
Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravāda au Népal

Chiara Letizia *Université de Milan-Bicocca*

Résumé : À partir des années 1920, le bouddhisme theravāda s'est implanté au Népal en proposant une nouvelle orientation au bouddhisme local, pratiqué par les Néwar. Récemment, ce mouvement s'est adressé à d'autres groupes ethniques hindouisés. La confrontation entre les traditions locales et cette forme moderne de bouddhisme nous porte à nous interroger sur la catégorie de la conversion et sur son applicabilité au contexte népalais. Dans le Népal traditionnel, où la religion est le principe qui structure la société, la catégorie de conversion n'est pas opérante, elle est même constitutionnellement niée. Elle semble devenir une notion pertinente quand la religion généralise son message et dépasse les contextes sociaux auxquels elle se destine, ce qui est le cas de la diffusion du modernisme bouddhique dans le Népal contemporain.

Mots clés : Népal, Bouddhisme, Theravāda, Néwar, Magar, Tharu, conversion

Abstract: Beginning in the 1920s in Nepal, Theravada Buddhism was adopted by the Newars who were attracted to its novel approach. Recently, this movement has spread to other Hinduized ethnic groups. The confrontation between local traditions and this modern form of Buddhism leads us to question the applicability of the idea of conversion in the Nepalese context. In traditional Nepal, religion is the principle that structures society and conversion is not possible and is even constitutionally prohibited. It seems to become relevant, however, when traditional religion generalizes its message beyond the social contexts for which it is intended as is the case of the diffusion of Buddhist modernism in contemporary Nepal.

Keywords: Nepal, Buddhism, Theravada, Newars, Magars, Tharus, conversion

À u cours des années 1920 et 1930, un mouvement de renouveau bouddhiste theravāda a commencé à se répandre chez les Néwar. Cette population indigène de la vallée de Katmandou pratiquait traditionnellement une forme locale du bouddhisme mahāyāna et vajrayāna. La diffusion du mouvement theravāda a entraîné une confrontation entre deux formes de bouddhisme, ce qui nous amène à nous demander si on peut parler d'une «conversion» des bouddhistes (néwar) au bouddhisme (theravāda)¹. La question de la pertinence de la catégorie de la conversion religieuse pour expliquer ce phénomène se pose d'autant plus que ce mouvement a récemment commencé à s'étendre à d'autres groupes ethniques népalais, et même à des groupes qui sont hindouisés depuis deux siècles, comme les Tharu et les Magar. Dans ce cas également, s'agit-il vraiment d'une «conversion» des Tharu et des Magar au bouddhisme?

C'est ce à quoi j'essayerai de réfléchir dans les pages qui suivent, en commençant par des considérations générales sur la notion de conversion et l'opportunité de son application, en tant que catégorie, au contexte népalais. Ensuite, j'aborderai la notion de conversion en tant que crime prohibé dans la constitution népalaise. Enfin, en examinant plus avant les mécanismes de la diffusion du Theravāda et en tenant compte de phénomènes sociopolitiques auxquels il est associé, j'apporterai des points de vue plus nuancés sur l'applicabilité de la notion de conversion.

La pertinence de la catégorie de conversion

La question de la conversion religieuse pose le problème de la religion en tant que telle : peut-on parler de conversion en présence de traditions autres que le christianisme avec lequel le terme de conversion est historiquement, voire génétiquement associé?

Nock (1933:6-7) remarque que dans les cultures anciennes, préchrétiennes, les conquérants incorporaient

les divinités et les rituels des vaincus dans leur propre système. Cette incorporation n'impliquait pas pourtant une acceptation de dogmes, car il n'y avait pas vraiment de dogmes à accepter. Dans ces cultures, on ne peut pas observer de phénomène de passage d'une frontière religieuse à une autre, dans lequel une vieille religion est définitivement abandonnée pour une nouvelle. Au lieu de cela, les nouveaux cultes sont pris comme des suppléments utiles et n'impliquent pas un nouveau mode de vie. C'est ce que Nock définit comme l'adhésion, un terme que j'utiliserai dorénavant pour indiquer toute adoption de nouveaux rituels qui n'implique pas un changement de croyance ou de cadre cognitif.

La conversion, par contre, n'est née qu'avec le christianisme et l'auteur la définit de la manière suivante :

By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right. [Nock 1933:7]

La conversion dans le sens propre (chrétien) du terme repose d'abord sur la notion d'individu et sur le choix d'une foi; le converti suit un rituel d'initiation, qui implique l'acceptation exclusive d'une série de dogmes et l'abandon de toutes les autres pratiques et croyances. La notion de conversion sous-entend ainsi des notions d'orthodoxie ou d'exclusivité qui sont étrangères aux religions préchrétiennes ou non chrétiennes. En effet, plusieurs «religions autres» n'ont pas de dogmes ni d'Église, et sont beaucoup plus des systèmes d'orthopraxie que des systèmes d'orthodoxie (Fuller 1976:67; Staal 1959). D'ailleurs, dans le monde ancien, on ne retrouvait pas de religion ayant une organisation ou une théologie. Ainsi, les citoyens de l'Empire romain étaient prêts à accepter de nouveaux cultes, considérés comme un moyen supplémentaire de se protéger contre différents périls, mais cet usage ne menait pas à un rejet de leur passé éthique ou religieux. Il ne menait pas non plus à l'établissement d'une théologie, ni à la participation à une organisation œcuménique avec des croyances définies. Il y avait pourtant un cas dans le monde ancien où on pouvait parler de conversion dans le sens d'une réorientation de la vie : c'était le cas où on choisissait de suivre les dogmes d'une école philosophique. Et c'est justement de la philosophie grecque que provient la notion de conversion (*epistrophe*), comprise à l'origine comme un passage d'une vie de luxure, de lassitude et de superstition à une vie de discipline et de contemplation (Nock 1933:179). Le mot est passé dans le latin de Cicero comme *conversio* et a pris son sens final dans le christia-

nisme : le paradigme central de la conversion en Occident est la conversion de Paul sur le chemin de Damas racontée dans les Actes, 22.

Le mot conversion fait donc référence à la religion chrétienne; c'est pourquoi tout chercheur qui veut l'appliquer à d'autres cultures est obligé, soit de ne pas reconnaître sa validité dans le domaine étudié, soit d'élargir la portée du terme même, afin de lui donner de nouvelles significations (Robinson et Clarke 2003).

La possibilité de considérer pertinent le terme «conversion» dans notre recherche dépend de notre disposition à étendre cette catégorie hors du système qui l'a historiquement produite, de la même manière que cela s'est produit avec le terme «religion». L'exemple n'est pas accidentel : en fait, l'idée de conversion sous-entend une idée de religion qui elle-même est difficilement applicable à des phénomènes que nous observons dans d'autres cultures (en essayant de les lire *sub specie religionis*). La langue grecque ancienne n'avait pas même un mot pour rendre le terme religion dans le sens où nous l'entendons². En fait, la catégorie de religion s'est historiquement formée pour définir les chrétiens dans l'Empire romain (Sabbatucci 1987:39). Mais la religion en Grèce et dans la Rome ancienne n'était pas un aspect distinct de la vie sociale et cette absence de distinction caractérise toutes les cultures hors du christianisme³. C'est pourquoi les missionnaires chrétiens se sont souvent trouvés devant un problème difficile à résoudre, à savoir quels phénomènes observés chez d'autres cultures pouvait-on faire rentrer sous la catégorie «religion» propre à la culture chrétienne : le système de castes, par exemple, devait-il être interprété selon le code civil ou religieux⁴? Il est très intéressant de voir que la catégorie de religieux a été dilatée ou réduite selon les perspectives, et révélait beaucoup plus le code religieux des observateurs que celui des observés. La notion de conversion présuppose une religion comme un système de croyance et même d'exclusivité des croyances (orthodoxie), mais, en Inde comme au Népal, la croyance ne me semble pas vraiment un code prioritaire de la «religion». Burghart écrit à ce propos :

The question of belief may be paramount in monotheism where the presence of one true god discounts the possible existence of all other gods, but nothing could be further from the spirit of Hinduism. Hindu believe in many things, but their religious life is not predicated on belief. [1996:287]⁵

Même si la remarque selon laquelle les hindous se préoccupent davantage de l'orthopraxie que de l'orthodoxie est un lieu commun de la sociologie de l'Inde, je pense qu'elle est pertinente dans le cas qui nous occupe.

C'est pour cette raison que j'hésiterais en principe à appliquer sans qualification le terme «conversion» dans le cadre de mouvements religieux au Népal, où le *dharma*, ce que nous traduisons par «religion», me semble être avant tout un système de rituels à exécuter correctement et qui mettent en scène un ordre hiérarchique commun à l'hindouisme ainsi qu'au bouddhisme. Dans la vallée de Katmandou, par exemple, la grammaire rituelle tantrique est la base du langage religieux commun au bouddhisme et à l'hindouisme malgré les différences doctrinales⁶.

L'une des valeurs fondamentales de la conversion, l'affirmation d'un choix religieux de la part d'un individu, me semble encore une fois étrangère dans un contexte comme celui du Népal traditionnel où le choix individuel d'une religion ne se pose pas : le devoir religieux est simplement défini par la naissance dans une caste déterminée et par le fait de suivre l'exemple des générations précédentes. L'émergence de la notion même du Soi et de la conscience de l'individu compris de façon distincte de sa communauté me semble être un produit de la modernisation au Népal.

Éclaircir la notion de conversion et la catégorie de religion qu'elle sous-entend et reconnaître qu'elle ne semble pas applicable à première vue dans le contexte du Népal traditionnel, n'équivaut pas pour autant à renoncer à cette catégorie; au contraire cette démarche permet de mieux comprendre (par opposition et par individuation des différences) la spécificité du contexte népalais et permet surtout d'évaluer les changements qui nous portent actuellement à reconsidérer l'usage de la notion de conversion.

D'une façon générale, il me semble qu'au Népal, où on peut observer un lien d'identification entre religion et structure sociale, la conversion est inconcevable, tandis qu'il est toujours possible d'observer des cas d'adhésion. Une conversion dans le sens technique du terme entraîne le converti à cesser de s'identifier au contexte social d'appartenance. Ceci nous aidera à comprendre comment on en est arrivé à considérer la conversion comme un crime menaçant la cohésion sociale.

