



Recherches Sociologiques

Le bouddhisme en Occident : Approches sociologique et anthropologique

Sous la direction de Lionel Obadia

Martin BAUMANN

*Le bouddhisme theravâda en Europe :
histoire, typologie et rencontre
entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste*

Michelle SPULER

*Qu'est-ce que le zen ?
La reformulation du zen à l'attention de l'Occident*

Elke HAHLBOHM-HELMUS

*Buddhism as philosophy and psychology.
Performance aspects of Tibetan Buddhism "in the West"
between 1959 and 1990*

Lionel OBADIA

*Une tradition au delà de la modernité :
l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France*

Norbert CHELLI, Louis HOURMANT

*Orientations axiologiques dans le bouddhisme
du mouvement Soka Gakkai France*

Éric ROMMELUÈRE

*Le bouddhisme en France :
une lecture critique de Frédéric Lenoir*

Le bouddhisme : quelques publications anglo-saxonnes récentes

Lecture critique

G. Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*

À propos de livres

Index thématique *Recherches Sociologiques* 1970-2000

2000

Volume XXXI

numéro 3

Université catholique de Louvain
Unité d'anthropologie et de sociologie

Université catholique de Louvain - Unité d'anthropologie et de sociologie

Recherches sociologiques

Revue fondée en 1970 par Pierre de Bie, Clio Presvelou et Claire Leplae

Comité de gestion

J. BONMARIAGE, M. MOLITOR, J. REMY, L. VOYE

Directeur scientifique

BERNARD FRANCQ

Comité de rédaction

F. DASSETTO, R. DELIEGE, A. DELOBELLE, B. FRANCQ, M. SINGLETON,

L. VOYE

C. WERY (secrétaire)

Comité de lecture

L. ALBARELLO, P. DULIEU, B. FUSULIER, H. GERARD, P. LANNOY, P.-J. LAURENT, J. MARQUET, F. MELARD, H. RYCKMANS, N. SCHIFFINO, A. VERDOODT, M. VERHOEVEN

Édition, abonnements, rédaction :

Recherches Sociologiques
Collège J. Leclercq
1/10 Place Montesquieu
B 1348 Louvain-la-Neuve
Tél. 010/47.42.04
Fax 010/47.42.67
E-Mail wery@anso.ucl.ac.be
CCP n° 000-0565081-56
CGER n° 001-1516414-89

Tarif d'abonnement 2000 et 2001 : 1.800 BEF

(3 numéros)

port 300 (Europe) / 500 BEF (hors Europe)

Le numéro 700 BEF

*Les auteurs sont priés de prendre contact avec le bureau de rédaction et de conformer leur texte aux normes d'édition qui se trouvent à la page 3 de la couverture.
Les articles publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.*

La reproduction des articles est interdite sans autorisation du Comité de rédaction.

© Recherches Sociologiques, Place Montesquieu 1/10, B 1348 Louvain-la-Neuve

D/2000/1795/3

ISBN 2-930207-12-4

ISSN 0771-677 X

Recherches Sociologiques

Volume XXXI, numéro 3, 2000

Le bouddhisme en Occident Approches sociologique et anthropologique

Sommaire

Lionel OBADIA	
Présentation	1
Martin BAUMANN	
<i>Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste</i>	7
Michelle SPULER	
<i>Qu'est-ce que le zen ? La reformulation du zen à l'attention de l'Occident</i>	33
Elke HAHLOH-HELMUS	
<i>Buddhism as philosophy and psychology. Performance aspects of Tibetan Buddhism "in the West" between 1959 and 1990</i>	49
Lionel OBADIA	
<i>Une tradition au delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France</i>	67
Norbert CHELLI, Louis HOURMANT	
<i>Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France</i>	89
Éric ROMMELUÈRE	
<i>Le bouddhisme en France : une lecture critique de Frédéric Lenoir</i>	103
Lionel OBADIA	
<i>Le bouddhisme : quelques publications anglo-saxonnes récentes</i>	121

Lecture critique

G. Kepel, <i>Jihad, expansion et déclin de l'islamisme</i>	133
À propos de livres	139
Index <i>Recherches Sociologiques</i> 1970-2000	163
English Summaries.....	179

Présentation

I. Le bouddhisme en Occident : un domaine d'étude émergent

Par son ampleur et par son actualité, la présence du bouddhisme en Occident peut sans doute être rangée parmi les phénomènes marquants de cette fin de XX^e siècle. À peine avait-elle surgi dans les médias français, il y a de cela une dizaine d'années, que déjà — alors même que la recherche lui témoignait une presque totale indifférence — une imposante production intellectuelle lui était consacrée, sous la forme d'articles, de reportages télévisés, d'ouvrages ou de conférences. Malgré la publication récente de travaux spécialisés sur la question, l'inflation des discours sur le "succès du bouddhisme" ne signifie pas pour autant une meilleure connaissance du phénomène. La ligne d'argumentation la plus courante va dans le sens d'un éloge du bouddhisme oscillant perpétuellement entre la partialité de l'apologie plus ou moins affichée à l'égard d'une "sagesse moderne", l'apparente exactitude de l'examen sociohistorique, souvent réduit à une hagiographie des figures médiatiques du bouddhisme, et la nébulosité de l'essai spéculatif, à l'affût de "l'Orient intérieur" d'un Occident "en quête de sens". La prédominance, dans les débats sur le bouddhisme, de ce registre de légitimation s'explique par le fait que la plupart des protagonistes sont eux-mêmes des acteurs de la scène bouddhique occidentale, même si certains, déjà, se positionnent en tant que témoins distanciés et critiques de leur propre pratique religieuse.

Une difficulté supplémentaire — et non des moindres — tient également à l'ambiguïté entretenue par certains observateurs extérieurs, dont les travaux véhiculent et renforcent nombre d'idées reçues et de stéréotypes sur le bouddhisme, et sous le vernis de la scientificité se cache souvent le plaidoyer. Ni la collusion avec l'objet d'étude, ni la confusion des genres ne sauraient trouver leur place dans ce dossier. Loin de toute concession à la vogue bouddhiste et de tout panégyrique, il s'agit ici de faire état de l'avancée de la recherche telle qu'elle fraye patiemment et prudemment son chemin selon les principes éprouvés de rigueur et d'objectivité, et d'interroger la réalité sociale et historique sans parti pris.

Longtemps considérée comme marginale — voire anecdotique — l'adhésion au bouddhisme revêt aujourd'hui un caractère massif de ce côté-ci de la planète et a gagné une évidente légitimité : aux images d'une pratique spirituelle "alternative" réservée à la contre-culture des années 1960 et 1970, se sont substituées, depuis les années 1990, celles d'une pratique d'épanouissement personnel "en phase" avec la modernité occidentale. Il faut d'emblée se garder de tout réductionnisme : tous les bouddhistes d'Occident ne sont pas, loin de là, des Occidentaux. Nombreux sont ceux, exilés ou migrants d'origine asiatique, pour qui le bouddhisme est partie intégrante d'une mémoire collective et d'un patrimoine culturel qu'ils entendent bien préserver dans un contexte d'exode et de déracinement. Ainsi, le bouddhisme d'Occident n'est-il pas uniquement un bouddhisme

“occidental”, ou occidentalisé, comme le laisserait à penser la lecture des travaux qui se désintéressent des bouddhistes asiatiques, dont le poids statistique dépasse pourtant très largement celui des adeptes occidentaux.

Néanmoins, l’augmentation, dans des proportions considérables, du nombre de ces derniers ainsi que l’engouement généralisé dont bénéficie le bouddhisme dans les sphères intellectuelles soulèvent inévitablement la question de la surprenante et inattendue fascination témoignée à l’égard d’une antique tradition religieuse asiatique que rien ne vouait à un tel destin. Un expédient commun et courant consiste à évoquer la “crise existentielle” des sociétés modernes ou, dans un autre registre, d’obscures et improbables “affinités” entre la pensée bouddhique et la Raison moderne ou l’*ethos* postmoderne. À la différence de leurs homologues anglo-saxons, les auteurs français se sont, pour la plupart, illustrés en adoptant cette ligne d’interprétation *ad litteram*. Une attitude plus prudente et bien moins discutable consiste, à l’inverse, à ramener cette discussion au niveau des faits historiques, à renvoyer la théorie aux réalités de l’expansion et de l’implantation bouddhique.

Si la visibilité du phénomène bouddhique s’est accrue ces vingt dernières années, la pénétration du bouddhisme en Occident est en effet le fruit d’une histoire singulière, dont les racines plongent profondément dans le passé : elle renvoie aux lointains rapports qu’ont entretenus, dans l’imaginaire ou dans la réalité historique, l’Orient et l’Occident, ainsi qu’aux changements politiques, sociaux ou idéologiques qui ont, de part et d’autre, favorisé cette “rencontre” entre civilisations et religions. À la rencontre des idées, qui caractérise, dans un premier temps, les rapports de l’Asie bouddhique et de l’Europe occidentale, a succédé la rencontre des hommes, lorsque les premiers missionnaires chrétiens, pressés par leur devoir d’évangélisation, ont exploré l’Asie de long en large à partir du Moyen Âge pour y fonder des églises et convertir les populations locales. Quelques siècles plus tard, par un curieux ricochet de l’Histoire, les moines bouddhistes ont effectué le chemin inverse, assurant ainsi à la transmission bouddhique de nouveaux horizons, alors même que la colonisation, les conflits armés et les changements politiques l’avaient parfois gravement compromise en Asie. Si l’Europe occidentale a été un terrain particulièrement propice à la réception du bouddhisme, celui-ci a également gagné le continent américain à l’ouest, l’Asie australie à l’est, et, de loin en loin, bien d’autres régions, jusqu’à atteindre les pays européens de l’ex-bloc soviétique, ainsi que le continent africain. Dans tous ces pays sont apparus en nombre respectable (plusieurs dizaines à plusieurs centaines) des communautés, centres de méditation ou monastères qui, selon l’école ou la mouvance bouddhique à laquelle ils sont affiliés, reproduisent plus ou moins fidèlement les modèles traditionnels, ou s’en éloignent résolument. Le bouddhisme est ainsi incontestablement devenu un élément — certes, encore peu proéminent — du paysage religieux et culturel occidental, et peut-être bien mondial.

