

Inde. L'économie politique de la spiritualité : renoncement et  
nationalisme chez les gourous hindous depuis les années 1980  
Jackie Assayag

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Assayag Jackie. Inde. L'économie politique de la spiritualité : renoncement et nationalisme chez les gourous hindous depuis les années 1980. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 84, 1997. pp. 311-319;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1997.2484>

[https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_1997\\_num\\_84\\_1\\_2484](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1997_num_84_1_2484)

---

Fichier pdf généré le 08/02/2019

## INDE

*Cénobite* n. Homme qui se retire pieusement pour méditer sur les péchés du monde et qui, pour se les garder à l'esprit, rejoint une confrérie en bons exemples. (Ambrose Bierce, *Le dictionnaire du diable*, Paris, Rivage, 1989, p. 42.)

### L'économie politique de la spiritualité : renoncement et nationalisme chez les gourous hindous depuis les années 1980 <sup>1</sup>

L'Inde change. L'hindouisme se transforme. Rapidement. Tel est le constat, somme toute banal mais lourd de conséquences, qui préside aux études de sociologie et d'anthropologie conduites aujourd'hui en Asie du Sud. Depuis quand, comment et pourquoi ? Telles sont les interrogations qui dominent le débat sur l'interprétation de la société indienne, l'année même de la célébration du cinquantième anniversaire de l'accession du pays à l'Indépendance en 1947 <sup>2</sup>.

S'inscrivant délibérément, et non sans quelque provocation, dans ce mouvement d'exploration des transformations religieuses, sociales et politiques de l'Inde contemporaine <sup>3</sup>, l'ouvrage de Lise McKean, *Divine Enterprise. Gurus and the Nationalist Movement*, a le mérite de faire porter l'interrogation au cœur des *topoi* qui ont le plus accrédité l'image d'une Inde essentiellement religieuse et éternelle : celui des gourous, perdus dans la contemplation de l'Absolu, et celui des ashrams, phalanstères spirituels où ceux-ci s'épanouissent <sup>4</sup>.

L'ouvrage est issu d'une thèse soutenue en 1992 à l'université de Sydney, mais il atteste d'une approche façonnée par l'expérience nord-américaine où, sous l'influence du post-modernisme de la revue *Public Culture*, dirigée par Arjun Appadurai de l'université de Chicago <sup>5</sup>, on s'intéresse principalement au transnationalisme, aux diasporas, à l'impact du consumérisme et des médias, aux rapports du local au global, à la délocalisation des pratiques et à la relocalisation des références, etc <sup>6</sup>. De là son

1. À propos de l'ouvrage de Lise McKean : *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1996, i-xvii, 361 p.

2. Pour un tableau d'ensemble, on se reportera aux ouvrages collectifs dirigés par C. Jaffrelot (1996) et J. Pouchepadass (1997), tous deux assortis de bibliographies thématiques ; une brève mise au point sur l'interprétation de la société indienne contemporaine dans J. Assayag (1997a).

3. Pour un aperçu de ces transformations, on lira l'article de C. Jaffrelot & G. Tarabout (1996) et on consultera leur bibliographie sélective (*ibid.* : 693-695). Une vue transversale ou comparative de ces transformations religieuses en Asie — réveil, adaptation, renouveau ou création ? — est désormais disponible sous la forme d'un florilège d'articles rassemblés par C. Clémentin-Ojha (1997).

4. Une description de la vie ashramite, selon les textes de l'Inde ancienne, dans C. Malamoud (1989), et des gourous, *sannyâsins* et autre *sâdhus*, dans G. Gold (1987) et R. L. Gross (1992).

5. On renvoie au manifeste de la revue signé par A. Appadurai & C. A. Breckenridge (1988) et à un volume collectif dirigé par cette dernière (1996).

6. Qu'on s'en réjouisse ou le déplore, au regard de son caractère souvent logomachique, la réflexion sur ces questions est devenue l'un des courants majeurs de la sociologie et de l'anthropologie

intérêt et sa faiblesse, ses vues suggestives et ses analyses superficielles, son caractère séduisant mais le sentiment que de l'anthropologie ou de la sociologie professionnelles il ne reste presque rien. Ce dont témoigne la relative faiblesse de l'enquête de « terrain » : un séjour en ashram à l'allure *biedermeyer*, des visites cavalières de différents sites religieux prestigieux et des contacts avec l'élite urbaine de haute caste hindoue, que l'auteur complète par des commentaires de textes d'idéologues nationalistes hindous, de gourous, de disciples, ou d'un guide de pèlerinage...