La conversion comme crime et la construction du Népal en tant que royaume hindou

Les premiers moines bouddhistes theravāda au Népal ont dû agir dans un contexte politique très hostile : pendant toute la première moitié du XX^e siècle ils ont été expulsés, menacés et surveillés à cause de leur activité prosélyte (Kloppenborg 1977). L'activité de prédication des moines bouddhistes (et encore plus celle des missionnaires chrétiens) était considérée comme un acte portant atteinte à

l'intégrité de l'ordre social. Deux faits nous aident à comprendre cette hostilité à la prédication : le fait que depuis 150 ans, le Népal n'a jamais cessé de se définir comme un État hindou⁷ et le fait que la constitution népalaise interdit toute «conversion». Convertir quelqu'un (*dharma parivartan garaune*, «provoquer le changement de religion») constitue un crime susceptible d'emprisonnement et d'expulsion du pays, et de lourdes amendes punissent la personne qui s'est rendue coupable de se convertir en quittant la religion qui lui a été transmise depuis les temps anciens.

Les guides de voyage et les publications du gouvernement népalais nous rappellent que le Népal est le seul royaume hindou au monde. Les trois principales périodes de l'histoire politique népalaise, c'est-à-dire le régime Rana (1846-1951), la période Panchayat (1960-1990) et la restauration de la démocratie (après 1990), ont en commun la définition du Népal comme un État hindou⁸.

L'État du Népal a été créé à la fin du XVIII^e siècle, quand le roi de Gorkha fit la conquête d'un territoire géographiquement et ethniquement hétérogène, qui s'étendait de l'Himalaya aux plaines du Gange et qui était habité par des groupes de langue et de culture très différentes. Dès l'origine, l'hindouisme fut utilisé comme ciment des nombreux royaumes et populations soudainement unifiés dans le «Grand Népal». En 1846 un ambitieux courtisan, Jang Bahadur, s'appropriera le pouvoir grâce à un coup d'état; ses descendants, les Rana, restèrent au pouvoir pendant un siècle et transformèrent finalement le Népal en un État hindou moderne. L'un des plus importants pas à cet égard fut la promulgation, en 1854, du *Muluki Ain* (Code national), dont le principe fondamental était d'organiser la diversité de la nation selon un modèle social établi en fonction de degrés de pureté et d'impureté. Les groupes ethniques du Népal furent insérés parmi les basses castes et durent accepter la supériorité rituelle et sociale des brahmanes (Höfer 1979:46)⁹.

Le régime Rana encouragea le culte de la vache et des brahmanes, et la célébration de la fête hindoue de Dasain, qui mettait rituellement en acte la hiérarchie des castes. À partir de cette période, on remarque au Népal un processus d'hindouisation, c'est-à-dire une graduelle adoption de pratiques hindoues dans tout le pays. Beaucoup de membres des groupes ethniques minoritaires adoptèrent alors la langue népalaise et la culture du groupe dominant. Pour notre réflexion sur la conversion, notons au passage qu'il est difficile d'appliquer la notion de conversion à cette «hindouisation» des groupes ethniques népalais mise en œuvre par le *Muluki Ain*. Il me semble en effet que l'essence de cette adoption de l'hindouisme n'est pas la notion de la croyance. L'hindouisme ne pos-

sède pas un système défini de croyances et de pratiques et la condition de base pour être considéré «hindou» est d'être membre d'un groupe héréditaire à l'intérieur d'un système de caste basé sur la reconnaissance de la suprématie des brahmanes. Donc, le terme «hindou» désigne bien davantage un membre d'une hiérarchie sociale que l'adepte d'une tradition religieuse spécifique (Sikand 2003:99).

Le Népal s'est ainsi explicitement constitué comme un royaume hindou et a considéré les normes morales hindoues comme des bases pour la classification sociale, l'administration et la loi. Conscients que la vision hiérarchique hindoue du monde était une force décisive pour soutenir leur pouvoir, les Rana ont agressivement soutenu la religion ancienne ou originale (*sanātana dharma*), soit l'hindouisme traditionnel, contre des formes hétérodoxes plus anciennes et des réformes modernistes. Les conversions religieuses et le prosélytisme étaient interdits et vigoureusement réprimés : les Néwar qui furent ordonnés moines bouddhistes furent invités deux fois à quitter le pays (Bechert et Hartmann 1988; Gellner 2002).

Le code civil de 1935 est très explicite : «Il est interdit de mettre en usage et de prêcher...les croyances irrégulières et étrangères...qui ruinent la religion traditionnellement pratiquée par la communauté hindou et la distinction de castes»¹⁰.

L'assimilation de l'hindouisme à l'identité nationale est clairement posée et la menace que constitue le prosélytisme est perçue comme une atteinte à l'ordre social et par-là même comme une manœuvre de destruction de l'État.

Avec la fin du régime Rana en 1951, les rois Shah retournèrent au pouvoir avec la tâche de rebâtir un État dans une ère post-coloniale. Une fois encore, le gouvernement utilisa l'hindouisme comme un symbole d'identité (et d'homogénéisation) nationale. Le régime autoritaire du Panchayat gouverna le pays pendant 30 ans (1960-1990), en promouvant l'unité de la nation, exprimée par le slogan «une langue, un vêtement, un pays» (*ek bhasa, ek bhes, ek desh*) et la construction d'un sentiment d'identification nationale. Pendant le Panchayat aussi, l'hindouisme fut déclaré religion officielle de l'État, alors que le bouddhisme, le jainisme et le sikhisme furent considérés comme des branches de l'hindouisme. Le danger des «conversions» au bouddhisme était ainsi annulé par cette négation de sa diversité essentielle.

Depuis 1951, les moines theravāda reçoivent la permission de pratiquer et de prêcher librement puisqu'ils se trouvent dans une nouvelle situation : le bouddhisme theravāda n'est plus considéré comme une religion étrangère et dangereuse au même titre que le christianisme et

l'islam, mais comme une sous-secte de l'hindouisme. Le bouddha est encensé comme une incarnation de Visnu, et le bouddhisme est présenté comme une religion autochtone qui a la vertu d'être née sur le sol népalais – puisque le Népal est déclaré terre de naissance du Bouddha – et qui peut donc démontrer une certaine continuité avec la tradition et avec la fierté nationale¹¹.

Pendant la période du Panchayat, les lois continuent d'interdire tout prosélytisme et à prévoir des peines dures pour les individus qui essaient de propager toute religion qui risque de «démembrer» la religion traditionnelle et pour ceux qui acceptent d'être convertis¹². Les législateurs ne se préoccupent que des conversions qui pourraient être opérées sur les hindous, mais ne font pas référence aux bouddhistes, aux musulmans ou aux jâinas présents dans le royaume. Ces dispositions visent en effet à protéger la tradition hindoue et prennent beaucoup de sens dans la stratégie politique du gouvernement népalais en tant que royaume hindou. C'est dans ce sens qu'il faut lire l'énoncé du droit à la religion dans la Constitution de 1962, selon lequel «toute personne a le droit de professer sa propre religion comme elle lui a été transmise depuis les temps anciens et de la pratiquer selon les traditions. Cependant, personne n'a le droit de convertir une autre personne d'une religion à une autre»¹³. On trouve ici exprimée l'une des valeurs fondatrices de la culture népalaise telle qu'elle a été forgée par l'État et qui a aussi influencé les stratégies du mouvement bouddhique népalais : la force de la tradition, le poids des temps anciens et la continuité historique de sa propre religion. Même si la clause n'y réfère pas directement, les mots utilisés font référence à l'hindouisme. Il semble évident que la conversion est perçue comme un danger et que la loi essaie de protéger la continuité de l'identité hindoue contre les agressions des religions prosélytes¹⁴.

Au printemps 1990, le régime du Panchayat fut aboli. Après une insurrection populaire, le roi annonçait la levée de l'interdiction des partis politiques, le 9 novembre 1990 une nouvelle Constitution établissait la souveraineté du peuple et reconnaissait le multipartisme. La victoire du mouvement pour la restauration de la démocratie et la promulgation de la nouvelle Constitution ont donné lieu à un fort activisme parmi les minorités ethniques du pays, aujourd'hui dites *jana-jāti*, un néologisme qui se réfère à tous ces groupes qui ne font pas partie de l'ordre social dominant hindou¹⁵. Cette pluralité ethnolinguistique s'exprime, notamment, à travers un nombre croissant de nouvelles formations politiques qui affichent leur identité ethnique et dont les discours s'accordent à dénoncer la domination exercée par les brahmanes sur les institutions politiques, économiques et éducatives du pays¹⁶. En juillet

1990, 22 associations ethniques s'unissaient pour former le *Nepal Janajati Mahasangh*, une entité visant à créer une majorité ethnique là où n'existaient autrefois que des minorités ethniques.

De leur côté, les communistes, nombreux et puissants au Népal, voulaient un État séculier, un désir partagé par les minorités religieuses musulmanes et chrétiennes, soudainement visibles dans la vie publique. Pour leur part, les bouddhistes émergeaient pour la première fois comme une force politique (Sunanda 1991). Ils furent 30 000, le 30 juin 1990, à descendre dans les rues de Katmandou à l'appel de l'Association des Bouddhistes du Népal pour demander un État séculier. Dans les rues de Katmandou, on défilait aux cris de : «Donnez-nous un État séculier. Le bouddhisme n'est pas une branche de l'hindouisme !» (Raepet et Hoftun 1992:57). Cette campagne pour le sécularisme n'était pas tant une campagne pour la séparation entre État et Église, qu'une demande pour une considération égale et des opportunités égales pour toutes les religions. Toutefois cette campagne se termina avec une grande déception : la nouvelle Constitution, si elle reconnaissait le caractère multiethnique et multilingue de la nation, n'est pas allée jusqu'à ajouter le terme «multireligieux» et faisait toujours du Népal un État hindou, gouverné par un roi «adhérent de la culture aryenne et de la religion hindoue»¹⁷.

Les rédacteurs de la nouvelle constitution étaient divisés selon différentes tendances, notamment entre l'affirmation de l'«hindouïté» comme ciment de l'unité nationale et le sécularisme qui respecterait le vœu des minorités. La Constitution issue de ces débats adopte sur le plan de la liberté religieuse une position ambiguë : elle affirme le droit de chacun de pratiquer la religion de ses ancêtres mais interdit encore, du moins formellement, la conversion¹⁸. Même si la lettre de la loi n'a pas changé sur ce chapitre, en accord avec l'esprit de la Constitution, la loi n'est pas appliquée. Après 1990, il n'y a plus eu aucune poursuite pour le prosélytisme.