Sur cette base, il y a autant de manières d’aborder la question du bouddhisme en Occident, qu’il y a de problèmes soulevés par une telle situation : les plus couramment abordés sont liés à l’attrait ou à la fascination qu’exerce le bouddhisme hors d’Asie, aux raisons de son accueil dans les sociétés occidentales, aux modalités d’expansion et d’implantation de traditions historiques ou de mouvances plus modernes, aux processus d’acclimatation et aux changements qui ne manquent de les affecter, à la nature de l’adhésion des Occidentaux... sans oublier les problèmes liés aux efforts de préservation et d’adaptation déployés par les communautés asiatiques, elles-mêmes soumises à la pression de nouveaux environnements sociaux et culturels. Toutes ces questions ont contribué à la fondation d’un domaine d’étude pluridisciplinaire expressément consacré au bouddhisme en Occident, qui s’est principalement développé au sein des *Buddhist Studies* et de la *Religionswissenschaft*. Les pays de langue française accusent, cependant, un certain retard face au développement rapide de la recherche partout ailleurs, et notamment aux États-Unis. L’objectif de ce dossier est donc de faire connaître un certain nombre de travaux et d’auteurs actuels.

II. Les auteurs et leurs contributions

Les contributions ici présentées ont vocation à rendre compte non seulement de la diversité des mouvances bouddhiques d'Occident (en l'occurrence le theravâda cinghalo-birman, le zen japonais et coréen, le vajrayâna tibétain et les nouvelles "sectes" japonaises), mais également de la grande variété des approches conceptuelles et méthodologiques qui sont mises en œuvre et qui traversent un domaine d'étude en plein développement : historiens des religions, anthropologues, sociologues et psychosociologues, spécialistes du bouddhisme mettent ici en commun leurs réflexions, et les questions qu'ils soulèvent éclairent, en dernier ressort, certains des grands débats fondateurs du champ.

Il revient à Martin Baumann, de l'université de Brême (Allemagne) d'ouvrir ce dossier spécial, ce qui est légitime puisque Baumann s'impose comme le chef de file des nouvelles études sur le bouddhisme en Europe, dont il peut sans doute être considéré comme l'initiateur. Sa contribution réexamine ici une des principales oppositions qui balisent le champ théorique du bouddhisme en Occident : il s'agit de la distinction opérée entre un bouddhisme des Asiatiques et un bouddhisme des convertis.

Baumann retrace l'histoire de la première école du bouddhisme à s'être enracinée en Occident, l'antique tradition theravâda, ou bouddhisme du sud, découverte au XIX^e siècle et qui n'a dès lors cessé de fasciner les intellectuels européens. D'une première approche foncièrement intellectuelle, parce que textuelle — limitée, de plus, à quelques cercles savants — l'Europe a progressivement dérivé vers l'adoption du bouddhisme comme objet de foi et comme pratique religieuse. Les premiers convertis, formés au monachisme bouddhique en Asie, se sont par la suite appliqués à propager les enseignements bouddhistes — dont la diffusion était relayée par des sociétés savantes — et à planter des lieux de culte. Ces efforts ont, dans un premier temps, été couronnés d'un succès tout relatif, et il faut attendre l'après-guerre pour que le bouddhisme theravâda acquière un véritable poids dans le paysage religieux européen, au moment précis où il se trouve concurrencé par le zen japonais et le vajrayâna tibétain. Le theravâda représente ainsi la toute première forme du bouddhisme à être adoptée par les Occidentaux, mais l'arrivée massive de migrants et de réfugiés asiatiques d'Asie du Sud et du Sud-Est, à partir des années 1960, va radicalement transformer les choses : d'une poignée de convertis, le nombre de pratiquants du theravâda est rapidement passé à plusieurs dizaines, voire centaines de milliers de fidèles asiatiques.

C'est à partir du constat de la coexistence de ces deux populations distinctes et des manières qu'elles avaient d'aborder la pratique du bouddhisme qu'a été forgée la notion de "deux bouddhismes". L'opposition ainsi tracée repose à la fois sur des critères ethniques et sur un rapport différent à la pratique religieuse. Toutefois, selon Baumann, cette opposition doit non pas tant être abandonnée que redéfinie à partir d'autres critères, à la lumière des développements récents du theravâda en Europe et des orientations pratiques et doctrinales qui les caractérisent.

Michèle Spuler, de l'Université de Wellington (Nouvelle-Zélande), a consacré sa thèse et la plupart de ses recherches au bouddhisme zen en Australie, et aux diverses transformations que celui-ci a subies, au cours de sa diffusion. À la différence d'autres formes du bouddhisme, fortement attachées à leurs racines asiatiques, le zen semble se prêter plus aisément à une "occidentalisation". Il ne s'agit pas d'invoquer une supposée "essence" du zen, dont l'universalité garantirait le succès en tous lieux et toutes époques, mais bien au contraire de rendre compte d'un processus historique qui illustre la succession des ruptures qu'à connues la transmission religieuse lors de son arrivée en Occident. Loin de céder à la tentation de voir dans ce phénomène une contingence historique limitée au contexte occidental, M. Spuler montre que de telles ruptures sont propres à l'histoire du zen en général.

Les multiples groupes zen qui ont été fondés en Occident représentent donc le terreau sur lequel fleurissent de nouvelles orientations, voire de nouvelles lignées de transmission, participant ainsi d'une reformulation perpétuelle des enseignements et des principes religieux. Il convient alors de se demander ce qui reste du zen au cours de ses acculturations successives, et plus particulièrement de son occidentalisation. Contournant l'écueil que représente l'arbitraire d'une définition délimitant, selon des critères sur lesquels il est difficile de s'accorder unanimement, ce qui relève d'un zen "authentique" et de formes qui le sont moins, M. Spuler rediscute la nature des changements religieux qui affectent le zen et les modalités de légitimation qui sont mises en œuvre du côté des nouvelles lignées occidentales. Par delà les circonvolutions rhétoriques des uns et des autres, qui convoquent, dans un même discours, l' "essence" traditionnelle du zen et son adaptation à de nouvelles conditions d'existence, il ressort de l'étude de Spuler que l'unique caractéristique inaltérée du zen semble bel et bien être le processus de transmission lui-même.

Les deux articles suivants sont consacrés au bouddhisme tibétain, l'une des formes du bouddhisme les plus répandues et réputées en Occident, et ils mettent tous deux en lumière les différentes facettes et les différents rôles de l'institution dans le processus d'expansion et d'implantation de cette tradition.

Alors qu'on associe généralement la présence du bouddhisme de ce côté-ci de la planète à une "rencontre intellectuelle" avec la spiritualité asiatique, ou, dans le meilleur des cas, à une "importation" des croyances et des pratiques bouddhiques par les Occidentaux, Elke Helmut-Halbhom, de l'université de Bonn (Allemagne) nous rappelle le rôle joué par les maîtres tibétains en matière d'implantation et de structuration religieuse. Le haut degré de hiérarchisation qui caractérise la transmission religieuse dans le bouddhisme tibétain, et qui représente l'armature même de l'institution monastique, se trouve ainsi transposé dans de nouveaux contextes et adapté à ces derniers. Abordant simultanément la diffusion du bouddhisme tibétain en Occident et sa revivification en Asie, l'auteur s'attache à une étude des transformations religieuses en termes à la fois sociologiques et géopolitiques, dans la continuité des réflexions de l'Américain Peter Beyer, qui oppose aux théories de la mondialisation comme dislocation généralisée des cultures une vision systémique globale.

Ainsi, favorisé par un faisceau de facteurs de réception singuliers (liés à la diaspora tibétaine, au dialogue interreligieux, aux mouvances orientalistes occidentales, aux nouvelles thérapies spirituelles et alternatives...) comme autant de "niches" investies par le bouddhisme, le complexe monastique tibétain se reconstitue-t-il en Occident. Les multiples adaptations dont il fait l'objet contribuent à l'inscrire dans ce que l'auteur nomme les "sous-systèmes" des sociétés occidentales.

Dans une perspective quelque peu différente, l'auteur de ces lignes, de l'université de Lille (France), s'attache à un examen des processus d'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France. Là, peut-être plus qu'ailleurs, le succès du bouddhisme repose sur l'idée d'une dénégation de son caractère institutionnel qui est indistinctement adoptée par les pratiquants et par les chercheurs. Ce déni procède d'un biais théorique majeur, dont la paternité est attribuable à la fois à l'histoire des conceptions occidentales du bouddhisme et aux dispositifs théoriques mobilisés pour l'étude de ce dernier. Les modalités d'expansion, d'implantation et de structuration du bouddhisme tibétain en France, auquel s'appliquent les mêmes présupposés, montrent au contraire que, dans la vie ordinaire de ses communautés, comme dans son positionnement dans le paysage religieux français, l'institution se retrouve à tous les niveaux d'inscription du bouddhisme dans sa société d'accueil. Pourtant, il ne s'agit pas ici de réifier l'institution, mais de considérer les processus par lesquels elle est produite dans l'espace des interactions entre les maîtres de religion et leurs adeptes et de dégager le rôle précis des uns et des autres en ce qu'ils participent tous pleinement de la transposition, ici et maintenant, du modèle monastique tibétain.