Pourtant cet ouvrage ne laisse pas d'être fascinant. Il interroge en effet la reconfiguration contemporaine des rapports complexes qu'entretiennent religion et politique en Inde (du Nord) sur la base d'une histoire du nationalisme liée à ce que l'auteur appelle (selon d'ailleurs une acception fort vague) l'économie politique de la spiritualité. Comme l'énonce son sous-titre, *Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, il s'agit de montrer depuis quand, comment et pourquoi les hommes religieux de l'Inde, ascètes renonçants et/ou chefs de monastères, se sont progressivement engagés dans le mouvement nationaliste hindou jusqu'à en devenir les hérauts et les militants, mais en réalité bien souvent des instruments aux mains d'agitateurs professionnels ou de politiciens. Tendance amorcée dès au moins la fondation du mouvement de l'Ârya Samaj, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais radicalisée dans les années vingt par l'action et l'œuvre de l'idéologue nationaliste agressif que fut Vinayak Damodar Savarkar<sup>7</sup> dont le mot d'ordre était « Hinduisse all politics and militarise all Hindudom » ; le chapitre 3 de Lise McKean lui est tout entier consacré.

Mais c'est essentiellement à partir de la description des officines hindoues actuelles affiliées à la Visva Hindu Parishad (chap. 4) — organisation dont le but est l'unification de tous les hindous en un consistoire —, tels le Gayatri Parivar (chap. 2) — il sert de modèle dans le livre à l'activité des gourous et de leurs institutions —, la Divine Life Society (chap. 7 et 9), la Family of Harmony de svami Satyamitranand (chap. 5) ou le temple de Bharat Mata (chap. 6) — création divine récente qui vise à satisfaire la religiosité des membres de la classe urbaine — qu'est dévolue la fonction d'illustrer l'autre face « consumériste » des idéaux spirituels de l'hindouisme contemporain.

Parallèlement à ce diagnostic de l'insinuation des lois du marché dans le réseau religieux indien, que favorise le capitalisme transnational, l'auteur ne doute pas que ce soit cette arborescence sectaire, fructifiant dans la serre idéologique des affidés de la Vihva Hindu Parishad et sous le parapluie politique du nationalisme hindou, qui a préparé la destruction de la mosquée d'Ayodhya, en décembre 1992 ; que ce soit elle qui fut à l'origine de la montée en nombre et en puissance des conflits communalistes jusqu'à leur acmé à Bombay en 1993 ; que ce soit elle encore qui est directement responsable des victoires politiques de la droite hindoue nationaliste aux différentes élections entre 1980 et 1993 ; que ce soit elle enfin qui a installé pour longtemps dans le sous-continent la haine entre l'hindou et le musulman<sup>8</sup>.

Certes, le nationalisme hindou en Inde était déjà un courant important de l'anti-colonialisme depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Mais ce n'est que récemment que l'idéologie du Sangh parivar, la « famille safran », a pleinement compris l'impossibilité d'unifier la chatoyante mosaïque multiculturelle hindoue, sauf à la construire sur cet Autre honni

---

tant américaines que britanniques ; cf., par exemple, les ouvrages de F. Featherstone (1990), U. Hannerz (1991) et D. Miller (1995).

7. Son principal ouvrage, *Hindutva : who is Hindu ?*, publié en 1924, est devenu la charte et le manifeste du mouvement de l'hindouité contemporain.

8. La bibliographie sur le communalisme, le nationalisme et le sécularisme est en passe de devenir diluvienne, mais on retiendra parmi les ouvrages récents ceux de D. Ludden (1996), qui comporte une ample bibliographie, de A. Vanaik (1997), volontiers théoricien, et de S. J. Tambiah (1996), sans doute l'une des meilleures sommes sur la question « ethno-nationaliste » en Asie du Sud tant en terme d'analyse de cas que d'approche globale.