Il est désormais clair que la notion de religion que sous-entendent les dispositions constitutionnelles népalaises est bien différente de la notion de religion comme relevant de la conscience individuelle, un fait privé entre homme et Dieu, qui est propre aux constitutions européennes, où l'État se limite à protéger les droits de tout citoyen de choisir la religion qui lui convient, et ne juge pas la valeur des croyances et des pratiques. Dans les sociétés occidentales, la sécularisation, conséquence de la modernité, a entraîné la privatisation des croyances : les religions se sont fait discrètes dans la sphère publique depuis que les élites les ont reléguées à l'arrière-plan dans leur entreprise de modernisation de la société. Mais au

Népal traditionnel la religion n'est pas le fait de choix individuels. Burghart écrit à ce propos :

Religious beliefs in Nepal are not merely a private matter between "a man and his Maker"; nor are the religious beliefs of the nation merely a summary of the beliefs of its individual members. Rather society itself is an auspicious ritual unit. Religious conversions are not a private matter; rather, they disturb society as a whole. [1996:296]

On a vu qu'au Népal traditionnel, où la religion est le principe qui innerve toutes les relations sociales et les formes de pouvoir, la catégorie de conversion n'est pas opérante, elle est même niée. La conversion étant une catégorie du domaine du religieux, elle présuppose un principe du religieux distinct de la civilisation. Le changement de religion dans les textes constitutionnels népalais a justement été prohibé dans la mesure où il vient miner l'identité du religieux à la civilisation, et menace de porter ainsi atteinte à la structure sociale et politique.

Ceci dit, je crois que la conversion peut éventuellement devenir une notion pertinente, mais uniquement quand la religion dépasse les contextes sociaux auxquels elle se destine, c'est-à-dire dans le cadre de la diffusion de structures religieuses qui généralisent leur message hors de la structure sociale d'appartenance : ce qui me semble être le cas de la diffusion de la forme moderne de bouddhisme theravāda et qui nous permet de reconsidérer la notion de conversion au Népal contemporain.

Le modernisme bouddhique

Nock écrit que dans le cas des religions qui précédaient ou qui étaient contemporaines du christianisme primitif, comme dans les cultes d'Isis ou de Mithra, le mot conversion dans le sens strict du terme n'est pas pertinent : «Genuine conversion to paganism will appear only when Christianity had become so powerful that its rival was, so to speak, made an entity by opposition and contrast» (1933:15).

Le même discours peut être appliqué à notre cas : s'il y a maintenant une possibilité de parler de conversion à l'hindouisme ou au bouddhisme, c'est parce que le bouddhisme moderne et l'hindouisme moderne ont commencé à partir de la fin du XIX^e siècle à se construire en opposition au christianisme, tout en prenant modèle sur lui, comme des systèmes de «foi» pouvant attirer des convertis, doués de rites canoniques, avec des préceptes, des obligations et une stratégie de conversion. Au cours du XIX^e siècle, toutes les catégories comme l'islam, l'hindouisme, le sikhisme et le bouddhisme ont commencé à se cristalliser et à poser des limites d'orthodoxie, souvent

comme une tentative de restauration de la vraie religion perdue à cause des missionnaires chrétiens¹⁹. En se définissant par opposition au christianisme (et sur son modèle), les structures religieuses se sont «globalisées» et sont devenues *religieuses* au sens propre à la suite de leur détachement des contextes sociaux d'appartenance. Si l'on peut maintenant parler d'une notion de conversion, c'est parce qu'on a opéré un passage d'une religion locale à une religion de portée universelle. On a dit que la conversion ne peut pas être considérée comme notion pertinente dans une société qui n'a pas opéré la distinction entre religieux et civilisation. Or, au Népal moderne, le rapport entre religion et société est en train de se rompre et c'est seulement à présent qu'une notion de conversion devient possible. Plus précisément, le terme conversion peut être utilisé au moment où le bouddhisme tend à se généraliser et à être pensé comme un système applicable *aussi* au Népal²⁰.

Les origines de la forme de Theravāda qui est arrivée au Népal remontent au Ceylan du début du XX^e siècle, où, sous l'influence du colonialisme et de l'activité missionnaire chrétienne, le bouddhisme theravāda avait été rationalisé, modernisé et reformulé dans un sens nationaliste, missionnaire et anti-occidental par la Société Théosophique et la bourgeoisie singhalaise (Gombrich 1988). Ce mouvement bouddhiste, parfois appelé «modernisme bouddhique» (Bechert 1978, 1990) ou «bouddhisme protestant», (Gombrich et Obeyesekere 1988:5-6; Obeyesekere 1970) donnait une grande valeur aux laïcs : l'activisme social et la méditation étaient considérés comme le devoir de chaque bouddhiste et on voulait porter les laïcs à un niveau de vertu bouddhiste qui auparavant n'était exigé que des moines. On soulignait aussi l'importance de l'instruction, de l'éducation, de la prédication, de la publication de livres et périodiques et on voulait créer un réseau d'écoles bouddhistes. Ce bouddhisme était caractérisé notamment par la volonté de se distinguer clairement de l'hindouisme. Il s'associait aussi avec les réformes sociales et considérait la religion comme un moyen d'émancipation sociale, scientifique et moderne²¹. L'influence de ce bouddhisme moderniste est parvenue jusqu'au Népal grâce aux interventions de l'Anagarika Dharmapala (1864-1933) et de sa *Mahabodhi Society*, fondée en 1891 avec le but de restaurer le bouddhisme en Inde; de protéger et promouvoir le bouddhisme au Sri Lanka et de façon plus générale, dans le monde; d'imprimer et publier des livres et journaux concernant l'éducation, la religion et la culture bouddhiste, et de travailler pour la propagation de la religion bouddhiste à travers une activité missionnaire. Dharmapala fut le pionnier du renouveau bouddhiste en Inde et il a été le premier bouddhiste des temps modernes à

enseigner la doctrine bouddhique en Europe, en Asie et en Amérique. Il eut une énorme influence sur le premier bouddhiste moderniste du Népal, Dharma Aditya Dharmacharya (1902-1965) (Levine and Gellner 2005:8-9, 27-29)²². La liste des objectifs que les moines népalais publièrent en 1951 dans le journal de la *Buddhist Society of Nepal*, fut modelée sur le programme de la *Mahabodhi Society*²³.

La diffusion du Theravāda chez les Néwar : entre continuité et ruptures

Les moines theravāda furent moins persécutés que les missionnaires chrétiens; la raison en est qu'ils s'adressaient non pas à des hindous, mais à des bouddhistes néwar, et que leur activité était présentée comme une réforme du bouddhisme, plutôt qu'une innovation ou conversion religieuse. Les missionnaires theravāda déclaraient vouloir ramener le bouddhisme néwar à ses formes «authentiques», le purifier de ses éléments hindous, et réveiller les bouddhistes endormis du Népal à leur véritable religion²⁴. Malgré la tentative de se présenter comme une réforme interne au bouddhisme, le Theravāda moderniste est porteur de valeurs nouvelles qui peuvent être les prémisses d'une conversion proprement dite.

Le bouddhisme néwar appartient à la tradition du bouddhisme mahāyāna et vajrayāna, mais a développé des caractéristiques qui lui sont propres²⁵. Par exemple, il n'y a plus de communauté monastique (*sangha*), parce qu'au XIV^e siècle, les moines commencèrent à se marier et le *sangha* se transforma en un groupe patrilinéaire. De plus, le bouddhisme néwar a adopté de nombreuses divinités hindoues, les rites hindous du cycle de la vie et une hiérarchie de castes organisées selon des règles de pureté rituelle, avec à son sommet l'ancienne communauté monastique divisée en deux groupes héréditaires, les Śākya (les moines) et les Vajrācārya, des prêtres tantriques dont la fonction est de célébrer les rituels domestiques pour leurs clients (Gellner 1992; Toffin 1984).

En dépit des changements radicaux que le Theravāda allait porter dans sa diffusion, il trouvait dans les traditions bouddhistes néwar un terrain fertile (Gellner 2002:232). Les Śākya étaient ouverts à ce message de monachisme authentique parce qu'ils se prétendaient descendants du clan du Bouddha qui aurait migré au Népal dans un passé ancien. Ils se voyaient donc comme des descendants ou des parents du Bouddha lui-même²⁶. Le thème de la perte du statut de moine dans le bouddhisme néwar est un élément récurrent : les jeunes garçons Śākya et Vajrācārya s'habillent et agissent rituellement comme des moines pour quatre jours pendant le rite d'initiation (Gellner 1988:61-63); ils rendent leur robe à la fin du rituel et reçoivent les ensei-

gnements du bouddhisme vajrayāna. De plus, leur mythologie raconte que les Śākya et les Vajrācārya sont les descendants des anciens moines forcés à la laïcisation par le roi champion de l'hindouisme Sthiti Malla.

Malgré les éléments de continuité relatés plus haut, le bouddhisme theravāda était porteur de messages innovateurs, rationalisants et modernisateurs, qui le distinguaient radicalement du bouddhisme traditionnel. Le message des missionnaires était axé sur la métaphore du réveil : dans leur discours, les bouddhistes néwar étaient accusés de suivre aveuglement la tradition de leur famille et de leur *guru*, de justifier leur adhésion au bouddhisme par le fait d'être nés au sein de familles bouddhistes, sans avoir aucune connaissance de la doctrine du Bouddha. Les missionnaires voulaient les détourner des pratiques dites superstitieuses de la religion ancestrale et leur présentaient le bouddhisme theravāda comme un bouddhisme plus proche de la pureté des origines. Ils les poussaient à exercer un choix basé sur la connaissance et sur la pratique des enseignements et où chaque individu est responsable de sa religion (Bajracharya 1995).

À la suite d'une intense activité prosélyte, la majorité des bouddhistes néwar s'est progressivement détournée des rituels et des croyances du bouddhisme néwar pour adopter le bouddhisme theravāda, un processus qui, d'abord limité aux hautes castes, est à l'œuvre désormais chez la caste des paysans (Maharjan)²⁷. On observe un rejet progressif des prêtres mariés (les Vajrācārya – accusés d'être peu familiers de la doctrine bouddhique et des textes sanskrits – et des rituels tantriques, compliqués et coûteux, nécessitant des sacrifices animaux et encourageant la consommation d'alcool.

