Press.
- MOHAMMAD-ARIF A. (2007), « The Paradox of Religion: The (re)Construction of Hindu and Muslim Identities amongst South Asian Diasporas in the United States », *SAMAJ – South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Vol. 1
- MOHAMMAD-ARIF, A & MOLINER, C. (2007), « Introduction. Migration and Constructions of the Other: Inter-Communal Relationships amongst South Asian Diasporas », *SAMAJ*, 1.
- MOSSE, D. (2012), *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- NICHOLSON, A. (2010), *Unifying Hinduism: Philosophy and identity in Indian intellectual history*, New York, Columbia University Press.
- PANDEY, G. (1993), *Hindus and others. The question of identity in India Today*, New Delhi, New York, Viking.

- PUNZO-WAGHORNE, J. (2004), *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, New York, Oxford University Press.
- RACINE, J. (1999), « Mohini ou la virilité possédée : séduction, fantasmes et normes en pays tamoul », in J. Assayag & G. Tarabout, eds., « Purusartha », 21 : *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 211-236.
- REINICHE, M.-L. (1979), *Les Dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli. Inde du Sud*, Paris, Mouton.
- ROBERTS, N. (2016), *To be cared for. The power of conversion and foreignness of belonging in an Indian slum*, Oakland, University of California Press.
- RUKMANI, T.S., ed. (2001), *Hindu Diaspora: Global Perspectives*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- SALA-MOLINS, L. (1987), *Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, PUF.
- SAVARKAR, V. D. (1969) [1923], *Hindutva. Who is a hindu ?*, Bombay, Veer Savarkar Prakashan
- SCHLEMMER, G. (2010), « The illness is the other people. Cross-representations and ritual management of alterity and illness among the Kulung (Nepal) », in C. Culas & F Robinne, eds., *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, London, New York, Routledge, pp. 154-167.
- SÉBASTIA, B. (2007), *Les Rondes de saint Antoine. Culte, possession et troubles psychiques en Inde du Sud*, Paris, Aux Lieux d'être.
- SERVAN-SCHREIBER, C. (1997) « Partage des sites et partage des textes : Un modèle d'acculturation de l'islam au Bihar », *Purusartha*, 19, Éditions de EHESS : pp. 143-170.
- SHAH, S.P., ed. (2019), *Sedition, Sexuality, Gender, and Gender Identity in South Asia*, SAMAJ, 20.
- SINGARAVÉLOU, (1987), *Les Indiens de la Caraïbe*, 3 vol., Paris, L'Harmattan.
- SRINIVAS, M. N. (1956), "A Note on Sanskritization and Westernization", *The Far Eastern Quarterly*, 15(4), pp. 481-496.
- SRINIVAS T. (2010), *Winged Faith: Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*, Columbia UP
- STIETENCROON, H. (2005) [1989], « Hinduism: On the proper use of a deceptive term », in Sontheimer, G. D. & H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, pp. 32-54.
- TARABOUT, G. (1997), « L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kerala (Inde du Sud) », in C. Clémentin-Ojha, ed., *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO, pp. 127-151.
- TARABOUT, G. (1999), « Prologue. Approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud », in J. Assayag & G. Tarabout, eds., « Purusartha », 21 : *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 9-32.
- THERWATH I. (2012), "Cyber-Hindutva: Hindu Nationalism, the diaspora and the web", *e-Diasporas Atlas*.
- TROUILLET, P.-Y. (2016), « Du temple aux territoires. Palani en Inde du Sud et dans la diaspora », in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., « Purusartha », 34 : *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, pp. 71-97.
- TROUILLET, P.-Y. (2012), « Overseas temples and Tamil migratory space », *SAMAJ - South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Vol. 6, online.
- TROUILLET, P.-Y. (2009), « Les temples hindous dans la mondialisation, ou la réinvention diasporique d'une géographie religieuse », in B. Rigal-Cellard, ed., *Religions et mondialisation. Exils, expansions, résistances*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, pp.309-324.
- TROUILLET, P.-Y. (2008), « Mapping the Management of Threatening Gods and Social Conflict: A Territorial Approach to Processions in a South Indian Village », in K. Jacobsen, ed., *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*, London, Routledge, pp. 45-62.
- TROUILLET, P.-Y. & M. LASSEUR (2016), « Introduction - Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux : cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds », *Cahiers d'Outre-mer*, n°274, Vol. 69, pp. 5-38.