qu'incarne le Musulman. Le principe d'unification de l'hindouisme — objectif instruit paradoxalement au modèle des religions dites sémitiques — est depuis lors conçu sur un mode plutôt externe qu'interne : les hindous seront rassemblés moins par ce qu'ils sont censés partager que par ce à quoi ils s'opposent jusqu'à l'hostilité. Comme si le corps social de l'Inde n'était pas organisé en classes sociales, ou en plusieurs pyramides d'ordres ou de hiérarchies, mais était composé de deux ensembles parfaitement distincts et opposés ; comme si ce rapport d'opposition, qui constitue le corps social (en le corrompant), et qui travaille l'État (en le pervertissant), était en fait un rapport de guerre permanente entre deux « races » : l'hindoue et la musulmane. Le mouvement de l'hindouité a ainsi décidé de mettre en œuvre (en le retournant) l'aphorisme de Clauzewitz : la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens.

L'ambiguïté des termes *jāti*, « genre, caste, race » et de *citi*, « génie (de la race) », avait déjà été sciemment exploitée par les nationalistes radicaux V. D. Savarkar et M. S. Gowalkar<sup>9</sup> ; ainsi ce dernier taxait-il de *mlecchas*, « barbares », les étrangers « qui ne souscrivent pas aux lois sociales dictées par la religion et la culture hindoues » (Gowalkar 1949, p. 62). Ce fut dans des ashrams de la haine, appelées *shākhā*, dont l'organisation militarisée, chauvine et revancharde le doit davantage aux cellules militantes des mouvements fascistes européens qu'au paysage mental, blasonné par la « non-violence », mis en image dans les épopées, que l'organisation du Rastriya Swayamsevak Sangh (RSS), l'« association des volontaires nationaux », entretint ce « génie » du peuple hindou, opposé au matérialisme déclaré obtus, corrompateur et aliénant de l'Occident (Assayag 1997b).

Depuis lors, c'est au nom de la pureté de cette « race » hindoue immémoriale, mais transformée en « syndicat de la délivrance » (Thapar, 1985) dans les années quatre-vingt, qu'une fraction du mouvement *hindutva* appelle à la purification « ethnique » de la mère patrie, *Bhārat Mātā*. Pour ce faire, elle organise à date périodique, c'est-à-dire la plupart du temps à la veille d'élections, ces processions dites de l'hindouité qui sillonnent le sous-continent dans le but de tracer les frontières territoriales et symboliques entre communautés hindoue et musulmane sur la base d'un rituel dont la charge émotionnelle vise à (re)définir la citoyenneté<sup>10</sup>.

## Renoncement, tourisme et nationalisme

Ces brèves observations sur le devenir communautaire du sous-continent montrent combien l'ouvrage de Lise McKean répond à une nécessité. D'abord parce qu'il rend caduques les considérations éthérées sur le renoncement auxquelles l'anthropologie du monde indien a trop longtemps sacrifié ; ses analyses battent en brèche l'idée que le détachement propre aux saints hommes de l'hindouisme serait essentiellement orienté hors du monde<sup>11</sup>. L'auteur montre en effet comment nombre de gourous se sont progressivement impliqués dans les affaires mondaines et combien la perpétuation ou la création d'institutions spirituelles ont engagé la religion dans le monde. « Divine

9. Cf. l'article d'inspiration dumontienne de C. Jaffrelot. Le volume collectif sur la question de la « race » en Inde (Robb 1995) gagnerait à être complété par la lecture de l'ouvrage de T. Trautman (1997), mais surtout éclairé par les analyses lumineuses de M. Foucault (1997, Cours du 21 et du 18 janvier 1976).

10. Sur l'invention de ce type de rituel, pour la construction du nationalisme et la production tant des communautés que de la citoyenneté, on pourra se reporter à J. Assayag (1997c et 1997d).

11. Un ouvrage de l'anthropologue T. N. Madan (1987) avait déjà fait signe dans cette direction, mais encore fort timidement.

entreprise » s'il en fut, qu'on ne peut plus guère qualifier de sotériologique tant elle leur a valu prospérité et notoriété dans le cadre d'une société civile s'ouvrant progressivement à une culture de la modernité pour laquelle l'œuvre pie se confond avec la marchandise, la dévotion avec le capital, et la spiritualité avec les promesses du marché.