Ces différents constats nous amènent à un problème qui se trouve au cœur de l'approche théorique du bouddhisme en Occident : outre que la dénégation de son caractère institutionnel ne signifie en aucun cas l'absence d'institution dans le bouddhisme de France, une rediscussion du concept même d'institution — tel qu'il a été forgé dans la sociologie française — s'impose, afin de le débarrasser enfin de la charge de ses pré-notions (domination autoritaire, contrôle social, aliénation...) qui sont responsables de l'abandon de ce concept pourtant fort utile et éminemment opératoire.

Les contributions suivantes traitent toutes deux d'une sociologie des pratiquants occidentaux du bouddhisme. Si l'une révèle toute la portée et l'intérêt d'une telle démarche, la seconde en souligne les faiblesses et les limites.

Poursuivant les recherches qu'il mène depuis quelques années sur le mouvement japonais Soka Gakkai en France, Louis Hourmant, du Groupe de Sociologie des Religions (Paris), nous livre ici une toute nouvelle réflexion, à partir de données empiriques recueillies par le psychosociologue Nobert Chelli. La Soka Gakkai (SG) occupe une place particulière dans le champ du bouddhisme en Occident, au point d'être considérée comme un mouvement religieux à part et d'être quelquefois étudiée séparément des autres écoles ou branches du bouddhisme. L'approche privilégiée par L. Hourmant est quelque peu différente de celles que l'on retrouve dans les autres études menées sur la SG, et qui mettent généralement l'accent sur le caractère éminemment structuré et prosélyte de ce mouvement. Si ce sont là des propriétés tout à fait caractéristiques de la SG, celle-ci ne saurait se réduire à ces traits, certes saillants, par lesquels elle se voit parfois exclue des études sur le bouddhisme en Occident, en vertu d'une supposée trop grande singularité et, surtout, d'une stigmatisation sectaire que l'on doit à l'administration française et que relaient les médias.

Cette question, pour le moins problématique, est reposée ici à la lumière d'autres dimensions également constitutives du mouvement SG qui situent ce dernier, selon l'auteur, bien plus du côté des "nouveaux mouvements religieux" que des grandes traditions représentées par le zen japonais, le theravâda sud-asiatique et le bouddhisme tibétain. Le caractère pragmatique et séculier des pratiques, d'inspiration quasi-thérapeutique, ainsi que la nature intramondaine des valeurs proônées par les dirigeants, tout comme les adeptes du mouvement, sont autant de traits distinctifs. Ce sont précisément ces valeurs, si centrales dans la SG, que L. Hourmant et N. Chelli s'efforcent ici de cartographier, renvoyant l'idéal d'inviduation — caractéristique du discours du pratiquant — aux valeurs de l'organisation et de la société environnante.

Dans une stimulante lecture critique, Éric Rommeluère, de l'Université Bouddhique Européenne (Paris), examine en détail les failles méthodologiques et les présupposés théoriques et idéologiques d'un ouvrage considéré comme "majeur" par son auteur et par une partie de la presse française : celui de Frédéric Lenoir, intitulé *Le bouddhisme en France*. Prétendant saisir l'essence du phénomène d'adhésion au bouddhisme, F. Lenoir déploie un pesant arsenal de techniques et quelques concepts, empruntés respectivement à une méthodologie sociographique classique et aux théories de la modernité religieuse. Il s'avère particulièrement difficile de dénombrer les bouddhistes en Occident — le fait est connu de tous les chercheurs — et les résultats produits par une enquête statistique doivent être traités avec précaution si l'on ne s'interroge pas d'abord sur la nature même de ce qu'on prétend étudier (l'adhésion), ou, plus simplement, sur ce qu'est le bouddhisme.

É. Rommeluère, authentique spécialiste du champ — de cette catégorie émergente des chercheurs-pratiquants — examine, l'un après l'autre, tous les points litigieux : la construction de l'échantillon, la formulation des questions, les modalités d'interprétation de cette enquête qui s'annonçait pourtant prometteuse. Mais la sociologie est un art difficile qui ne s'improvise pas, et qui nécessite une certaine rigueur, et ceci d'autant plus que les résultats de l'étude menée par Lenoir contredisent perpétuellement les idées que lui-même assène avec conviction — à défaut de démontrer — et qu'il tente d'ériger, tant bien

que mal, au rang de théorie. Rommeluère prend également le contre-pied d'une idée très largement admise, sans jamais avoir été questionnée, et qui constitue la clef de voûte de l'ouvrage en question : celle de la supposée "modernité" du bouddhisme.

Au final, quelques recensions d'ouvrages récents viendront clôturer ce dossier.

Lionel Obadia

Maître de conférences en ethnologie

Université Charles-de-Gaulle Lille 3

Domaine universitaire du "pont de bois"

BP 149, 59653 Villeuneuve d'Ascq, Cedex, France,

obadia@univ-lille3.fr

Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste *

par Martin Baumann **

Si le theravâda a été la première forme du bouddhisme connue et diffusée à l'attention de l'Occident, qui a par ailleurs prédominé sur la scène européenne jusqu'aux années cinquante, il est également la religion de nombreux Asiatiques qui sont venus s'installer en Europe. Quels liens entretiennent ces deux populations bouddhistes d'Occident ? Une approche historique de l'introduction et des développements du bouddhisme d'Asie du Sud en Europe invite à rediscuter l'opposition classique tracée entre un bouddhisme "occidental" et "asiatique", et suggère de lui préférer une distinction en termes de "modernisme" et de "traditionalisme", qui correspond plus précisément aux orientations du bouddhisme contemporain.

I. Introduction : aspects du theravâda en Europe ***

Un dimanche matin de février à Hambourg, en Allemagne. Une douzaine d'hommes et de femmes, la plupart d'entre eux hanséatiques d'âge moyen, se rassemblent dans la salle de méditation à l'étage supérieur de la Société Bouddhiste de Hambourg. Cette salle ordinaire contient une figurine de Bouddha, décorée de fleurs et de bougies, et l'assistance est assise sur des matelas et des coussins. Ces gens sont venus participer au "service" ou culte bouddhiste de *gachama*. La notion, traduite littéralement du pâli, la langue du canon du bouddhisme ancien, signifie «nous allons» (*we go*) dans le sens de «nous prenons refuge (*we go for Refuge*) dans le Bouddha ; nous prenons refuge dans le *dhamma* (l'enseignement bouddhiste) ; nous allons pour le refuge dans le *sangha* (l'ordre bouddhiste)». C'est cette triple prise de refuge et la mémorisation des cinq préceptes éthiques (*sila*),

* En l'honneur du Dr. Helmut Klar, un des plus anciens rationalistes convertis au bouddhisme theravâda en Europe.

** Professeur au Department for the History of Religions - Studiengang Religionswissenschaft/Rel-Paed, Universität Bremen, 28334 Bremen, Germany.

e-mail : martin.baumann@uni-bielefeld.de

*** Texte traduit de l'anglais par Lionel Obadia.

tous récités en pâli, qui marque le début du rassemblement. Une brève concentration ou méditation a précédé la récitation solennelle. Le leader du rassemblement expose le sujet de la discussion qui sera abordée en commun aujourd’hui. D’une voix calme, il lit à voix haute le passage correspondant, long de deux pages, issu des “collections d’enseignements” (*sutta-pitaka*). Cette collection forme la partie centrale du canon pâli ancien et fournit la base doctrinale de la tradition du bouddhisme du Sud ou theravâda. De nouveau, la lecture se poursuit section après section et est à chaque fois suivie d’explications et de conversations animées auxquelles la plupart des adeptes prend part avec intérêt et entrain. Le temps passe et, comme le passage examiné est achevé après presque deux heures, une brève méditation finale et une prostration face au Bouddha concluent la réunion. Certains restent pour prendre une tasse de thé, d’autres se dépêchent de rentrer chez eux pour y être à l’heure au déjeuner.

La réunion de ce dimanche matin constitue l’une des diverses formes de culte ou de service collectif des bouddhistes de la tradition theravâda dans l’Europe actuelle. Le rassemblement de Hambourg est typique des groupes de convertis au theravâda, de leur seule confiance dans les écritures du canon pâli, de leur utilisation de formules standard en pâli et de leur penchant marqué pour les aspects oraux et cognitifs de la tradition bouddhiste. Cependant, pour un certain nombre de bouddhistes du theravâda, cette réunion pourrait paraître singulière et étrange dans le sens où elle est menée par un orateur laïc et où elle comprend une participation active et interactive des participants. Pour ceux-là, un service religieux standard dans le theravâda consisterait en un discours interminable énoncé par un moine ordonné, un *bhikkhu*, et le rôle du participant se résumerait à écouter l’enseignement du moine vénéré. Ce rôle passif du bouddhiste laïc deviendrait seulement un peu plus actif quand il s’agirait de remercier le moine par le biais d’offrandes et de donations. Cependant, cette forme collective particulière constitue aussi une variante du bouddhisme theravâda contemporain, mais uniquement en Europe, et se retrouve principalement chez les migrants bouddhistes originaires de Thaïlande, du Laos, du Cambodge, de Birmanie, d’Inde et de Sri Lanka. Une autre variante de bouddhisme theravâda contemporain en Europe est également marquée par l’accent mis sur la pratique méditative, comme on peut le constater chez un nombre croissant de groupes de méditation *vipassana*, *samatha* ou *satipatthana*, qu’ils soient affiliés à une organisation centrale, à un monastère du theravâda spécifique, ou qu’ils aient été fondés de manière indépendante.