- VAN der VEER, P. (1984), « Structure and Anti-Structure in Hindu Pilgrimage to Ayodhya », in K. Ballhatchet & D. Taylor, eds., *Changing South Asia: Religion and Society*. London, School of Oriental and African Studies.
- VAN der VEER, P., ed. (1995), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- VAN der VEER, P. & VERTOVEC, S. (1991), « Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion », *Ethnology*, 30, p. 149-166.
- VERTOVEC, S. (2000), *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, London, Routledge.
- VIRAMMA, RACINE J. & J.-L. (1994), *Une vie paria. Le rire des asservis. Inde du Sud*, Paris, Plon.
- WEBER M. (1995) « Les relations communautaires ethniques », in *Économie et société*, Paris, Plon/Terre Humaine, pp.411-427.
- WILLIAMS, B.F. (1991), *Stains on my name, War in my veins*, Durham & London, Duke University Press.
- ZINS, M. (2009), « L'hindouisme et l'Autre », *Revue Projet*, vol. 310, n°3, pp. 33-42.

ⁱ Cet ouvrage est le fruit des travaux de recherche conduits entre 2014 et 2018 dans le cadre de l'atelier pluridisciplinaire « Les Hindous, les Autres et l'Autres : Asie du Sud et Diasporas » du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS/EHESS).

ⁱⁱ On sait en effet depuis Max Weber (1995) que l'ethnicité se fonde essentiellement sur la « croyance » en une origine commune.

ⁱⁱⁱ Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966).

^{iv} Source : Ministry of External Affairs of India, décembre 2018: https://mea.gov.in/images/attach/NRIs-and-PIOs_1.pdf. Cette estimation de la « diaspora » indienne associe les effectifs des « Non-Resident Indians » (NRI) et des « Persons of Indian Origins » (PIO).

^v Nos intérêts rejoignent ici le projet ANR en cours « I-Share » (2018-2021), qui porte spécifiquement sur les partages interconfessionnels de lieux de culte et ayant pour sous-titre "Religious interactions and relations with the Other". Nous partons quant à nous de l'hindouisme, même si l'intérêt pour les interactions entre les groupes sociaux et les pratiques religieuses devrait brouiller les frontières, et si plusieurs contributions ont choisi de partir du point de vue de l'« Autre » non hindou.

^{vi} Pour les relations à l'islam et au christianisme, voir Assayag 1995 ; Assayag & Tarabout 1997 ; Servan-Schreiber 1997 ; Clémentin-Ojha 2008 ; Mosse 2012 ; pour les religions tribales, voir Carrin & Jaffrelot 2002 ; Carrin 2016).

^{vii} Selon Wilhelm Halbfass, le concept xénologique de mleccha, qui a pris de l'importance autour du IXe siècle AJC, désigne « l'étranger qui ne fait pas partie de la communauté rituelle, religieuse, sociale et linguistique des Aryens (Ārya), qui ne parle pas le sanskrit et qui ne suit pas les normes védiques de l' "ordre des castes et des étapes de la vie" (*varnāśrama-dharma*) » (Halbfass 1988 : 175).

^{viii} Combien de sociétés s'auto-désignent pas le terme "homme" ou "humain" ? C'est aussi le cas à l'échelle raciale, quand les esclaves sont privés de leur humanité et légalement assimilés à des biens meubles, selon les termes du Code Noir (Sala-Molins 1987).

^{ix} Et même aujourd'hui, en 2020, la citoyenneté.

^x Encore faut-il ajouter avec Laplantine et Nous que, si le culturalisme combat l'idée de métissage, le credo du multiculturalisme si souvent mobilisé aujourd'hui ne fait guère mieux, préférant souvent la juxtaposition, la coexistence de groupes séparés (et résolument tournés vers passé), qui se protègent de la rencontre avec les autres plus qu'ils ne l'accueillent ou ne la valorisent. On notera avec Bates (2010 : 5) le rôle de la pensée coloniale dans la représentation de colonies (dont l'Inde) en tant que « sociétés plurielles », patchwork de communautés figées dans leurs altérités, pour qui l'absence de projet commun rendait d'autant plus nécessaire le gouvernement colonial, seul capable selon cette perception, de garantir une situation pacifiée et équitable.

^{xi} Qu'il rassemble sous le terme Dalitbahujan, la « majorité opprimée ».

^{xii} Notamment parce que les questions de sexualité et de fertilité ne sont jamais bien loin de la possession hindoue (Deliège 2004).