Cette économie politique de la religiosité hindoue — (faiblement) théorisée dans le premier et le dernier chapitre sous le chef de la « spiritualité somptuaire » et de la métaphore de la « Shakti ex machina » — est devenue d'autant plus importante que les rapports entre connaissance, pouvoir et intérêt sont restés inextricablement liés à l'autorité de gourous en Inde. Aujourd'hui familièrement appelés « god-men », ils ont été progressivement transformés par l'État en emblèmes de la culture nationale. Et leurs institutions religieuses sont devenues constitutives de l'héritage spirituel monumental de la nation. Elles sont d'ailleurs désormais mentionnées à ce titre dans les brochures du Département du tourisme du Gouvernement central, ou de ceux des États régionaux, comme autant de royaumes religieux et de petits paradis de la spiritualité indienne sempiternelle ; Indiens de l'Inde et de la diaspora aussi bien que touristes étrangers sont invités à les visiter dans le cadre de voyages organisés à la manière de pèlerinages<sup>12</sup>.

Censés prolonger la tradition de l'antique sagesse hindoue, ces ashrams continueraient de rechercher et d'enseigner la sagesse immémoriale née en Himalaya, dans la vallée du Gange, au cœur du Deccan, dans le cône indien. Des photographies illustrent ce spectacle sans âge de pèlerins se baignant aux confluent de rivières ou à proximité de prestigieux monastères, tandis que d'impressionnants *sādhu*, au crâne rasé ou hirsutes et presque complètement nus, méditent sur des glaciers ou dans des grottes, sur des ghats ou des aires de crémation. Figés dans des postures méditatives quelquefois acrobatiques, ils perpétueraient de la sorte la tradition des anciens grands *r̥ṣi*, ces « voyants » qui ont transmis la révélation védique aux humains. Et tout un chacun de considérer que la macération solitaire de leurs descendants se verra récompensée par des « illuminations » grâce auxquelles on trouvera la réponse aux « secrets de l'âme », selon une acception qui le doit plus à la psychologie dite des profondeurs qu'au « non-dualisme » shankaracharien ou au « monisme différencié » de Rāmanuja...

### Spiritualité, économie et politique

De tels médaillons publicitaires permettent non seulement de cacher le drainage de richesses des organisations d'ascètes — des dévots aux gourous au moyen des donations et du patronage —, mais également de renouveler les valeurs qu'ils offrent comme objet de consommation à leurs fidèles. Les profits de la spiritualité autorisent les organisations vouées à ces lucratives entreprises à accumuler et accroître un capital économique qui est réinvesti pour étendre l'influence de l'institution en produisant de nouvelles marchandises, en proposant d'autres services, en multipliant les antennes sous la forme d'écoles, d'hôtels, d'hôpitaux, d'hospices, de temples, d'ermitages et autres résidences ; ce à quoi sert également la multiplication de « branches » à l'étranger puisque la fortunée diaspora indienne entretient en Angleterre, au Canada, aux États-Unis<sup>13</sup>, l'antique spiritualité, volontiers qualifiée d'« aryenne », sur la base d'un

12. Une approche anthropologique de première main de ce type de pèlerinage « touristique » par A. G. Gold (1988), et des réflexions sur la production de l'« Inde touristique », à partir des exemples des rājputanas et des Maharajas, dans B. N. Ramusak (1996).

13. L'ouvrage de P. van der Veer (1995) offre un panorama suggestif de cette diaspora hindoue.

nationalisme hindou intransigeant (et bien souvent revanchard vis-à-vis des musulmans).

Les propriétés de ces institutions sont détenues sous le seul nom du gourou ou légalement établies en une *trust society* contrôlée par un *board* de *trustees*. Les plus prospères d'entre elles disposent non seulement de salles de conférences et de jardins, mais également de bureaux d'ordinateurs et d'imprimeries modernes afin de produire des bulletins mensuels et diverses publications dans plusieurs langages, y compris en anglais. Il arrive également qu'une piscine agrément le séjour méditatif des membres du cercle restreint — entendons : la famille au sens large — entourant celui qu'on appelle le Maharajah, conformément au caractère régalien du style de pompe et de cérémonie des anciennes cours royales. C'est qu'aujourd'hui les dévots adorent encore le gourou à la manière d'une divinité dans son temple, dans l'attente de le voir et d'être vu par lui, en lui faisant des offrandes, et en veillant par-dessus tout à ne manquer aucun de ses sermons. Enchantés par cette propagande souvent lénifiante, ils apprennent ce qu'est la religion éternelle, celle de l'ordre socio-cosmique universel, ce *sanātana dharma* qui les invite à suivre la « voie » d'une moralité bien pensante et à remplir les devoirs afférents à l'hindou du « *new age* ».