Or, le passage du bouddhisme néwar au Theravāda implique un grand changement, dont le résultat est une nouvelle identité socioreligieuse. Le bouddhisme néwar est indissociable des relations sociales, accessible par la naissance dans une caste déterminée et à travers une série d'initiations, alors que le Theravāda se veut « universel » et prosélyte (donc extra ethnique et extra caste) et considère la religion comme un fait de « conscience privée ». Le nouveau bouddhisme se présente en effet comme une éthique généralisante jouant sur une égalité qui se situe hors du système social auquel il se destine. Le bouddhisme néwar définit le *dharma* (la « religion ») en termes sociaux, en plaçant l'autorité morale dans la société et enserrant l'individu dans un réseau de relations sociales, tandis que le Theravāda accorde une grande valeur à la conscience personnelle et confie la responsabilité de l'action éthique à l'individu, qui est conçu comme une unité autonome (Leve 2002). Les devoirs éthiques ne sont donc plus en relation au système famille-dieux-ancêtres-roi, comme

c'est le cas dans le bouddhisme traditionnel. Pour le bouddhiste néwar, le devoir religieux est celui de marier ses filles, d'accomplir l'initiation des fils, de vénérer les dieux et ses ancêtres : en un mot, c'est un devoir rituel. Une série, presque une chaîne de rituels oriente toute la société néwar, du rite de la naissance jusqu'aux grandes cérémonies collectives qui mettent en scène le pouvoir et la royauté. Le bouddhisme theravāda rompt cette chaîne de transmission rituelle en proposant des rituels substitutifs pour les rituels du cycle de la vie, surtout pour les rituels d'initiation à la caste et de puberté pour les garçons (Hartmann 1996)²⁸. En effet, de cette initiation theravāda sort un individu qui n'est plus un membre de sa caste, mais plutôt un membre d'une communauté internationale pan-bouddhique. Les dévots theravāda sont ainsi séparés du modèle traditionnel d'insertion dans une religion – le bouddhisme néwar – qui les définissait sociologiquement. On a montré que l'État a produit des conceptions de l'individu et de ses droits selon un modèle hindou. L'identité religieuse, ou – plus exactement – les devoirs impliqués par son propre *dharma*, sont inextricablement connectés à ce modèle politique. Dans cette perspective, les changements religieux opérés par le Theravāda sont en train de créer une nouvelle identité socioreligieuse et une nouvelle construction de la personne (Leve 2002). Avec l'arrivée du Theravāda, on remarque donc chez les Néwar une juxtaposition de deux traditions bouddhiques qui répondent à des logiques très différentes (voir Tableau 1).

TABLEAU 1
Série euristique d'oppositions qui ont orienté les recherches sur le terrain sur le bouddhisme theravāda chez les Néwar

bouddhisme néwar traditionnel	bouddhisme theravāda prêché par les missionnaires au Népal
pas de distinction laïc/religieux	distinction laïc/religieux
le rituel se justifie lui-même : « orthopraxie »	prééminence de la doctrine sur le rituel : orthodoxie
conduite rituelle	conduite morale
hiérarchie de castes	égalité des pratiquants
religion comme un système de relations sociales	religion comme un fait privé
rites ésotériques	rites ouverts à tous
accès par naissance	prosélytisme
prêtres héréditaires	communauté des moines
culte dirigé vers un riche panthéon	culte centré uniquement sur le Bouddha Śākyamuni

Ces juxtapositions théoriques sont à nuancer dans l'observation des pratiques : elles donnent lieu à une grande variété de réponses et il ne me semble pas qu'on puisse parler de conversion dans tous les cas. Plutôt, on peut observer un spectre de comportements différents dont

les extrêmes sont d'un côté l'adhésion au bouddhisme selon la logique traditionnelle, et de l'autre le rejet total de la religion traditionnelle pour une conversion (proprement dite) aux nouvelles valeurs proposées par le Theravāda.

Il y a plusieurs éléments qui suggèrent que l'adhésion au nouveau bouddhisme se fait dans une logique traditionnelle qui n'implique pas du tout une conversion.

Dans le passage progressif du bouddhisme traditionnel néwar au bouddhisme theravāda, le remplacement du rituel constitue un pas de transition essentiel. Les trois pratiques fondamentales de la tradition theravāda sont la *buddha pūjā*, (rite de dévotion aux «trois joyaux» : le Bouddha, sa doctrine et la communauté monastique), la prise des cinq préceptes²⁹ et le rituel de protection du *paritrāna* (LeVine and Gellner 2005:65, 305). Ces rituels ont progressivement remplacé les rituels néwar³⁰. Il est important de remarquer que la plupart des laïcs continuent de visiter les centres traditionnels du culte et de célébrer les rituels du bouddhisme vajrayāna tout en s'adressant aux moines theravāda; en général, les familles néwar célèbrent les rituels des deux bouddhismes en même temps et ils n'ont pas le sentiment que les deux pratiques sont inconciliables. Dans la logique du bouddhisme néwar, essentiellement ritualisé, l'orthodoxie n'est pas un concept opérant, au contraire du bouddhisme theravāda, qui n'accepte pas de rituels contrevenant à ses principes.

À ce propos, Leve (2002:847) cite le cas emblématique d'un néwar qui avait invité les moines theravāda pour son anniversaire. Les moines célèbrent une *buddha pūjā* pour l'occasion, puis ils se rendent à la cuisine pour manger. Entre temps, l'homme se retire pour célébrer le rituel vajrayāna pour l'anniversaire, au cours duquel on boit de l'alcool et on mange de la viande. Un moine theravāda le voit et le lui reproche : «Tu viens de prendre les cinq préceptes dont le cinquième interdit l'alcool! Ne prends pas les préceptes si tu n'as pas l'intention de les suivre!» Le dévot est étonné : il a interprété la *buddha pūjā* comme une action purement rituelle, qui s'est terminée quand les moines sont allés manger et qui n'entraîne aucun changement dans sa vie et ses comportements, et encore moins l'abandon de ses pratiques traditionnelles. Ce cas nous montre comment l'adhésion au Theravāda se passe dans la plupart des cas, selon des logiques tout à fait traditionnelles.

À ce sujet, il est aussi important de faire une remarque plus générale : le bouddhisme néwar est souvent qualifié d'«hindouisé», mais cette expression présuppose une distinction doctrinale entre le bouddhisme et l'hindouisme, laquelle est rarement effective au niveau de la vie reli-

gieuse de la vallée de Katmandou. En vérité, le tantrisme a unifié la religion néwar en contribuant à l'émergence d'un système commun et de pratiques rituelles homogènes et au bouddhisme et à l'hindouisme. Les hindous (*śivamārgī*, ceux qui suivent la voie de āiva) et les bouddhistes (*buddhamārgī*, ceux qui suivent la voie du Bouddha) sont définis par le spécialiste rituel qu'ils utilisent, soit un brahmane soit un Vajrācārya. On est bouddhiste parce qu'on fait appel à un prêtre bouddhiste (Gellner 1992:52). Dans cette logique, faire appel aux moines theravāda pour une célébration de rituels veut simplement dire ajouter un autre spécialiste rituel à la liste des possibilités, peut-être un spécialiste qui, en vertu de sa soi-disant authenticité, pourra être plus efficace.

Il y a quand même des cas qui nous permettent de parler de conversion : certains laïcs, notamment les intellectuels impliqués dans la diffusion du Theravāda, ressentent un conflit entre leur conviction religieuse et leur statut dans la société, qui leur impose de continuer de pratiquer les rituels du bouddhisme traditionnel. Dans ce cas, les rituels vajrayāna sont célébrés avec la plus grande simplicité et sont considérés plus comme une coutume familière qu'une pratique religieuse, un fait qui a été remarqué et amèrement ressenti par les prêtres Vajrācārya.

D'autres Néwar, enfin, ont complètement rejeté le bouddhisme traditionnel néwar. Ils se sont totalement intégrés à la vie du monastère theravāda et ont remplacé la plupart des rites néwar du cycle de la vie par de nouveaux rituels proposés par les moines. À mon sens, ces différentes attitudes permettent d'envisager le passage de l'adhésion à la conversion. Le fait que plusieurs laïques néwar pratiquent assidûment la méditation peut contribuer à cette transformation radicale de leur attitude: Leve (2002:850-852) montre le changement radical opéré par le Theravāda à travers son rejet de la fête de Dasain – qui définit rituellement une identité sociopolitique dans l'État incarné par le roi hindou – et le remplacement de cette fête par des retraites de méditation, des techniques qui privatisent et intériorisent la religion et mettent en acte un nouveau processus de construction de la personne : ce qui compte n'est plus ce qui se passe dans une célébration collective, mais ce qui arrive dans son propre corps et son propre esprit.

La diffusion du Theravāda chez les Tharu et les Magar

Les moines et les activistes laïcs néwar ont joué un rôle fondamental dans la diffusion initiale du bouddhisme dans d'autres groupes ethniques, notamment les Magar et les Tharu, qui sont traditionnellement considérés