Cet article fournira un panorama descriptif du bouddhisme theravâda et de ses activités courantes dans l’Europe contemporaine. Contrairement à la perception que l’on en a communément, le bouddhisme theravâda n’est pas en Europe un “bloc” homogène. Il comporte plutôt un certain nombre de traditions tout à fait différentes les unes des autres, qui se rapportent à divers horizons culturels et nationaux de l’Asie du Sud et du Sud-Est, tout autant qu’à des traditions de méditation modernistes qui sont apparues au XX^e siècle. Afin de replacer précisément dans son contexte la diversité ac-

tuelle des traditions européennes du theravâda, cet article offrira une étude rétrospective de l'essor du bouddhisme en Europe, de la renaissance du bouddhisme theravâda en Asie du Sud, de même qu'une vue d'ensemble de la variété des écoles et des traditions bouddhistes. Une typologie du theravâda contemporain en Europe illustrera le caractère polymorphe que revêt ici ce courant particulier du bouddhisme. Sur cette base, la différenciation interne du bouddhisme hors d'Asie, énoncée en termes de "deux bouddhismes" (Prebish, 1993), ne doit pas être conçue en premier lieu comme une distinction entre les bouddhistes "convertis" et les bouddhistes "asiatiques" ou "ethniques". La différence fondamentale entre les deux repose plutôt sur une opposition entre un bouddhisme moderniste et un bouddhisme traditionaliste.

II. La rencontre du bouddhisme et de l'Europe : entre idées et textes

A. Premières rencontres

Des chercheurs sud-africains ont récemment découvert un curieux événement qui révèle une tentative d'internationalisation du bouddhisme dès le XVII^e siècle. En 1686, Narai, roi du Siam, avait envoyé quelque dix émissaires, parmi lesquels se trouvaient trois *bhikkhu* thaïlandais, afin d'informer Don Pedro, roi catholique du Portugal, des mœurs religieuses du Siam. L'ambassade comprenait des textes religieux rituellement transportés, très probablement une collection de *sutta* thaïlandais. Malheureusement, le navire échoua sur la côte ouest de l'Afrique du Sud. Les moines et nobles siamois furent secourus et par la suite rapatriés au Siam (Thaïlande) à partir de la colonie du Cap. L'ambassade n'a jamais atteint l'Europe et il faudra attendre plus de deux siècles supplémentaires pour qu'un moine du theravâda pleinement ordonné n'arrive en Europe¹.

Préalablement, des informations fragmentaires et déformées sur les mœurs et les notions de ces "lointains" bouddhistes d'Asie avaient filtré jusqu'en Europe. Les voyageurs et plus particulièrement les missionnaires jésuites au Tibet, en Chine et au Japon avaient livré des comptes rendus variés de ce qu'ils vilipendaient comme le culte obscur d'un "faux dieu" dénommé "Bod" (Wessels, 1992). Au cours de l'expansion coloniale européenne, de nombreuses informations furent rassemblées sur les mœurs et l'histoire des peuples et des régions qui avaient été assujetties à la domination britannique, portugaise ou hollandaise. Les textes et les descriptions étaient recueillis et envoyés à Londres et à Paris. Simultanément, en Europe, le mouvement romantique, qui rejettait la prééminence du rationalisme, suscitait un enthousiasme exalté à l'égard de l'Orient. La Renaissance

¹ Voir WRATTEN D., 1995, pp.32-35, p.336 ; CLASQUIN M., 1999, pp.94-95 et WRATTEN D., 1999, p.13. Pour les contacts précédents, qui ont commencé avec la rencontre entre les Grecs et les bouddhistes indiens au deuxième siècle av. J.-C. et qui se sont poursuivis par l'envoi de missionnaires chrétiens dans les royaumes asiatiques, voir FIELDS R., 1981, pp.13-30, BATCHELOR S., 1994 et OBADIA L. 1999.

orientale — un terme utilisé pour la première fois par Friedrich Schlegel (1772-1829) en 1803 — permit la découverte du monde asiatique et de ses traditions religieuses et philosophiques. Comme beaucoup de ses pairs romantiques, Schlegel était déterminé à retrouver la trace d'une spiritualité perdue et authentique en Inde et dans les textes sanskrits. De la même manière, les écrits d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) éveillèrent un intérêt particulier pour la philosophie et l'éthique bouddhiques chez les artistes, les universitaires et les intellectuels².

B. Rencontres du XIX^e siècle : des textes sans contextes

Il revient sans aucun doute à Eugène Burnouf (1801-1852) d'avoir systématisé pour la première fois l'énorme quantité d'informations recueillies sur les textes et les concepts bouddhiques. Dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844), le philologue parisien proposait une approche scientifique de l'histoire du bouddhisme et de ses doctrines. Il inscrivait dans un ordre rationnel des idées jusque-là perçues comme n'en-tretenant aucun rapport entre elles, créant ainsi «le prototype du concept européen du bouddhisme» (Batchelor, 1994 :239). Comme l'affirme Philip Almond, «la réification textuelle du bouddhisme atteint sa forme la plus exemplaire en 1844 dans l'*Introduction* de Burnouf» (Almond, 1988 :25), qui établissait ainsi «le bouddhisme» comme un objet principalement textuel. Depuis les années 1850, l'Europe a connu une très forte augmentation d'études et de traductions, ouvrant la voie à un intérêt sans cesse croissant pour les enseignements bouddhiques, ainsi qu'à une meilleure connaissance de ces derniers. Tout d'un coup, le bouddhisme est apparu sur la scène européenne, non pas exporté de l'étranger par des émissaires asiatiques, mais importé par les orientalistes européens. Découverte, cette religion asiatique a cependant été essentiellement traitée comme un objet textuel, localisé dans les livres, les bibliothèques et les instituts orientalistes d'Occident (Almond, 1988).

Historiquement, la France, l'Angleterre et l'Allemagne ont été les premiers pays à étudier et à textualiser le bouddhisme. En 1860, Jules Barthélemy Saint-Hilaire publie l'un des travaux les plus populaires sur le bouddhisme de son temps, *Le Bouddha et sa religion*. À l'instar d'autres ecclésiastiques, il projetait, cependant, de jeter le discrédit sur la tradition bouddhiste et de restaurer du même coup la supériorité du christianisme. Jusqu'aux années 1870, les érudits se reportaient principalement à des textes du bouddhisme Mahâyâna, recueillis de manière aléatoire, qu'ils fussent des manuscrits népalais, tibétains ou chinois. C'est sur la base de ces textes que l'Américain Henry Steel Olcott (1832-1907) et la flamboyante Madame Helena P. Blavatsky (1831-1891) ont fondé la Société Théosophique

² Voir SCHWAB R., 1984 et HALBFASS W., 1988. Pour les nombreuses études menées sur la rencontre entre l'Europe et les concepts philosophiques asiatiques au XIX^e siècle, voir la bibliographie électronique de BAUMANN M., 1998a.

en 1875 à New York, accentuant fortement l'intérêt des Occidentaux pour les religions orientales.

Vers 1880, toutefois, un virage décisif vers l'Asie du Sud — en l'occurrence les textes pâlis — se fait sentir. L'universitaire britannique Thomas W. Rhys Davids (1843-1922) crée la *Pali Text Society* en 1881. L'objectif de la *Society* était (et reste) l'étude des textes bouddhistes conservés en pâli et la diffusion de ces textes à travers des éditions et des traductions savantes. Dans le domaine germanophone, une étude fondée sur la littérature pâlie rédigée par Hermann Oldenberg (1854-1920), *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son ordre* (1881 ; tr. angl. 1882 ; tr. fr. 1921), a permis, plus que toute autre œuvre de l'époque, de populariser le bouddhisme. Le canon pâli était considéré comme l'enseignement bouddhiste "original", "pur", "authentique", dépourvu d'interprétations ou de changements générés par des développements doctrinaux tardifs et par la tradition. Parallèlement aux études académiques, les premiers traités glorifiant le Bouddha et ses enseignements apparaissent. La poésie de Sir Edwin Arnold, *The Light Of Asia*, (1879) suscite un fort intérêt dans la bourgeoisie et chez les érudits des classes moyennes et supérieures. De la même manière, le *Buddhist Catechism* d'Henry Olcott, publié en 1881 et fortement teinté de prénotions théosophiques, et le *Buddhist Catechism* d'inspiration pâlie de Friedrich Zimmermann (1851-1917), conçu comme une réponse à l'interprétation d'Olcott et publié sous le pseudonyme de Subhadra Bhikshu en 1888, ont tous deux touché un très large public et fait l'objet de multiples rééditions.

III. Au tournant du siècle : convertis, sociétés savantes et internationalisation du bouddhisme

Le glissement vers les textes pâlis n'a nullement impliqué que l'on témoigne une attention plus particulière à la tradition theravâda telle qu'elle était vécue en Asie du Sud. L'intérêt s'est uniquement porté sur les concepts éthiques et philosophiques en tant qu'ils pouvaient être extraits des textes. Cette approche cognitive et rationnelle dans l'adoption du bouddhisme s'est fortement maintenue jusqu'à la fin des années 1960. En fait, la réception du pâli, autrement dit du bouddhisme theravâda, a constitué la ligne dominante de l'intérêt de l'Europe pour le bouddhisme pendant la première moitié du XX^e siècle.