De plus en plus d'ashrams ressemblent à des parcs d'attraction, des Disneyland spirituels qui mettent en scène le spectacle de la spiritualité. L'accès en est plus ou moins généreusement ouvert à ceux qui aspirent aux représentations visuelles de sanctuaires passablement kitschs, à l'apprentissage de rudiments de sanscrit, à la vénération de vaches confortablement installées dans des étables, à la réception de « messages » parfois diffusés par hauts-parleurs à l'occasion de discours, de lectures, de prônes, de récitation des Veda, des Purāṇa, de la Gīta, du Rāmāyaṇa, etc.; l'organisation de l'espace et le train de vie (extra)ordinaire de ces institutions certifiant à tous les visiteurs que le pouvoir spirituel du gourou est immédiatement accessible et profus.

Ainsi l'ashram est-il devenu le lieu de production et de consommation de marchandises fétiches, c'est-à-dire de types d'objets mais aussi de relations qui ont une valeur d'échange parce qu'ils sont censés procurer un accès au charisme du maître, médiation nécessaire pour la réadaptation psychique, la réussite professionnelle, ou l'obtention du salut. Attirant toujours plus d'adeptes, de nouvelles richesses susceptibles de se transformer en faveurs et honneurs pour les hommes de pouvoir locaux ou nationaux, l'ashram fonctionne comme un rouage sacralisé du dispositif politique. Donner généreusement est un devoir, comme l'est le patronage de rituels religieux par lesquels sera ostensiblement dramatisé l'exercice du pouvoir ; c'est aussi l'occasion de nouer des alliances dont on saura user le jour venu.

De fait, nombre de gourous possèdent un flair entrepreneurial pour construire des réseaux d'institutions et de fidèles, régionaux, panindiens, voire internationaux, qui croissent au point de se faire souvent concurrence entre eux. Grâce à leur aura personnelle, renforcée par un modèle d'autorité fondé sur la dépendance infantile aux parents, qualifié parfois de « *maman-papa* » (*mā-bap*), les renonçants au monde sont ainsi considérés aujourd'hui à l'instar de « *big men* » institutionnels<sup>14</sup>. Ils utilisent fréquemment des stratégies semblables à celles des leaders politiques qui eux-mêmes s'attachent les services de gourous en une spirale qui alimente évidemment la corruption... et ce, jusqu'au plus haut sommet de l'État, comme l'ont montré plusieurs affaires judiciaires dont la dernière en date, à propos de Svami Chandraswami — « *jet-gourou* », astrologue, intermédiaire financier international —, a contribué à faire « tomber » le Premier ministre du pays, Narasimha Rao.

14. C'est à l'anthropologue M. Mines (1994) que l'on doit l'application de la notion mélanésienne de « *big man* » au contexte sud-indien.

En somme, jamais l'écart ne fut plus grand entre l'idéal affiché de détachement du renonçant vis-à-vis des institutions sociales et les conséquences de son implication croissante dans les affaires, ni plus contradictoires la prédication sur les valeurs transcendantes et les opérations conduites dans le cadre de l'appareil institutionnel. Les prémisses selon lesquelles le pouvoir est transcendant et éternel détournent l'attention des transactions économiques contingentes, motivées souvent par l'opportunisme voire le cynisme, qui sous-tendent le pouvoir social des organisations conduites par des gourous finalement moins soucieux d'additionner les mérites pour la libération des âmes que d'accumuler des richesses pour augmenter leur capital ! Crédités d'une aura que rien ne semble devoir jamais corroder, les gourous persévèrent aujourd'hui dans leur être en ne cessant d'invoquer l'atemporalité de leur transmission de sagesse dans le but de conserver l'autorité souveraine sur laquelle se fonde leur pouvoir.