comme hindous³¹. Cette diffusion doit d'abord être comprise dans le contexte des mouvements de revendication ethnique nés après la restauration de la démocratie en 1990, à l'encontre de la domination exercée par les hautes castes hindoues. D'autre part, elle se manifeste par l'élaboration et la présentation d'une nouvelle mythologie de référence. Et enfin, elle opère dans une société qui vit au rythme de ses rituels, par le développement de nouveaux rituels et d'un nouveau spécialiste des rituels. Nous verrons plus loin que, bien que ces facteurs soient en principe plutôt contraires à l'application de la notion de conversion religieuse, ils recèlent des éléments qui permettent de reconsidérer cette application. On a vu plus haut que les bouddhistes du Népal avaient été des protagonistes de la campagne pour la sécularisation de l'État. Des jeunes activistes bouddhistes néwar, sentant que leur lutte pour le sécularisme de l'État avait échoué, formèrent alors une association des jeunes bouddhistes (*Yuba Baudha Samuha*) à Katmandou dans l'espoir de recruter d'autres groupes pour leur campagne (LeVine et Gellner 2005:234). Mais selon le président de l'association, Harsa Muni Śākya, leur activité glissa bientôt vers la religion : «Puisque l'activité révolutionnaire avait échoué, on a pensé porter la conscience bouddhiste chez les *janajāti*³². Nous n'étions plus un groupe politique, mais une association de conscience religieuse». Les membres de la *Yuba Baudha Samuha* organisèrent des meetings dans les monastères Theravāda, où ils invitèrent les principaux leaders des *janajāti*. Ces rencontres menèrent à la création en 1995 de l'*Himalayan Buddhist Education Foundation* à Lalitpur (HBEF), une fondation ayant pour mission d'éduquer au bouddhisme les différents groupes du Népal (LeVine et Gellner 2005:234-236). L'une des premières propositions de cette fondation fut le projet des «Camps d'enseignement de la Conscience Bouddhique» (HBEF Newsletter 1996, 1997, 2000). Ainsi, 64 «camps» résidentiels furent organisés dans des villages tharu, tamang, gurung et surtout magar entre 1995 et 2001, après quoi l'insurrection maoïste provoqua l'arrêt des activités. Ces camps étaient toujours organisés en partenariat avec les associations ethniques. Les enseignements n'étaient pas seulement dispensés par des moines, mais aussi par des instructeurs laïques de la même ethnie que les participants et qui parlaient donc à leurs propres gens dans leur propre langue. On enseignait à une cinquantaine d'élèves les fondements du bouddhisme : les cinq préceptes, les trois refuges, les quatre nobles vérités et la vie du Bouddha (Buddhist Awareness Camps 1995, 1997, 1998). Mais ces instructeurs ne faisaient pas que dispenser des enseignements bouddhiques. Dans chaque cas, on s'attardait sur le lien historique entre les Tharu (ou les Magar) et le

bouddhisme en tant que religion ancestrale redécouverte. Enfin, on présentait le bouddhisme comme facteur de progrès pour la communauté tharu ou magar.

Ces observations nous amènent à considérer l'intérêt que peuvent avoir des leaders ethniques à adhérer à ce mouvement de propagation du bouddhisme et à redéfinir l'identité fondamentale de leur propre ethnie. Des associations ethniques magar et tharu, la *Nepal Magar Sangh* et la *Kalyankarini Sabha*, œuvrent pour la diffusion du bouddhisme dans le cadre de leur lutte pour la reconnaissance de droits politiques et sociaux face à la domination de l'État hindou. Depuis la promulgation de la nouvelle constitution, les groupes ethniques n'ont cessé de se définir en opposition à l'hindouisme. En même temps, on note la prolifération de nouveaux récits historiques des origines ethniques qui vont dans le sens inverse des histoires «sanskritisées» antérieures. Dans ces nouveaux récits, les groupes ethniques ne situent plus leurs origines dans un passé hindou lointain, mais dans un passé bouddhiste et indigène, et ils soulignent leurs différences vis-à-vis des populations hindoues. Par exemple, la théorie du savant Tharu Ramanand Prasad Singh – selon laquelle les Tharu seraient les descendants du clan du Bouddha – est de plus en plus présentée comme la «véritable histoire des Tharu» (Singh 1991). En 1991, les résultats du recensement ont montré pour la première fois un déclin des populations se déclarant hindoues. Galvanisés, certains leaders politiques magar ont décidé de renverser deux siècles d'hindouisation en adoptant le bouddhisme. En 1998, la première conférence internationale des Magar a déclaré le bouddhisme comme étant leur religion (Thapa Magar 1998). En 2001, le conseil de la *Nepal Magar Sangh* a demandé à tous les Magar de se déclarer bouddhistes lors du recensement national. Depuis, les militants se pressent de diffuser leur message : les Tharu et les Magar étaient à l'origine bouddhistes et ils ne sont hindous qu'à cause d'une hindouisation forcée et violente. La recherche des preuves historiques et scientifiques de ce passé bouddhique est tellement poussée que ma venue a été saluée comme une contribution à leurs efforts. Comme me le disait un militant Tharu : «Avec tes recherches, nous aideras-tu à prouver que les Tharu sont biologiquement et anthropologiquement bouddhistes? Ça nous donnerait plus d'efficacité».

L'adoption du bouddhisme est présentée à ces deux groupes ethniques comme un retour aux origines et une prise de conscience de leur «véritable» passé. Il s'agit de réécrire leur histoire, de se construire une identité bouddhiste. Cette construction est fondée sur l'affirmation que le Bouddha était magar (ou tharu) et sur la présentation de toutes sortes d'arguments visant à prouver que les

Tharu ou les Magar, selon le cas, ont toujours été bouddhistes³³. À la question: «Pourquoi êtes-vous en train de passer au bouddhisme?», on m'a plusieurs fois répondu: «Nous ne sommes pas en train de passer au bouddhisme, nous avons *toujours* été bouddhistes. Tout ce que nous faisons est bouddhiste, mais on lui a donné le nom d'hindouisme parce que nous avons été gardés dans le mensonge». Il s'agit donc simplement de se réveiller à ce fait. Cette métaphore du réveil était présente aussi dans le discours des moines missionnaires qui ont porté le bouddhisme theravāda chez les Néwar dans les années 1930, mais elle prenait une tournure différente. Pour les activistes tharu et magar, le bouddhiste endormi est simplement celui qui a oublié ses origines et qui ignore qu'il n'est pas hindou. Se réveiller équivaut pour lui à retrouver son bouddhisme ancestral. Pour les moines missionnaires, il s'agissait au contraire de se détourner de la religion ancestrale (le bouddhisme néwar) pour se tourner vers le bouddhisme theravāda.

Même si, à un niveau théorique, on affirme que l'on n'est que nominalement hindou et qu'en réalité, on est déjà bouddhiste, les activistes se sont trouvés à devoir opérer des changements importants pour s'éloigner de la tradition hindoue, surtout du côté rituel. Il faut comprendre que, de façon pratique, le passage au bouddhisme se fait à travers les rituels et qu'il ne pourrait pas en être autrement dans la société népalaise, où le *dharma* (la «religion») est essentiellement un devoir rituel. Comme dans le cas de la diffusion du Theravāda chez les Néwar, les activistes bouddhistes chez les Tharu et les Magar se sont d'abord attaqué aux rituels, en interdisant tout sacrifice sanglant, en excluant les brahmanes et en ne célébrant plus la principale fête hindoue népalaise, Dasain. Puis, on s'est efforcé de changer les rituels du cycle de la vie et d'en fournir une version bouddhiste. Un pas important a été la création de nouveaux spécialistes du rituel, chargés de célébrer les rituels du cycle de la vie, une tâche jusqu'alors réservée aux brahmanes. Les nouveaux officiants sont des bouddhistes laïques, magar ou tharu, qui suivent un manuel rituel bouddhiste en lisant des textes dans une ancienne langue bouddhique, le pali, au lieu du sanskrit et qui célèbrent les rituels domestiques pour les membres de leur communauté³⁴. Ces officiants forment un réseau et se connaissent entre eux parce qu'ils ont participé aux mêmes camps d'«Enseignement de la Conscience Bouddhique». À leur tour, ils ont organisé des camps pour leur district respectif, où ils sont devenus des instructeurs. Ils se déplacent de village en village pour la célébration des rituels et pour leur activité prosélyte en exhortant les villageois à ne pas appeler le brahmane, qui demande de l'argent pour des rituels superstitieux. Pour

les rituels, ils proposent plutôt de faire appel à un spécialiste de leur propre communauté, qui ne demande pas de compensation. Les nouveaux officiants essaient de prouver aux villageois leur affirmation que les Tharu et les Magar sont bouddhistes avec des arguments d'autorité (par exemple en leur annonçant les décisions de leaders ou les découvertes des savants) ou en leur montrant les vestiges bouddhistes dans le sanctuaire du village. Ils leur proposent des rituels bouddhistes du cycle de la vie, qui sont célébrés à l'aide des nouveaux manuels rituels bouddhiques (Chaudhari 1998; Shakya 2003).

Mais quelle est la réponse des villageois à ces propositions? Ce phénomène est très récent et demande des recherches plus approfondies sur ses développements ultérieurs. À présent, le processus de diffusion du bouddhisme reste beaucoup plus au niveau des activistes qu'à celui des villageois. Au niveau des villageois, il m'apparaît encore superficiel. Par exemple, les villageois tharu du district de Saptari donnent aux nouveaux officiants des rites le nom de *bāhun*, «brahmane» sans vraiment faire une différence entre les spécialistes rituels bouddhistes et hindous, pourvu qu'il y ait quelqu'un qui célèbre. En général, la possibilité de réduire les dépenses en appelant un membre de son propre groupe sans devoir faire des offrandes coûteuses aux brahmanes est très appréciée par les villageois. La réponse positive vient surtout des jeunes instruits, tandis que les gens âgés, surtout chez les Tharu, ont mal réagi. La difficulté plus grande est liée à l'abandon de pratiques hindoues très enracinées, comme l'offrande de boulettes de riz (*pinda*) au mort pendant les rites funéraires.

Revenons-en à notre question fondamentale: s'agit-il vraiment d'une «conversion» des Tharu et des Magar au bouddhisme? Dans le cas des Magar et Tharu, on a vu que les motivations politiques et de revendication ethnique sont prioritaires: s'il y a des adhésions au bouddhisme, elles sont collectives et dues principalement aux arguments d'autorité des associations ethniques. Le choix du bouddhisme est essentiellement un choix négatif: on est bouddhiste pour ne pas être hindou et l'adoption du bouddhisme sert à constituer une nouvelle identité face à la domination de l'État hindou. Il s'agit d'abord de s'extraitre d'un paysage hiérarchique religieusement défini, de se soustraire à la condition de basse caste imposée par l'État pour se réunir dans une stratégie communautaire sous le signe d'un nouveau *dharma*. La réelle conversion de l'individu peut survenir ou pas, ce n'est pas important. Dans la plupart de mes entretiens, les Magar qui ont adopté le bouddhisme datent leur passage au bouddhisme au moment de l'annonce officielle de leurs leaders que les Magar sont bouddhistes. Très souvent cette «conversion»

est associée à une connaissance presque inexistante de la nouvelle religion «choisie». Dans le discours des activistes, ce qui compte vraiment c'est de changer le rituel, c'est-à-dire le code prioritaire de transmission de la connaissance, et le passage au bouddhisme ne semble pouvoir se passer de la mythologie fondatrice du bouddhisme originaire.

Les valeurs proposées par les missionnaires theravāda de la responsabilité individuelle, de la rationalité et du choix conscient de sa foi semblent contredites d'une part, par des conversions collectives décidées par des leaders ethniques dans le contexte d'une stratégie d'émancipation de leurs communautés et d'autre part, par la référence au bouddhisme comme religion ancestrale.