A. Convertis et sociétés savantes

La glorification du bouddhisme sous une forme livresque a convaincu quelques érudits de l'embrasser comme une nouvelle option religieuse. Par le biais de la lecture et dans le cadre d'une approche intellectuelle, les adeptes "autoconvertis" sont devenus bouddhistes au début des années 1880. Mener une "vraie" vie de bouddhiste, était, cependant, entendu comme relevant d'une carrière monastique en Asie du Sud. L'impulsion a été donnée par Gordon Douglas, qui a été ordonné Açoka au Jayasekerarama de Colombo, en 1899. Hormis la fondation d'une école bouddhiste, Açoka ne

s'est cependant pas efforcé d'acquérir plus de rayonnement. Le chimiste écossais et ancien membre du mouvement occultiste *The Golden Dawn*, Allan Bennett McGregor (1872-1923), est devenu bien plus célèbre que Douglas. Il rejoignit un monastère theravâda birman en 1901 et y fut ordonné *bhikkhu* Ananda Metteyya en 1902. Par la suite, il fonda l'*International Buddhist Society* en 1903 et la *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* à Londres en 1907. En 1903, le musicien allemand Anton W. F. Gueth (1878-1957) intégrait le *sangha* theravâda cinghalais en tant que novice. Il fut ordonné sous le nom de Nyanatiloka en 1904. Les années qui ont suivi, Nyanatiloka s'est fait connaître par ses traductions de textes pâlis, ses conférences sur le bouddhisme et par la fondation de l'*Island Hermitage* au sud de Ceylan en 1911³.

Devenir un *bhikkhu* et porter la robe monastique restaient néanmoins l'exception. Les intérêts d'ordre éthique et intellectuel manifestés à l'égard du bouddhisme theravâda gagnaient un terrain organisationnel avec la fondation de sociétés bouddhistes. En 1903, l'indianiste Karl Seidenstücker (1876-1936) fonda la *Society for the Buddhist Mission in Germany* à Leipzig (Allemagne). La *Society* était un groupe non affilié de bouddhistes laïcs, rejoint par une cinquantaine de membres officiellement admis. Le journal de la *Society*, *Der Buddhist*, compta près de cinq cents abonnés. Dans leurs conférences, pamphlets et livres, les premiers bouddhistes déclarés essayaient de mobiliser des membres érudits des classes moyennes et supérieures. Ces sociétés, à l'existence éphémère, faisaient également l'éloge du bouddhisme comme la "religion de raison", religion qui reposait uniquement sur le discernement et la connaissance. Dans une perspective similaire, la société fondée en 1907 en Grande-Bretagne publiait un journal trimestriel, *The Buddhist Review*, qui mettait également l'accent sur une interprétation rationnelle du bouddhisme. Cette société prétendait avoir quelque cent cinquante membres en 1909⁴.

En fait, les premiers bouddhistes convertis insistaient plus particulièrement sur les avantages liés à la pratique du bouddhisme, les opposant aux inconvénients de la religion abandonnée, c'est-à-dire, pour la plupart d'entre eux, du christianisme, même si, à cette époque, un pourcentage considérable de bouddhistes était d'origine juive. À la foi et au dogme chrétiens, les bouddhistes opposaient la connaissance, fondée sur l'expérience personnelle. La possibilité d'examiner d'une manière critique les enseignements bouddhistes contrastait avec la croyance chrétienne. La Rédemption par la grâce de Dieu a ainsi été opposée à la responsabilité personnelle et à la conduite morale autonome du bouddhisme. La pratique rituelle et les formes de culte étaient méprisées et considérés comme des concrétions folkloriques qui se seraient formées tardivement sur des enseignements "purs". Le

³ On possède de nombreux documents sur l'entrée des pionniers européens dans l'ordre monastique bouddhiste. Pour Ananda Metteyya, voir HUMPHREYS C., 1968, p.2 et OLIVER I., 1979, pp.43-45 ; pour Nyanatiloka, voir HECKER H., Ed., 1995, HECKER H., 1996, pp.58-83 et CARRIS M., 1983, pp.26-45.

⁴ Voir en détail COUSINS L.S., 1994 et BAUMANN M., 1995a, pp.49-59.

“vrai bouddhisme” ne se trouvait que dans les sources textuelles. Les symboles religieux et actes de dévotion étaient tenus pour inutiles, voire comme des détractions de la voie “originelle”. Des motifs rationalistes et intellectuels, associés à une critique énergique du christianisme, et un accent mis sur l’autonomie de l’individu — *ehipassiko*, en pâli, soit : «(inviter à) venir et voir (par soi-même)» — forment la maxime des Européens convertis au bouddhisme theravâda depuis le premier jour⁵.

B. Internationalisation : vers un bouddhisme global

Le mouvement bouddhiste naissant en Europe prend tout son sens à la lumière d’une véritable internationalisation de cette religion. De prime importance sont les changements et les nouvelles interprétations qui ont permis l’adaptation des enseignements et des pratiques bouddhistes à la modernité. Au Japon, en Chine, en Thaïlande, ou encore à Ceylan, les pays et les peuples d’obédience bouddhiste ont été confrontés au colonialisme, à la technologie et aux idées occidentales, ainsi qu’à un christianisme missionnaire. L’endurance passive d’une domination par un pouvoir étranger, à la fin du XIX^e siècle, a laissé la place à un effort pour regagner le respect de soi et l’autodétermination. En tant que ressource mobilisée dans le renouveau de l’identité et de la fierté nationales, le bouddhisme fut réinterprété afin de l’ajuster à la modernité et aux concepts occidentaux. À Ceylan, foyer de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud, les bouddhistes des milieux urbains et intellectuels firent valoir les aspects rationnels et “scientifiques” des enseignements bouddhistes. Encouragé par la haute estime qu’avaient gagnée les idées bouddhistes parmi les intellectuels occidentaux, le bouddhisme fut conçu comme un mode de pensée rationnel, en conformité avec les dernières découvertes des sciences naturelles. Par contraste avec le christianisme, le bouddhisme n’était pas basé sur “le dogme de la croyance aveugle” et sur la révélation, mais sur une pensée rationnelle et sur l’examen de l’expérience. En collaboration avec les milieux académiques européens du XIX^e siècle et leur approche historique et critique, les bouddhistes ont œuvré à exhumer ce qui était alors considéré comme le “bouddhisme originel” et qui se trouvait dans les textes du canon pâli, les collections supposées inaltérées par la tradition et par d’ultérieures “concréctions non essentielles”. La croyance dans les esprits et divinités mineurs et malveillants ainsi que les actes rituels de protection ou d’“accumulation de mérites” (*puñña*) effectués par les moines de village étaient désapprouvés et fortement critiqués. Les bouddhistes cinghalais mo-

⁵ Avant la Seconde Guerre mondiale, près d’un tiers des bouddhistes en Allemagne était d’origine juive : voir les 139 portraits dans les deux volumes soigneusement rédigés par HECKER H., 1996 et 1997, *Lebensbilder deutscher Bouddhisten*. Il faut ajouter que les premiers convertis sont aussi venus au bouddhisme par le biais des enseignements théosophiques ou par la “critique culturelle” romantique, qui ambitionnait une régénération de la morale et des valeurs européennes au moyen de la supposée «plus vieille et plus sage religion de l’humanité», c’est-à-dire, le bouddhisme. Sur ce point, voir COUSINS L.S., 1994, pp.143-144, les séquences biographiques chez HECKER H., 1996, 1997 et BAUMANN M., 1995b. Étant donné l’orientation tout à fait spécifique insufflée par ces premiers bouddhistes rationalistes, on peut même parler d’une “forme protestante du bouddhisme”, voir BAUMANN M., 1997a.

dernistes, issus d'une nouvelle couche sociale apparue durant la période coloniale, dépeignaient le bouddhisme comme pragmatique, rationnel, universel, et socialement actif⁶.

Le savoir académique européen et la glorification des idées bouddhistes ne furent pas les seuls facteurs du regain et du renforcement de l'assurance nationale et religieuse en Asie du Sud. De surcroît, en 1880, les fondateurs de la Société théosophique, Olcott et Blavatsky, se sont rendus à Colombo (Ceylan) en tant que premiers Occidentaux à avoir publiquement embrassé la confession bouddhique. La même année, Olcott et le Cinghalais Don David Hewavitarne, plus connu sous son patronyme bouddhiste Anagarika Dharmapala (1864-1933), se sont rencontrés et ont commencé à travailler de concert au rétablissement d'un bouddhisme pour le moins affaibli. Ils ont fondé des écoles bouddhistes et c'est au titre de conseiller à l'éducation de la jeunesse cinghalaise qu'Olcott a composé son *Buddhist Catechism* (1881). Selon le bouddhologue Richard Gombrich, de l'université d'Oxford, «le *Catechism* constitue le point de départ d'un mouvement bouddhiste mondial et moderne»⁷.