C'est cette reconfiguration du religieux sur le politique, qui s'accomplit sous nos yeux à la faveur de la redistribution du pouvoir, succédant à la crise de l'État<sup>15</sup>, et à l'accélération des flux financiers, à l'heure de la mondialisation, que Lise McKean illustre à partir de quelques cas significatifs du Nord de l'Inde. Ses analyses laissent cependant tout au long le lecteur en suspens. En effet, bien que le gourou et l'ermitage modernes soient davantage issus des labeurs de l'imagination utopique occidentale que de l'antique tradition indienne du renonçant et de l'ashram, le modèle brahmane est au cœur de leur enseignement et de leur organisation<sup>16</sup>. De plus, alors même que nombre de ceux-ci ne sont pas brahmanes, on constate une hégémonie du discours du renoncement, de la non-violence, de la chasteté, du végétarisme, etc., bref de toutes les valeurs aujourd'hui amalgamées dans l'idée de spiritualité indienne. Plus généralement, le modèle brahmanique est devenu, sous une forme affadie, une référence croissante d'une large partie de la population. Or Lise McKean omet de nous expliquer pourquoi.

### Une violence trans-historique ?

On peut suggérer que c'est justement parce que les individus et les groupes continuent de définir leur relation à un ordre absolu, vécu comme une révélation de l'éternel, qu'on aboutit à un tel résultat. Car s'il entre dans la définition des ashrams d'être la translation sur terre de l'ordre socio-cosmique, du *dharma*, et de celle des gourous d'en être l'expression, on ne voit pas par quel miracle ces institutions sociales pourraient échapper à l'actuel processus de mercantilisation et à la dite « libéralisation » économique du pays, annoncée officiellement en 1991 mais amorcée dès l'investiture de Rajiv Gandhi dans les années quatre-vingt. Inversement, dans le répertoire des formes culturelles de la société hindoue, le dispositif à la fois le plus efficace et le plus prestigieux pour se mettre à l'écart du monde séculier, et donc de se déprendre de celui de la marchandise (au moins au plan des discours), consiste à devenir renonçant ou, à défaut, de s'attacher à un maître spirituel prestigieux ou de se réfugier dans ce contretype de la modernité qu'incarnerait l'*āsrama*. En ce sens, la prolifération des gourous et des ashrams — modèle désormais plutôt indigène que brahmane *stricto sensu* — est moins une réponse autochtone à la modernité, souvent perçue comme

15. Une bonne approche régionale de cette crise dans l'ouvrage de A. Kolhi (1991).

16. Sur l'histoire de l'instrumentalisation politique des ashrams, qu'ils soient de l'amour ou de la haine, on lira J. Assayag (1997b).

occidentale, qu'une production locale et nationale de la modernité, comme expérience globale.

Remarquons qu'à vouloir faire du doublet gourou/ashram une utopie théologico-politique *hic et nunc*, le mouvement de l'hindouité renforce du même coup l'illusion entre le réel et l'imaginaire en englobant sacré et profane dans le *dharma*. En conséquence de quoi, il devient impossible de penser la contingence, c'est-à-dire le potentiel corrosif et émancipatoire d'une connaissance qui ne serait pas issue des textes qui font autorité sur le *dharma* ; et on se fait d'autant plus fort de les invoquer que bien souvent on ne les connaît pas ! Les *Dharma-sāstra* n'enseignent-ils pas la (fausse) nécessité qui transforme l'arbitraire en légitime, le culturel en naturel et le contingent en immuable, inculquant la nécessaire subordination aux valeurs du renoncement, légitimant les modes concrets de domination comme la hiérarchie des castes, l'intouchabilité et l'hétéronymie féminine. C'est donc bien à partir d'un modèle de sanscritisation, selon lequel l'indianité idéale se confond avec la tradition brahmanique orthodoxe de la culture sanscrite, que procède la déshistoricisation du social. Le discours religieux devient un discours du pouvoir social dès lors qu'il soutient la relation de domination constitutive de la société indienne traditionnelle, qui se caractérise par une exclusion systématique de la propriété, du pouvoir et du statut des trois-quarts de la population depuis plus de deux mille ans. Cette transposition du discours rituel et du dispositif religieux dans la société apparaît bien alors comme une violence trans-historique.

Malheureusement, Lise McKean se contente de suggérer cette idée à partir d'une brève citation d'un article du sanscritiste américain Sheldon Pollock (1990) qui traite justement de la question. Son ouvrage aurait pourtant gagné à être reconceptualisé et restructuré à partir de cette interprétation aussi fulgurante que savante, ne serait-ce que pour montrer combien les singularités de la modernité se trament dans la longue durée au prix de quelques à-coups.

## BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI, A. & BRECKENRIDGE, C.A.

1988 « Why Public Culture? », *Public Culture*, 1, 1, 5-9.

1996 « Public Modernity in India », in C.A. Beckenridge (éd.) : *Consuming Modernity. Public Culture in Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press, 1-32.

ASSAYAG, J.

1997a « Le débat sur l'interprétation de la société indienne », in J. Pouchepadass (éd.) : *L'Inde contemporaine. Historiens et géographes*, n°356, 227-242.

1997b « Trajectoires de l'a-violence : de l'ashram à la nation (hindoue) », in F. Héritier (éd.) : *De la violence 2*. Paris, Odile Jacob.

1997c « Action rituelle ou réaction politique ? L'invention des processions de l'hindouité dans les années 80 en Inde », *Annales HSS*, n° 4, p. 853-879..

1997d « Le corps de l'Inde. La carte, la vache, la nation », *Gradhiva* (Musée de l'Homme/EHESS), 22.

CLÉMENTIN-OJHA, C. (éd.)

1997 *Renouveaux religieux en Asie*. Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient (études thématiques n°6).

FEATHERSTONE, M. (éd.)

1990 *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London/New Delhi/New Brunswick, Sage.

- FOUCAULT, M.  
1997 « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*. Paris, Gallimard/Seuil (« Hautes études »).
- GOLD, A. G.  
1988 *Fruitful Journeys. The Way of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- GOLD, D.  
1987 *The Lord as a Guru*. Oxford, Oxford University Press.
- GROSS, R. L.  
1992 *The Sadhus of India : A Study of Hindu Asceticism*. Jaipur Raiwal.
- GOWALKAR, M. S.  
1949 *We, or our Nationhood*. Nagpur (éd. orig. 1938).
- HANNERZ, U.  
1991 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- JAFFRELOT, C.  
1995 « The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s : A Concept between Two Cultures », in P. Robb (éd.) : *The Concept of Race in South Asia*. Oxford, Oxford University Press, 327-354.
- JAFFRELOT, C. (éd.)  
1996 *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard.
- JAFFRELOT, C. et TARABOUT, G.  
1996 « Les transformations de l'hindouisme », in C. Jaffrelot (éd.) : *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard, 441-465.
- KOLHI, A.  
1991 *Democracy and Discontent : India Growing Crisis of Governability*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LUDDEN, D. (éd.)  
1996 *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Oxford, Oxford University Press.
- MADAN, T. N.  
1987 *Non-renonciation : Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Oxford, Oxford University Press (trad. française 1990, Éditions de la MSH).
- MALAMOUD, C.  
1989 « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », in *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 93-114 (éd. orig. 1976).
- MILLER, D. (éd.)  
1995 *World Apart : Modernity through the Prism of the Local Ethnographic Approach*. London, Routledge.
- MINES, M.  
1994 *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- POLLOCK, S.  
1990 « From Discourse of Ritual to Discourse of Power in Sanskrit Culture », *Journal of Ritual Studies*, 4, 315-345.
- POUCHEPADASS, J.  
1997 *L'Inde contemporaine. Historiens et Géographes* (Revue de l'association des Professeurs d'Histoire et de Géographie), n° 356. Paris.
- RAMUSAK, B. N.  
1996 « The Indian Princes as Fantasy. Palace Hotels, Palace Museums, and Palace on Wheels », in C.A. Beckenridge (éd.) : *Consuming Modernity. Public Culture in Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press, 151-179.

- ROBB, P. (éd.)  
1995 *The Concept of Race in South Asia*. Delhi, Oxford University Press.
- SAVARKAR, V. D.  
1969 *Hindutva : who is Hindu ?* Bombay, Veer Savarkar Prakashan (éd. orig. 1924).
- TAMBIAH, S. J.  
1996 *Levelling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- THAPAR, R.  
1988 « Syndicate Moksha », *Seminar* 313, 14-22.
- TRAUTMANN, T.  
1997 *Aryans and British India*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- VANAİK, A.  
1997 *The Furies of Indian Communalism. Religion, Modernity and Secularization*. London/New York, Verso.
- VEER, P. van der, (éd.)  
1995 *Nation and Migration : The Politics of Space in South Asian Diaspora*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.