Ceci dit, il y a tout de même des éléments qui pointent vers quelque chose qui dépasse une simple «adhésion». On a vu que le passage de l'hindouisme au bouddhisme theravāda se fait par le rituel, et plus précisément par le remplacement de rites du cycle de la vie hindous par de nouveaux rituels bouddhistes conduits par les nouveaux spécialistes rituels. Les structures rituelles hindoues semblent demeurer les mêmes et, à l'exception d'un changement de signe (le simple remplacement des textes sanskrits par les *sutta* bouddhistes), les nouveaux rites suivent une démarche tout à fait traditionnelle.

Pourtant, dans la même structure, de nouveaux messages sont véhiculés. Dans ces rituels bouddhiques, la plus grande attention est accordée au contenu, à la signification des mots. Comme j'ai pu l'observer, dans les rituels bouddhistes magar, tout comme dans une classe de catéchisme, l'officiant explique le contenu de tout ce qui est chanté en pali. Il prêche, demande le silence, de l'attention et une attitude concentrée, et ne cesse de réprimander les gens qui ne sont pas attentifs. Or, ce comportement n'a pas d'équivalent dans la tradition. Dans les rituels traditionnels, la compréhension de la signification d'un rituel n'est pas essentielle à son efficacité. Les paroles prononcées par le brahmane servent de formules *mantra*, efficaces par le simple fait d'être chantées. La valeur des rituels traditionnels est dans leur exécution même, dans leur déroulement à des moments, dans des lieux, et selon des modalités codifiées. Les rituels bouddhiques, par contre, comme le *buddha pūjā* (dans lequel on fait le vœu d'observer les cinq préceptes et on «prend refuge» dans le Bouddha, la doctrine et la communauté des moines), ne sont pas des rituels dans le sens traditionnel de ce terme, mais plutôt l'affirmation d'une intention morale qui pré suppose la connaissance de la doctrine. D'où la nécessité des instructions qui caractérisent les rituels bouddhiques magar que j'ai observés.

On peut affirmer qu'à l'intérieur de ces modalités traditionnelles de transmission de la connaissance, des conte-

nus nouveaux sont véhiculés dans le rituel theravāda: le rituel n'est plus simplement un acte performatif, mais l'affirmation d'une intention morale et l'occasion de prêcher et de diffuser une nouvelle connaissance. De plus, une nouvelle modalité de transmission s'ajoute, soit l'éducation religieuse par l'intermédiaire de publication de livres et d'opuscules, destinés à transmettre à des laïcs l'expertise de la doctrine.

D'autre part, on peut considérer que les affirmations des activistes tharu et magar sur le passé bouddhiste avec la présentation de théories savantes et de données scientifiques n'ont finalement pour but que de passer une barrière émotive, pour que la nouvelle tradition puisse être acceptée d'emblée comme «la vraie». L'argument clé de la diffusion du bouddhisme a été la redéfinition du contenu de l'ancestralité, présenté comme une correction de la réalité, un réajustement des faits autrefois inconnus, voire sciemment cachés. Une fois cette barrière passée, la tradition hindoue redéfinie en une tradition bouddhique, les nouvelles valeurs avancées par le Theravāda pourront être perçues en tant que tradition ancestrale. C'est à travers une modalité tout à fait traditionnelle qu'on acceptera une doctrine, qui elle-même apporte une nouvelle vision du monde et une redéfinition de la personne non plus définie simplement par son appartenance ancestrale, mais par les notions de conscience et de responsabilité individuelle.

Grâce au pont ainsi établi pour le passage à une nouvelle identité, un Tharu, un Magar ou un Néwar finalement «converti» au bouddhisme a le sentiment d'être lié à la fois à ses ancêtres et à la tradition de son groupe ethnique particulier, tout en participant d'une communauté bouddhiste mondiale. Il a ainsi le sentiment de sortir de son cadre traditionnel et de participer à une globalité de pays développés et modernes, puisque l'adoption du bouddhisme est présentée comme partie intégrante d'un processus de rationalisation et de modernisation.

Pour conclure, je veux rappeler ici que les échanges entre le Theravāda et les traditions locales n'ont pas été à sens unique. Gellner (1997:280-281) a montré que le bouddhisme theravāda ancien offrait à ses dévots une sotériologie et un code moral, mais n'offrait pas une réponse à d'autres exigences telles que la légitimation et l'expression du groupe familial (ou bien du village, du group ethnique ou de la nation) et la «sanctification» des stages du cycle de la vie. Ceci signifie que le bouddhisme theravāda a toujours coexisté avec un autre système religieux qui satisfaisait les autres exigences pour les bouddhistes theravāda. Les développements du bouddhisme tantrique avec ses rituels élaborés et l'accent mis sur les enseignements secrets qui définissaient une élite d'ini-

tiés, a encouragé et légitimé la naissance d'une prêtrise bouddhiste qui pouvait répondre à ces exigences de légitimation et fournir aussi des rites marquant les étapes de la vie. C'est exactement ce qui est arrivé au Népal avec le bouddhisme néwar, qui a notamment légitimé les castes des prêtres bouddhiques Vajrācārya.

Le bouddhisme theravāda au Népal est actuellement en train de créer de plus en plus de rituels pour remplacer les rites traditionnels néwar. Au lieu d'imaginer une conversion statique du bouddhisme néwar au bouddhisme theravāda, on doit reconnaître que le Theravāda lui-même passe par des transformations que je ne dirais pas synchrétiques, mais à tout le moins rituelles et pratiques. La réflexion sur la notion de conversion nous a permis de comprendre comment tout changement religieux au Népal doit d'abord se confronter avec le code prioritaire du rituel. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il peut toucher le domaine de la croyance.

Dans son processus de diffusion au Népal, donc, le bouddhisme theravāda lui-même s'adapte et prend des caractéristiques qu'il n'avait pas à l'origine : une prolifération de rituels substitutifs des rituels traditionnels du cycle de la vie, et une référence aux valeurs locales de la tradition et de l'ancestralité.

Chiara Letizia, Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "R. Massa," Università de Milan-Bicocca, Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1-20126 Milan, Italie. Courriel: chiara.letizia@unimib.it

Remerciements

Je tiens ici à remercier vivement la Professeure Deirdre Meintel de m'avoir donné l'occasion de livrer sous forme écrite mes réflexions exposées en février 2004 aux membres du Laboratoire d'Anthropologie de l'Université de Montréal, que je remercie aussi pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservé. Qu'ici soient aussi remerciés Nicola Gasbarro, Véronique Bouillier et Philippe Gagnon pour leurs critiques d'une version précédente de cet article, entendu que je porte seule la responsabilité de mes affirmations. J'ai pu effectuer mes enquêtes de terrain grâce à la bourse d'études post doctorales de la Fondation Fyssen; ces enquêtes n'auraient jamais pu être menées à bien sans les précieux conseils et renseignements que David Gellner a gentiment accepté de me donner.

Notes

1 Le Theravāda était l'une des 18 écoles du bouddhisme ancien. Il est aujourd'hui la religion prédominante en Birmanie, en Thaïlande, au Laos, au Cambodge et au Sri Lanka. Ce bouddhisme monastique est centré sur la vie et les ensei-

gnements du Bouddha historique, et sur la pratique de ses enseignements pour atteindre le but ultime du nirvana. Le bouddhisme mahāyāna, né au début de notre ère, propose de nouvelles écritures et un nouveau panthéon qui comprend d'autres Buddha et les Bodhisattva, êtres pleins de compassion qui ont renoncé au nirvana pour aider les êtres vivants. Le bouddhisme mahāyāna se trouve au Népal, au Tibet, en Chine, en Corée, au Japon et au Vietnam. À l'intérieur du Mahāyāna s'est développée la plus récente des écoles bouddhistes, le Vajrayāna, une forme ésotérique et très axée sur le rituel qui est au cœur du bouddhisme népalais et tibétain.

- 2 *Eusebeia* était le mot pour indiquer l'exécution du culte obligatoire avec la bonne attitude, tandis que *hosiotés* décrit plutôt la pureté rituelle dans tous ses aspects (Nock 1933:15).
- 3 La religion est souvent étudiée comme l'objet d'une science analogique, dans le sens qu'on cherche dans les autres cultures ce qui ressemble le plus à ce qu'on désigne avec le terme «religion» dans la culture occidentale. En réaction à cette tendance, Sabbatucci (2002) a effectué la déconstruction de la catégorie même de religion, en remettant en cause l'autonomie et la spécificité de l'«objet religieux».
- 4 Les aventures des missionnaires montrent que la réponse n'était pas facile: dans l'Inde du XVII^e siècle, les Jésuites interprétèrent le système de caste comme un code civil, et donc ne le considérèrent pas en conflit avec le code religieux des chrétiens. En convertissant les hindous au catholicisme, ils acceptèrent d'être considérés comme des «Brahmanes Romains» et acceptèrent aussi les distinctions de caste à l'intérieur de l'Église. Les Jésuites avaient vraiment saisi ce qu'on peut définir comme le code prioritaire de la culture à laquelle ils s'adressaient. Mais un autre ordre religieux, celui des Capucins, vit les castes comme un code religieux de la société et le respect des Jésuites pour les brahmanes fut considéré comme un cas d'idolâtrie (Burghart 1996:291).
- 5 Burghart cite l'exemple assez intéressant des intouchables du Maharastra qui se convertissent au bouddhisme et qui, après la conversion, ne détruisent pas le temple de village, mais adoptent plutôt la procédure traditionnelle hindoue pour «congédier» le dieu. En abandonnant l'image du dieu à l'eau de la rivière, il ne lui disent pas «on ne croit plus en toi» ou «tu n'existes pas», mais lui disent plutôt au revoir, en disant : «S'il te plaît, pardonne-nous et oublie-nous». Que les dieux existent n'est pas une question de croyance, à abandonner lors d'une conversion : ils existent et voilà tout (Burghart 1996 : 287).
- 6 Apparut en Inde dès le début de notre ère, le tantrisme a incorporé de nombreux éléments hindous orthodoxes en les réinterprétant et il s'est développé très vite à l'intérieur de l'hindouisme, puis du bouddhisme. Il a rapproché ces deux traditions sur quantité de points et a donné à la religion néwar sa physionomie particulière. Le tantrisme se distingue par la primauté qu'il donne au rituel : l'essentiel de la littérature tantrique ne concerne que la pratique rituelle, et comme dans tout système rituel, la symbolique y est extrêmement développée.
- 7 Le 18 mai 2006 (4 Jeth 2063), le nouveau parlement népalais (le premier parlement à siéger après que le roi Gya-