Cette expansion mondiale d'un bouddhisme modernisé et rationnel, et la création d'un réseau bouddhiste international, ont été impulsés avec force par Dharmapala. En 1891, après une visite à Bodh Gaya (Inde du Nord), l'endroit où le Bouddha aurait atteint l'illumination, Dharmapala établit la *Mahabodhi Society*, dont l'objectif était de restaurer le site délaissé par les bouddhistes et de ressusciter le bouddhisme en Inde. Contrairement aux organisations du theravâda de l'époque, l'institution n'était pas dirigée par un moine, mais par un bouddhiste laïc. La bonne réception du discours de Dharmapala au Parlement Mondial des Religions, qui se tint à Chicago en 1893, l'imposa comme porte-parole et principal représentant de la renaissance bouddhiste en Asie du Sud. Durant les quatre décennies qui suivirent et jusqu'à sa mort en 1933, Dharmapala sillonna inlassablement la planète : «Il s'est rendu quatre fois en Angleterre (1893, 1897, 1904 et 1925-6), six fois aux États-Unis (1893, 1896, 1897, 1902-4, 1913-14 et 1925), en Chine, au Japon et en Thaïlande (1893-94), en France et en Italie [ainsi qu'à la "Maison bouddhiste" de Berlin en 1925] alors qu'il était en route pour l'Angleterre ou l'Amérique» (Gokhale 1973 :34). Des branches de la *Mahabodhi Society* ont été établies à l'étranger, aux États-Unis (1897), en Allemagne (1911) et en Grande-Bretagne (1926). Dharmapala peut sans aucun doute être qualifié de premier missionnaire ou "propagandiste" d'un

⁶ Pour un aperçu général de la renaissance de bouddhisme et des mutations du bouddhisme en Asie, voir DUMOULIN H., MARALDO J.C., 1976 et HARRIS I., 1999. Pour la renaissance du bouddhisme à Ceylan, voir BECHERT H., 1966, 1984 ; OBEYESEKERE G., 1970 ; BOND G.D., 1988 et GOMBRICH R., OBEYESEKERE G., 1988. Pour le theravâda traditionaliste, dont cherche à s'émanciper le bouddhisme moderniste, voir AMES M., 1963 et GOMBRICH R., OBEYESEKERE G., 1988, pp.15-29.

⁷ GOMBRICH R., 1988, p.186. Pour Olcott, voir les références de la note 6 et PROO S., 1996.

bouddhisme global et la *Mahabodhi Society* de première organisation bouddhiste inter- ou transnationale⁸.

C. Des *bhikkhu* en Europe : un premier impact sans conséquences durables

L'influence de Dharmapala sur les activités bouddhistes naissantes en Europe et aux États-Unis ne doit pas être surestimée. En tant que bouddhiste laïc, c'est-à-dire *anagarika* ("sans foyer"), Dharmapala n'était pas astreint aux nombreuses règles et codes de conduite d'un *bhikkhu*. Contrastant fortement avec la situation en Asie du Sud, l'influence des *bhikkhu* du theravâda, qu'ils soient moines cinghalais ou Européens convertis, est demeurée bien moins importante que celle des bouddhistes laïcs durant cette première phase. Le rôle et le statut du moine, bien que ce dernier fût révéré comme un exemple et un modèle, paraissaient par trop exotiques et étranges en Europe. Deux exemples illustrent ce phénomène qui persiste jusque dans les années 1970.

Les efforts que le moine britannique Ananda Metteyya (mentionné ci-dessus) avait déployés pour fonder une société bouddhiste en Grande-Bretagne en 1907 avaient au départ été couronnés de succès. Cependant, après quelques années d'existence, le groupe s'est dissous et le moral de ses membres fut d'autant plus sapé qu'Ananda Metteyya s'était défroqué (c'est-à-dire avait renoncé au statut de moine) en 1914⁹. D'une manière quelque peu différente, les efforts d'organisation du moine allemand Nyanatiloka échouèrent en Europe, alors qu'ils rencontrèrent un franc succès en Asie du Sud. En 1909, Nyanatiloka quitta Ceylan à destination de l'Europe avec l'intention d'établir un *vihara* (un ermitage pour les moines) à Lugano, en Suisse. Le monastère devait servir de base à une diffusion active du bouddhisme, comme l'affirmaient en 1909 les adhérents laïcs de la *German Pâli Society*. Le moine, âgé de trente-deux ans, résidait dans une hutte alpine, uniquement vêtu de sandales rudimentaires et de la robe monastique traditionnelle. Le soutien et l'intérêt qu'il rencontra furent cependant bien loin de ses attentes et Nyanatiloka souffrit de la neige et d'un "froid indescriptible", comme il devait l'écrire plus tard dans ses notes autobiographiques (Nyanatiloka, in Hecker, Ed., 1995 :29). Après une tentative infructueuse d'établir un monastère bouddhiste en Afrique du Nord, il retourna en Suisse pour demeurer plusieurs mois dans le "Caritas-Viharo" du riche Lausannois Rodolphe-Adrien de Bergier. C'est à Lausanne que fut conduite la toute première ordination bouddhiste de l'histoire européenne, lorsque l'Allemand Bartel Bauer (1887-1940) devint moine novice (*samanera*). Après le départ de Nyanatiloka pour Ceylan en 1911, les activités bouddhistes en Suisse se sont dissipées jusqu'au début des années 1940¹⁰.

⁸ GOKHALE B.G., 1973, p.35. Pour Dharmapala, hormis les mentions détaillées que l'on trouve dans les études citées en notes 6 et 7, voir SANGHARAKSHITA, 1964 et GURUGE A., 1965 ; pour son impact aux États-Unis, voir FIELDS R., 1981, pp.130-135.

⁹ Voir HUMPHREYS C., 1968, pp.1-17, COUSINS L.S., 1994, pp.142-143 et BELL S., 2000, pp.6-9.

¹⁰ Pour les projets missionnaires de Nyanatiloka et son séjour en Suisse, voir HECKER H., Ed., 1995 et BAUMANN M., 1998b, pp.256-258. Pour Bauer, disciple de Nyanatiloka, voir HECKER H., 1997,

L'impact organisationnel réduit, et à ce moment sur le déclin, des *bhikhu* theravâda ne renvoie pas seulement à leur très petit nombre et au sentiment d'étrangeté que l'on éprouvait alors à l'égard de ce type de religieux et de son rôle. Il repose aussi certainement sur les faibles ressources financières des tout premiers cercles et sociétés bouddhistes, qui sont restés dans l'ensemble rares et éphémères. Les premiers bouddhistes en Europe ont de même été considérés par le grand public comme plus ou moins étranges et exotiques. En fait, beaucoup d'entre eux n'ont tout au plus approché le bouddhisme que comme un passe-temps intellectuel, qui n'a pas, à d'autres égards, affecté ou transformé leur vie.

IV. Des années 1920 aux années 1950

Dans les années 1920, plutôt que de traiter les idées bouddhistes comme des objets esthétiques, de plus en plus de personnes commencèrent à mettre les enseignements religieux en pratique. Le bouddhisme était non seulement concevable par l'esprit, mais aussi applicable à la personne entière. Les pratiques religieuses telles que le culte, les exercices spirituels, et les actes de dévotion devinrent alors partie intégrante de la vie bouddhiste allemande et britannique.

En 1921, Georg Grimm (1868-1945) et Karl Seidenstücker inaugurerent la *Buddhist Parish of Germany* à Munich et nourrissent le projet d'engager un prédicateur bouddhiste itinérant. La paroisse (*Parish*) s'est alors expressément considérée comme une communauté religieuse composée de disciples laïcs. Ses membres s'en étaient remis aux "Trois Joyaux", c'est-à-dire au Bouddha, au *dhamma* et au *sangha*, et suivaient les cinq préceptes éthiques du bouddhiste laïc. Les conférences données par Grimm regroupaient dans les cinq cents auditeurs, occasionnellement un millier. Dans le même temps, le bouddhiste berlinois Paul Dahlke (1865-1928) commençait à publier ses traités sur le bouddhisme et, en 1924, construisait la désormais célèbre *Buddhist House*. Dans cette "maison", moitié monastère, moitié résidence privée, Dahlke mène le même genre de vie religieuse ascétique que les moines bouddhistes d'Asie du Sud. Deux ans plus tard, un temple bouddhiste et trois ermitages destinés aux retraites méditatives y sont adjoints. Qui plus est, Dahlke fait ériger une stèle commémorative haute de trois mètres au nord de l'île allemande de Sylt, rendant ainsi publiquement hommage au Bouddha. L'interprétation tout à fait spécifique du canon pâli de Grimm et de Dahlke a conduit à la fondation de deux écoles distinctes. En dépit de la petite dimension du mouvement bouddhiste allemand, celui-ci a connu une sorte de schisme, lorsque les deux fameux enseignants se sont opposés au cours d'une féroce dispute portant sur l'interprétation de

pp.19-20. Quant à Bergier (1852-1920) qui avait construit le "Caritas-Viharo", quelques enregistrements sont conservés aux Archives de la Ville de Lausanne : il avait été ingénieur des mines et est devenu membre de la *German Pali Society* en 1911. Une image de l'exotique Caritas-Viharo, qui possède des symboles bouddhistes sur le toit, est visible chez HECKER H., Ed., 1995, p.328. La maison existe toujours avenue Echallens à Lausanne, par ailleurs visitée par l'auteur de ces lignes en août 1999.

l'enseignement de l'*anatta* ("Non-soi"). Les deux écoles ont poursuivi leurs activités pendant la période nazie, bien que limitées à de petits cercles privés, tombant quelquefois sous le contrôle des instances politiques. Les bouddhistes étaient considérés par les nazis comme des pacifistes et des excentriques. À l'exception de ceux qui avaient abandonné leur foi juive pour devenir bouddhistes, aucun d'entre eux ne fut inquiété par une quelconque persécution officielle¹¹.

À Londres, Christmas Humphreys (1901-1983) fondait, de son côté, la *Buddhist Lodge of the Theosophical Society* en 1924. Un sanctuaire bouddhiste était bâti en 1925 et le *vesakh*, fête commémorant la naissance, l'illumination et la disparition du Bouddha, y fut régulièrement célébré. Comme conséquence des efforts missionnaires d'Anagarika Dharmapala en Grande-Bretagne dans les années 1920, une branche de la *Mahabodhi Society* (1926) et un *vihara* bouddhiste comprenant trois *bhikkhu* à résidence furent établis à Londres (1928-1940, réouvert en 1954)¹².

En comparaison avec l'Allemagne, il y eut peu d'activités bouddhistes en Grande-Bretagne durant l'entre-deux-guerres et les développements du bouddhisme s'y sont avérés bien moindres que dans d'autres pays d'Europe. Les activités bouddhistes reposaient presque exclusivement sur une seule et unique personne capable de réunir — avec un succès tout relatif — un certain nombre d'individus autour d'elle. En France, c'est une riche Américaine, Miss Lounsberry qui a fondé *La Société des Amis du Bouddhisme* en 1929. Le groupe, basé à Paris, est toutefois resté de dimensions modestes, réussissant néanmoins à publier son propre journal, *La Pensée Bouddhique*. En Suisse, Max Ladner (1889-1963) parvint à relancer les activités bouddhistes pendant les années 1940 et 1950, et entre une douzaine et une quinzaine de personnes se réunissaient une fois par mois dans sa maison. Le groupe, qui avait son siège à Zurich, a publié un journal bouddhiste qui parut jusqu'en 1961. Malgré la présence de bouddhistes "dispersés" en Autriche, en Hongrie et en Italie, aucune nouvelle organisation bouddhiste n'a vu le jour jusqu'à la fin des années 1940-1950¹³.

¹¹ Pour les détails sur les interprétations spécifiques du bouddhisme, voir NOTZ K.-J., 1984, pp.58-67 ; BECHERT H., 1984, pp.279-280 ; BAUMANN M., 1995a, pp.59-67 et HECKER H., 1996. Pour Dahlke en particulier, voir BAUMANN M., 1997b. Pour le bouddhisme pendant la période nazie, voir le compte rendu du Dr. Helmut Klar. Klar, né 1914 et bouddhiste dans la tradition theravâda depuis le début des années 1930, est un des derniers témoins oculaires de cette époque. Voir KLAR H., 1991 et la collection de ses articles dans KLAR H., 1995.

¹² Pour les détails, voir HUMPHREYS C., 1968, pp.20-45 ; OLIVER I., 1979, pp.50-53, 66-67 ; SOMERS J., 1991 et COUSINS L.S., 1994, pp.146-147.

¹³ Quelques articles épars fournissent des informations supplémentaires sur les activités des rares bouddhistes pendant cette période, dont la liste se trouve dans BAUMANN M., 1998a. Pour le bouddhisme en France, à cette époque, voir KLAR H., 1991, pp.14-15. Pour Ladner, voir HECKER H., 1996, pp.116-126 et BAUMANN M., 1998b, pp.259-260.

V. La pluralisation du bouddhisme en Europe

La Seconde Guerre mondiale a marqué la fin de toutes les activités bouddhistes publiques dans les villes et les capitales européennes (à l'exception de Londres). À partir des années 1950, de nouvelles traditions bouddhistes sont arrivées en Europe. Le bouddhisme Shin ou Jōdō Shinshū japonais ("Les vrais enseignements de la Terre Pure") s'est enraciné en Grande-Bretagne (1952) et en Allemagne (1956). Le bouddhisme zen s'est fait connaître par les écrits de D.T. Suzuki et d'Eugen Herrigel. De nouveaux groupes et sociétés bouddhistes ont alors vu le jour dans divers pays européens. La diffusion du bouddhisme s'est d'autant plus amplifiée que l'on trouvait plus facilement des livres et des traductions au contenu séduisant. Simultanément, des maîtres asiatiques ont commencé à se rendre dans les groupes qui se créaient pour y donner des conférences et des cours réguliers.

Dans les années 1960, un changement considérable s'est produit dans la manière dont les personnes intéressées voulaient expérimenter le bouddhisme au double plan spirituel et physique. La méditation devint alors très populaire. Les cours de méditation zen et *vipassana* (la tradition du theravāda) étaient réservés longtemps à l'avance. Des séminaires zen (jap. : *sesshin*) se tenaient dans un nombre toujours plus important de lieux, et étaient menés par des enseignants venus tout spécialement du Japon pour piloter les groupes zen récemment formés. Au *boom zen* des années 1960 et 1970 succéda un vif intérêt pour le bouddhisme tibétain. Dès le milieu des années 1970, des lamas tibétains de haut rang ont assuré des *Preaching Tours* en Europe à la suite desquels une multitude d'organisations, de centres et de groupes locaux sont apparus¹⁴.

Cette augmentation rapide, qui s'est accompagnée d'une expansion des institutions déjà existantes, entraîna un accroissement considérable du nombre de groupes et de centres bouddhistes, mais à l'usage des convertis. En Grande-Bretagne, par exemple, en seulement deux décennies, le nombre d'organisations a presque quintuplé, passant de soixante-quatorze à trois cent quarante groupes et centres (entre 1979 et 1997). En Allemagne, l'intérêt manifesté pour le bouddhisme a entraîné une augmentation exponentielle des quelque quarante groupes (en 1975) à plus que cinq cents cercles de méditation, groupes, centres et sociétés (en 1999)¹⁵.

En plus des Occidentaux convertis au bouddhisme, qui avaient jusque-là prédominé en matière de présence et de représentation du bouddhisme en Europe, de très nombreux bouddhistes originaires d'Asie se sont installés en Europe de l'Ouest depuis les années 1960. En France, plus particulièrement, des communautés numériquement importantes de réfugiés du

¹⁴ Pour le détail de ces développements, voir BATCHELOR S., 1994, pp.119-123, 205-223 et BAUMANN M., 1995b.

¹⁵ Les chiffres pour la Grande-Bretagne sont extraits du *Buddhist Directory*, publié par la BUDDHIST SOCIETY en 1997 (première édition 1979), WELLER P., 1997 et WATERHOUSE H., 1997, pp.13-19. Pour l'Allemagne, voir BAUMANN M., 1995a, pp.218-223 et BAUMANN M. 1999, pp.7 et 25.

Viêt-nam, du Laos et du Cambodge se sont constituées. Paris est devenu la place forte du bouddhisme des migrants du Sud-Est asiatique. En Grande-Bretagne, en Allemagne, en Hollande, dans les pays scandinaves et d'autres États-Nations d'Europe de l'Ouest, des réfugiés, des migrants et des hommes d'affaire asiatiques trouvèrent asile ou emploi. Le processus d'implantation s'est accompagné de la fondation d'institutions visant à la préservation de l'identité et de l'héritage religieux et culturel. La fréquentation des pagodes, l'exécution d'actes cultuels ou dévotionnels inscrits dans la coutume, la participation aux fêtes bouddhistes célébrées en collectivité, favorisaient la réapparition d'un «esprit de clocher» (Choron-Baix, 1991 :22), et le sentiment d'avoir trouvé un «toit loin de chez soi» (*home away from home*). La plupart des communautés de migrants asiatiques se sont avérées être très nettement conservatrices, assurant en premier lieu, dans un contexte socioculturel étranger et souvent discriminatoire, la stabilité de l'environnement familial.

Trois changements fondamentaux qui ont débuté dans les années 1950 doivent être pris en considération. Contrairement aux périodes précédentes, le bouddhisme contemporain en Europe n'est plus caractérisé par l'adoption du seul theravâda. La proposition, valide un temps, selon laquelle le theravâda représente à lui seul le bouddhisme en Europe, a dû être infléchie au regard de la diversité des écoles et des traditions. De nombreux mouvements bouddhistes ont émergé, formant un spectre coloré de traditions issues du Japon, de Corée, de Chine, du Tibet, d'Asie du Sud et comprenant même un bouddhisme occidental fraîchement apparu. Le bouddhisme theravâda devint une parmi les diverses options vers lesquelles un "chercheur de religion" (*Spiritual Seeker*) intéressé pourrait se tourner. En second lieu, l'accroissement des formes organisationnelles et la rapide institutionnalisation du bouddhisme en Europe ont quelque peu dépassé le theravâda. Les groupes de cette tradition ne se sont pas le moins du monde multipliés ni n'ont développé leurs activités comme l'ont fait les groupes zen ou tibétains. D'une certaine façon, et l'image générale que l'on se fait du bouddhisme en France est à ce titre exemplaire, l'intérêt pour le zen japonais et le bouddhisme tibétain ont fait oublier qu'il existait aussi un bouddhisme du Sud ou theravâda en Europe. La presse et le grand public accordent beaucoup plus d'importance aux traditions bizarres, inconnues ou prestigieuses du Tibet et du Japon, illustrant ainsi une tendance à l'exotisation du bouddhisme assez courante. En définitive, et par opposition à la situation dans la première moitié du XX^e siècle, les convertis occidentaux ne sont plus les seuls représentants du bouddhisme en Europe. Bien au contraire, l'afflux de réfugiés et de migrants asiatiques a radicalement transformé les choses, d'un point de vue statistique. Dans beaucoup de pays européens, le nombre de bouddhistes asiatiques est deux à trois fois supérieur à celui des convertis, comme on peut le constater dans le tableau suivant.