- nendra a dissolu le parlement et s'est arrogé les pleins pouvoirs, le 1er février 2005) a adopté une proclamation annonçant entre autres que le Népal sera dorénavant un État laïque. À cette date historique, qui renverse des siècles d'alliance entre l'hindouisme et le pouvoir, se sont finalement réalisées les demandes qui avaient inspiré la grande campagne de 1990 pour la sécularisation de l'État.
- 8 Gellner (2001) a montré comment le sens du terme «hindou» a considérablement varié au cours du temps.
 - 9 Les groupes ethniques du Népal ne sont pas des entités avec des limites bien arrêtées qui existent depuis toujours: en réalité, il existait de grandes différences entre les groupes qui partageaient un ethnonyme commun, et eux-mêmes se considéraient comme profondément différents. La taxonomie du Muluki Ain et l'hindouisation qui en a résulté, puis les études ethnologiques à partir des années 60, et enfin les récents mouvements de revendication ethniques à partir de 1990, ont contribué à la réification de ces groupes ethniques.
 - 10 Code du 1935. vol. 5, 15 art. 19, dans Gaborieau 1994:63.
 - 11 En 1952, l'anniversaire de naissance du Bouddha (Buddha Jayanti) fut reconnue comme fête nationale et en 1956 le roi Mahendra interdit la vente de viande à cette date, en accordant ainsi au bouddhisme une reconnaissance jamais permise à d'autres minorités religieuses (Gellner 1986:136).
 - 12 On lit dans le Code Pénal de 1956 : «Personne ne doit intentionnellement diffuser ou prêcher des religions étrangères comme le christianisme et l'islam, etc., ni convertir aucune personne de race hindoue avec le but d'empiéter sur la religion traditionnelle de la race hindoue dans le Royaume du Népal. Ceux qui font de telles choses et ceux qui convertissent ou sont convertis dans lesdites religions sont coupables. Quiconque essaie de diffuser des religions ou de convertir un autre est susceptible d'être puni par trois ans d'emprisonnement. Si l'auteur de ce crime est un étranger, il sera expulsé du pays. La personne qui a tenté d'adopter une religion étrangère devra payer une amende de 100 roupies. S'il a déjà été converti, il devra, après avoir satisfait les exigences de la punition dans un délai d'un an, rejoindre la classe des intouchables de la race hindoue» (Code Pénal du Népal 1956, Chapitre 16, clause 1-2: «Crimes concernant la Religion», paru dans le Nepal Gazette, Part 4, No 17, September 1956, cit. par Perera 1999).
 - 13 Constitution du Népal de 1962 partie 3 : Droits et devoirs fondamentaux, clause 14 : Liberté de Religion citée par Perera 1999.
 - 14 Il ne faut pas penser que le cas népalais soit isolé : le nationalisme, relativement récent en Asie du Sud, a très souvent pris une forme religieuse. Comme il est montré par la fréquence des amendements constitutionnels, la position de la religion dans la constitution est une question sensible et significative dans tous les pays de l'Asie du Sud (Van der Veer 1994). Je pense par exemple aux mouvements des lobbies nationalistes indiens qui demandèrent à l'assemblée constituante (1946-1950) d'insérer dans la constitution des dispositions pour bannir la conversion, vue comme une menace vis-à-vis l'hindouisme (Viswhanathan 2001:x-xx). Il s'agissait là d'un affrontement entre les missionnaires chrétiens et les nationalistes hindous, ces derniers essayant de présenter la conversion comme un danger pour l'unité nationale. Selon ces nationalistes hindous, les mineurs, les intouchables, les pauvres et les ignorants étaient vulnérables à la conversion parce qu'incapables d'exercer un jugement critique. On demandait donc que l'État protège le droit à la conscience religieuse de ceux qui étaient séparés de leur religion par la force en profitant de leur condition. Comme Viswhanathan le remarque, «freedom of religion came to be an euphemism for freedom from religion».
 - 15 Le néologisme *janajāti* se réfère aux groupes ethniques du Népal, ou mieux à toutes les populations du pays qui ne font pas partie du groupe dominant hindou (comme les Magar, les Gurung, les Tharu, les Tamang, etc.) et qui auparavant étaient désignées par le terme «tribus».
 - 16 Sur l'idéologie des *janajāti*, voir Fisher 1993; Krämer 2003.
 - 17 "Nepal is a multiethnic multilingual, democratic, independent, indivisible, sovereign, Hindu and Constitutional Monarchical Kingdom"; "In this Constitution, the words "His Majesty" mean His Majesty the King for the time being reigning, being a descendant of the Great King Prithvi Narayan Shah and an adherent of Aryan Culture and the Hindu Religion. His Majesty is the symbol of the Nepalese nationality and the unity of the Nepalese people." Dans *Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)*: Part 1.4. "The Kingdom"; Part 5.27 (1-2) "His Majesty."
 - 18 «1. Toute personne est libre de professer et de pratiquer sa propre religion comme elle lui a été transmise depuis le passé ancien, eu égard aux pratiques traditionnelles, pourvu cependant que personne n'ait le droit de convertir une autre personne d'une religion à une autre. 2. Chaque communauté religieuse a le droit de maintenir une existence indépendante et, à cette fin, de gérer et de protéger ses sites religieux et ses fonds.» In *Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)*: Part 3.19, Right to Religion.
 - 19 En ce qui concerne l'hindouisme, la conversion – dans le sens classique chrétien comme l'adoption volontaire d'une autre religion et l'incorporation dans une communauté de croyants – n'est devenue possible pour les hindous qu'avec l'*Arya Samaj*, fondée en 1875. Yoginder Sikand (2003:98) écrit: «Conversion to Hinduism was now enabled by the process of the construction of Hinduism as a distinct religion, a project in which Christian missionaries and colonial administrators as well as the brahminical elite, seeking to provide a shape of Hinduism in the manner of Semitic religions, had a crucial role to play». L'*Arya Samaj* a choisi délibérément l'islam et le christianisme, qu'elle considérait comme des rivales, comme des modèles à émuler. La croyance dans les Veda était le pilier central de ce nouvel hindouisme. Avec un système de croyances standardisées et une série de pratiques rituelles associées, il était maintenant possible pour les non hindous de se convertir à l'hindouisme à travers un rite formel de conversion, le *suddhi karan*. La *suddhi* était avant tout un moyen de réintégrer dans l'hindouisme ceux qui avaient été convertis à l'islam et au christianisme (Clémentin Ojha 1994; Jaffrelot 1994).
 - 20 Le bouddhisme theravāda se prête à cette généralisation par sa nature même, puisqu'il fut au départ un mouvement essentiellement monastique et s'est développé au sein d'une société dont l'organisation lui échappait entièrement.
 - 21 Voir à ce propos LeVine et Gellner 2005:17-19; Gombrich 1988:ch. 7; Gombrich et Obeyesekere 1988:7.

- 22 Dharmacharya était un néwar Śākya de Lalitpur qui unissait dans son activité l'opposition contre les Rana, un mouvement nationaliste néwar, centré surtout sur la langue néwar, et le mouvement pour le bouddhisme theravāda. La relation entre le mouvement pour la langue néwar et le bouddhisme theravāda dans l'activité de Dharmacharya a été analysée par Gellner 1986.
- 23 Ces objectifs s'énonçaient comme suit : ouvrir des écoles bouddhistes dans tout le Népal; construire un monastère bouddhiste dans chaque ville ou village à majorité bouddhiste et y installer des moines résidents pour offrir l'instruction religieuse et une assistance médicale gratuite; publier la traduction des textes canoniques et d'autres livres sur le bouddhisme en népalî et en néwari; éduquer les Népalais à la propagation du bouddhisme; publier un journal en anglais et un en népalî; persuader les autorités népalaises à faire le nécessaire pour préserver les monuments bouddhistes (Lumbini, Kapilavastu); encourager les bouddhistes d'autres pays à visiter le Népal; accueillir les savants bouddhistes; et enfin, prendre garde à des institutions qui voudraient convertir les gens à d'autres religions (ici, on faisait surtout référence aux missionnaires chrétiens) (Kloppenbergh 1977:307).
- 24 L'arrivée du Theravāda au Népal et son développement chez les Néwar a fait l'objet d'un certain nombre d'études: Kloppenbergh 1977; Bechert et Hartmann 1988; Bechert 1992; Hartmann 1993 et 1996; Leve 2002; Gellner 2002. Grâce à la gentillesse de David Gellner, j'ai eu accès aussi à son ethnographie précieuse et très détaillée de ce phénomène bien avant sa publication (LeVine et Gellner 2005).
- 25 Pour la définition des traditions mahāyāna et vajrayāna du bouddhisme, voir note 2.
- 26 Gellner 1989 montre qu'à Katmandu par exemple, les Śākya utilisaient le nom de Śākya bhikṣu, «moine Śākya» et qu'à Lalitpur, ils utilisaient le titre de Śākya vamaśa («du lignage de Śākya» i.e., du Bouddha).
- 27 On note en même temps, que de plus en plus de Néwar désirent prendre les vœux monastiques dans la tradition Theravāda. Moins d'une dizaine dans les années 1930, on en dénombrait environ 200 en 2001 et leur nombre s'est encore considérablement accru depuis, sans compter les moines partis étudier en Birmanie et en Thaïlande, en plus des novices et des nombreux laïcs impliqués dans les activités liées aux monastères. Il n'y avait pas de monastères theravāda au Népal dans les années 30, alors qu'il y en a aujourd'hui 98, situés pour la plupart dans la vallée de Katmandou.
- 28 Certains moines ont commencé à assumer des fonctions de prêtre domestique et certains chefs de famille ont commencé à inviter les theravādin pour célébrer les rituels du cycle de la vie. Les moines offrent une alternative bouddhiste aux rituels d'initiation à la caste et aux rituels de puberté; les moines theravādin invitent les jeunes garçons néwar au monastère où ils rasant leur tête, portent la robe de moine, prennent les dix préceptes et restent au monastère pendant quelques jours pour étudier le Dharma (la doctrine bouddhique). Un petit nombre de parents, qui augmente progressivement, choisit ce rite substitutif pour ses enfants. Pour beaucoup de ces parents, ce rituel permet de marquer le passage de leur fils à l'âge adulte sans dépenser des sommes exorbitantes pour les banquets, comme il est de coutume à l'occasion d'un rite traditionnel d'initiation. De même, les filles néwar peuvent passer quelques jours au monastère en substitution du rituel néwar de réclusion menstruelle (Hartmann 1996; LeVine et Gellner 2005:65-66, 90-93).
- 29 Les cinq préceptes sont les suivants: ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, n'avoir des relations sexuelles qu'avec son conjoint et ne pas consommer de drogues ou d'alcool.
- 30 LeVine et Gellner (2005:65) remarquent que la pratique *paritrāna* (pendant laquelle on récite des textes en langue pāli) est le remplacement theravāda des rituels bouddhistes néwar de protection, où les prêtres Vajrācārya récitent des *mantra* et lisent des *sūtra* pour invoquer les pouvoirs bénéfiques des Bouddha et Bodhisattva sur celui qui a commis le rituel. Ainsi, les dévots laïques invitent de plus en plus les moines theravāda pour chanter les textes *paritrāna* lors d'un anniversaire ou de funérailles.
- 31 Lors d'une recherche post-doctorale en 2003-2004 financée par la Fondation Fyssen, j'ai commencé à étudier la diffusion du Theravāda chez les Magar et les Tharu des districts de Udayapur, Rupandehi et Saptari.
- 32 Je rappelle que le néologisme *janajāti* désigne les groupes ethniques du Népal (voir note 13).
- 33 Quelques exemples des éléments apportés pour justifier cette affirmation: l'analyse des caractéristiques physiques et morales des Tharu et des Magar prouverait leur descendance du Bouddha. Par exemple, on dit que la nature honnête et innocente des Tharu et Magar prouve qu'ils ont la nature du Bouddha. L'analyse de leurs propres traditions révèle des traces d'anciens cultes bouddhiques. On dit, par exemple, que l'autel de certaines divinités collectives tharu, fait en boue, rappelle la forme d'un sanctuaire bouddhiste. Inversement, l'étude des textes bouddhiques indiquerait que le Bouddha et sa famille suivaient des coutumes magar ou tharu. Par exemple, la mère du Bouddha a accouché pendant qu'elle allait chez ses parents. Or, dans les villages magar, une femme doit aller accoucher chez ses parents. On dit donc que la mère de Bouddha était en train de suivre une règle magar. De plus, les communautés s'approprient des lieux saints hindous où elles retrouvent des vestiges déclarés bouddhiques et interdisent à partir de ce moment tout sacrifice aux pèlerins hindous.
- 34 La présence de cette figure intermédiaire, laïque, qui bénéficie en même temps d'un statut parallèle à celui du moine, doit sa raison d'être au rôle fondamental donné aux laïcs dans le modernisme bouddhique. Les laïcs qui ont pris les préceptes peuvent remplacer les moines dans toute activité rituelle. Dans les communautés magar que j'ai visitées, ces officiants sont appelés *uapa* (qui en langue magar voulait dire «maître», mais qui a pris le sens de prêtre). Chez les Tharu, ils sont parfois appelés «*tharu paṇḍit*».

Références

- Bajracharya, N.B.
1995 *Awake! Buddhists of Nepal*. Kathmandu: Ananda Kuti Vihar Trust.
- Bechert, Heinz
1978 *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- 1990 Buddhistic Modernism: Its Emergence, Impact and New Trends. *Business and Economic Review* 14:93-104.
- 1992 Report on a Study on Buddhist Revival in Nepal. *Dans Aspects of Nepalese Traditions*. B. Kölver, dir. Pp. 181-192. Publications of the Nepal Research Centre, Stuttgart: Steiner.
- Bechert, Heinz, et Jens-Uwe Hartmann
1988 Observations on the Reform of Buddhism in Nepal. *Journal of the Nepal Research Centre* 8:1-30.
- Buddhist Awareness Camps
1995 Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] 2052 B.S. Caitra 22-26, tract.
- 1997 Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] Dhangari, Kailali, 2054 B.S. Pus 13-15, tract.
- 1998 Tesro Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Troisième Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] 2055 B.S. Caitra 4-7, tract.
- Burghart, Richard
1996 The Conditions of Listening: Essays in Religion, History and Politics in South Asia. C.J. Fuller et J. Spencer, dirs. Delhi: Oxford University Press.
- Chaudhari, U.
1998 *Bhagvān Pūjā Vidhi; Thāru Bauddha Samskāra Pad-dhati* [Règles pour l'offrande au Seigneur; manuel rituel de samskar bouddhistes Tharu]. Lahan (Siraha): Yuba Bauddha Samuha Siraha.
- Clémentin-Ojha, Catherine
1994 La suddhi de l'Arya Samaj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 87:13-33.
- Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)
1991 Himalayan Research Bulletin, 11(1-3):19-68, mis en ligne par ASNIC Web, <http://inic.utexas.edu/asics/countries/nepal/nepalconstitution.html>, consulté le 30 mars 2004.
- Fisher, William F.
1993 Nationalism and the Janajāti. *Himal* 6(2):11-14.
- Fuller, Christopher J.
1976 Kerala Christians and the Caste System. *Man* 11(1): 53-70.
- Gaborieau, Marc
1994 Une affaire d'État au Népal depuis deux siècles: le prosélytisme chrétien et musulman. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 87:57-72.
- Gellner, David N.
1986 Newar Identity Ancient and Modern. *European Journal of Sociology* 27:102-48.
- 1988 Monastic Initiation in Newar Buddhism. *Dans Indian Ritual and its Exegesis*. R.F. Gombrich, dir. Pp. 42-112. Delhi: Oxford University Press.
- 1989 Buddhist Monks or Kinsmen of the Buddha? Reflections on the Titles Traditionally Used by *Sakyas* in the Kathmandu Valley. *Kailash* 15(1-2):5-25.
- 1992 Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997 For Syncretism. The Positions of Buddhism in Nepal and Japan Compared. *Social Anthropology* 5(3):277-291.
- 2001 From Group Rights to Individual Rights and Back: Nepalese Struggles over Culture and Equality. *Dans Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. J.K. Cowan, M. Dembour et R.A. Wilson, dirs. Pp. 177-200. Cambridge: University Press.
- 2002 Theravāda Revivalism in Nepal: Some Reflections on the Interpretation of the Early Years. *Studies in Nepali History and Society* 7(2):215-237.
- Gombrich, Richard
1971 Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Oxford: Clarendon Press.
- 1988 Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London: Routledge.
- Gombrich, Richard et Obeyesekere Gananath
1988 Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton: Princeton University Press.
- Hartmann, Jens-Uwe
1993 Some Remarks on Caste in the Theravāda Sangha of Nepal. *Dans Nepal, Past and Present: Proceedings of the Franco-German Conference, Arc-et-Senans, June 1990*. G. Toffin, dir. Pp.73-81. New Delhi: Sterling.
- 1996 Cultural Change through Substitution: Ordination Versus Initiation in Newar Buddhism. *Dans Change and Continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*. S. Lienhard, dir. Pp. 355-365. Torino: Edizioni Dell'Orso.
- HBEF Newsletter
1996 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 1. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya.
- 1997 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 2. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya.
- 2000 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 4. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya .
- Höfer, Andras
1979 The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Jaffrelot, Christophe
1994 Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): politisation et diffusion d'une «invention de la tradition.» *Archives des Sciences Sociales des Religions* 87:73-98.
- Kloppenborg, Ria
1977 Theravāda Buddhism in Nepal. *Kailash* 5:301-321.
- Krämer, Karl-Heinz
2003 The *Janajāti* and the Nepali State: Aspects of Identity and Integration. *Dans Ethnic Revival and Religious Turmoil: Identities and Representations in the Himalayas*. M. Lecomte-Tilouine et P. Dolfus, dirs. Pp. 227-240. New Delhi: Oxford University Press.
- Leve, Lauren G.
2002 Subjects, Selves, and the Politics of Personhood in Theravāda Buddhism in Nepal. *The Journal of Asian Studies* 61:833-861.

- LeVine, Sarah, et David N. Gellner
 2005 *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. London: Harvard University Press.
- Nock, Arthur Darby
 1933 *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press.
- Obeyesekere, Gananath
 1970 Religious Syncretism and Political Change in Ceylon. *Modern Ceylon Studies* 1:43-63.
- Perera, Sasanka
 1999 New Evangelical Movements and Conflicts in South Asia: Sri Lanka and Nepal in Perspective. *Policy Studies* 5. Document électronique http://www.rcss.org/policy_studies/ps_5.html, consulté le 12 février 2004.
- Raeper, William, et Martin Hoftun
 1992 *Spring Awakening. An Account of the 1990 Revolution in Nepal*. Delhi: Vinking.
- Robinson, Rowena, et Sathianathan Clarke, dirs.
 2003 *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. Delhi: Oxford University Press.
- Sabbatucci, Dario
 1987 *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Bagatto Libri.
 2002 [1990] *La perspective historique-religieuse*. 1^{ere} édition. Paris: EDIDIT.
- Shakya, D.R.
 2003 *Bauddha Samskār Paddhati (Manuel rituel de samskār bouddhiques)*. Butwal: Nepāl Magar Boudha Sevā Samāj.
- Sikand, Yoginder
 2003 *Arya Shuddhi and Muslim Tabligh : Muslim Reactions to Arya Samaj Proselytization (1923-30)*. Dans *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. R. Robinson et S. Clarke, dirs. Pp. 98-118. Delhi, Oxford University Press.
- Singh, Ramanand Prasad
 1991 [1988] *The Real Story of the Tharus*. Lalitpur: Tharu Sanskriti.
- Sunanda, Bhikkhu
 1991 *Nepal. Constitution and Religion: A Question of Religious Liberty*. Lalitpur, tract.
- Staal, Frits
 1959 Über die Idee der Toleranz in Hinduismus. *Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 1:215-218
- Thapa Magar, M.S.
 1998 *Magar Samāj ra Bauddha Dharma (La communauté Magar et la religion bouddhique)*. 2055 BS, tract.
- Toffin, Gérard
 1984 *Société et religion chez les Newar du Népal*. Paris: Éditions du CNRS.
- Van der Veer, Peter
 1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Viswanathan, Gauri
 2001 *Outside the Fold, Conversion, Modernity and Belief*. Delhi: OUP.