Tableau I. Estimation des bouddhistes et des groupes d'obédience bouddhique à la fin des années 1990

Pays	bouddhistes (totaux)	bouddhistes asiatiques	Groupes	Population globale
France	350.000	300.000	250	58 millions (0,6 %)
G.Bretagne	180.000	130.000	400	58 millions (0,3 %)
Allemagne	170.000	120.000	530	82 millions (0,2 %)
Italie	75.000	25.000*	50*	57 millions (0,1 %)
Pays-Bas	33.000	20.000	60*	15 millions (0,2 %)
Suisse	25.000	20.000	100	7 millions (0,3 %)
Autriche	15.000	10.000*	50	8 millions (0,2 %)
Danemark	10.000*	5.000*	32*	5 millions (0,1 %)
Hongrie	7.000	1.000	12*	10 millions (0,1 %)
Pologne	5.000*	500	30	39 millions (0,02 %)
Rép.Tchèque	2.500	500	20	10 millions (0,02 %)

* Estimation très approximative

Les deux courants du bouddhisme, le bouddhisme des convertis et le bouddhisme asiatique ou "culturel", se rencontrent ou coopèrent rarement. La plupart du temps, le désintérêt et la non-reconnaissance prévalent, d'un côté comme de l'autre. Comme cela a été constaté aux États-Unis, le bouddhisme en Europe se compose de «deux lignes de développement totalement distinctes» (Prebish, 1993 :187). Bien que cette observation vaille pour de nombreux cas, elle nécessite cependant d'être relativisée et reconsidérée dans le cadre d'une approche qualitative. La seconde et dernière partie de cet article fournira au lecteur une description typologique du spectre varié des écoles et des traditions du theravâda en Europe, qui indiquera également les cas où le courant des convertis et celui d'un bouddhisme "culturel" convergent. Sur la base de cette systématisation, la conclusion suggérera de prendre en considération, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les différentes formes et interprétations d'un bouddhisme moderniste et d'un bouddhisme traditionaliste.

VI. Typologie des traditions theravâda dans l'Europe contemporaine

Pour des raisons heuristiques, quatre principaux types du bouddhisme theravâda contemporain tel qu'on le trouve en Europe ont été distingués. Bien que les limites de ces types puissent être floues, s'agissant de certains groupes et d'organisations de cette tradition, ils servent ici à en systématiser l'apparente diversité.

A. Le bouddhisme culturel ou de l'immigration

Rien ne peut mieux illustrer ce courant que la présence des communautés de bouddhistes du theravâda qui sont numériquement imposantes en France. Comme indiqué ci-dessus, certaines activités du bouddhisme theravâda remontent au plus loin au début des années 1930. Par comparaison avec des pays européens voisins, le theravâda n'a pas suscité beaucoup d'intérêt ni amené beaucoup de conversions en France, par le passé comme à l'heure actuelle. Cependant, l'arrivée de dizaines de milliers de réfugiés et de migrants du Laos et du Cambodge est à l'origine d'un important changement de situation pour le bouddhisme theravâda. Ces pays, ainsi que le Viêt-nam, qui forment la région du Sud-Est asiatique de l'ex-Indochine, avaient été sous pouvoir colonial français de la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'aux années 1950. Dans la continuité des processus de décolonisation, et à la suite d'importants tourments politiques durant les années 1960 et 1970, nombreux sont ceux qui rejoignaient l'ancienne "mère patrie" coloniale pour y chercher refuge ou pour profiter de meilleures opportunités en matière d'économie ou d'éducation. La population cambodgienne ou khmère peut être estimée en France à quelque cent dix mille individus, bouddhistes de tradition theravâda à hauteur de 90 %. La majorité de la population khmère est concentrée dans la région parisienne où se trouvent les trois principales pagodes de cette communauté, à Bagneux, Champs-sur-Marne et Créteil. Cette dernière est un monastère appelé *Vat Khemaram* et possède un temple magnifiquement décoré. Les moines cambodgiens effectuent les rites tels que l' "l'accumulation de mérites" et la célébration des fêtes y est aussi "traditionnelle" qu'au Cambodge. On trouve d'autres centres bouddhistes pour les Khmers à Bordeaux, Marseille, Lille, Nancy et Lyon ; ajoutons que les associations et centres cambodgiens de Suisse, de Belgique et d'Allemagne sont régulièrement visités par les moines résidant en France.

À l'image des bouddhistes cambodgiens, les réfugiés du Laos ont eux aussi fondé leurs propres institutions et associations. Le nombre des Laotiens en France peut être estimé à quatre-vingt mille personnes, dont la grande majorité est bouddhiste de tradition theravâda. Les temples et les centres donnent la possibilité que s'exercent des pratiques coutumières de dévotion et de piété religieuse. Ils recréent ainsi un "esprit de clocher", qui renforce l'identité individuelle et collective des Laotiens de France¹⁶. De telles communautés de bouddhistes du theravâda "culturels-nationaux" ou "asiatiques" se retrouvent tout autant dans d'autres pays européens, qu'ils soient originaires de Sri Lanka, d'Inde, de Thaïlande, de Birmanie ou encore du Cambodge et du Laos. Bien que l'accent soit fortement mis sur la permanence des formes rituelles transplantées et sur le maintien d'une hié-

¹⁶ Pour les bouddhistes cambodgiens et laotiens en France, voir les numéros spéciaux "Bouddhistes : exil et les traditions", *Migration et Pastorale*, n°198, 1988 et "Le bouddhisme en France", *Hommes et Migrations*, n°1171, 1993 ; voir aussi *Sangha*, n° 2, 1991, CHORON-BAIX C., 1991, CHORON-BAIX C., 1992 (in MATRAS-GUIN J., TAILLARD C.) et KALAB M., 1994. Les statistiques, qui sont maintenant sans doute plus conséquentes, ont été tirées de GIRA D., 1991, p.16.

rarchie entre moines et laïcs, des changements et des adaptations ont eu lieu, qui s'appliquent au temps des rites, au déroulement des fêtes, au rôle des laïcs et plus encore, à l'usage de la langue employée lors des rassemblements et des services religieux. Ce point est d'ailleurs devenu un sujet de discussion, d'autant que la deuxième génération de migrants parle couramment la langue du pays d'accueil et perd progressivement la capacité de communiquer dans la langue des parents ou des grands-parents. Loin d'être un "objet" inchangé et cristallisé dans le temps, les traditions bouddhistes de la diaspora, à regret ou de plein gré, changent et créent de nouvelles formes, plus adaptées, d'un theravâda traditionaliste.

B. Des congrégations parallèles

Alors que le premier type est caractérisé par la prédominance de bouddhistes asiatiques ou migrants, les troisième et quatrième types se caractérisent par la prédominance des bouddhistes occidentaux ou convertis. Au cours des deux dernières décennies, toutefois, certains lieux ont été expressément fondés pour que les deux courants divergents du theravâda se rencontrent. Ce qui reste probablement le meilleur et le plus fameux exemple de ce type de convergence est la tradition fondée par les disciples du maître de méditation Ajahn Chah (1918-1992). Les disciples instruits par le maître thaïlandais réformiste ne furent pas que des Thaïlandais, bien au contraire, puisque, depuis la fin des années 1960, de plus en plus d'Occidentaux se sont rendus en Thaïlande pour y être ordonnés et pour s'adonner à la méditation avec Ajahn Chah. En 1978, Ajahn Sumedho (Robert Jackman, d'origine américaine, né en 1934), premier disciple d'Ajahn Chah fonde le *Chithurst Forest Monastery* dans le Sussex, dans le sud de la Grande-Bretagne, y séjournant avec trois autres moines. La particularité du *Monastery* est que cette communauté de *bhikkhu* était essentiellement composée de moines occidentaux. Les précédentes tentatives d'établir un monastère ou *vihara* et d'enraciner l'ordre ou le *sangha* theravâda grâce aux *bhikkhu* dans un pays européen avaient toutes échoué : les premiers efforts d'Ananda Metteyya en Grande-Bretagne en 1908, ceux de Nyanatiloka en Suisse en 1910, ceux déployés par l'*English Sangha Trust* (fondée en 1956) en Grande-Bretagne dans les années 1950 et 1960, ceux, enfin, de la *House of Calmness* en Allemagne du Nord dans les années 1960 et 1970. À l'inverse de ces tentatives avortées, celle d'Ajahn Sumedho ne fut pas menée de manière isolée, car il était lui-même accompagné d'autres *bhikkhu*, qui étaient comme lui des Occidentaux ordonnés dans «la tradition de la Forêt», ainsi dénommée par Ajahn Chah. Dans les années 1980, la communauté des moines et des adeptes laïcs s'est étendue, en termes statistiques et géographiques, puisqu'elle a traversé la Manche. À la fin des années 1990, on comptait quatre monastères et plusieurs groupes de méditation dispersés à travers la Grande-Bretagne ; en Suisse, un monastère *Dhammapala* fut bâti en 1991, dix-huit groupes de méditation lui étant affiliés en Suisse et en

Allemagne. Qui plus est, des ramifications monastiques existent aussi en Italie, aux États-Unis, en Australie et en Nouvelle Zélande¹⁷.

Le point intéressant est que ces monastères bouddhistes ne sont pas seulement destinés à l'usage des convertis occidentaux qui s'y rendent pour la pratique de la méditation et l'enseignement des concepts bouddhistes. Des bouddhistes thaïlandais, également, ont commencé à les fréquenter, à effectuer des services pour les *bhikkhu*, à prendre part aux enseignements et aux rites. Là, laïcs thaïlandais et laïcs occidentaux viennent ensemble faire *dana* ("donation") aux moines, écouter leurs exposés et célébrer des fêtes. Alors que l'intérêt des bouddhistes thaïlandais se porte principalement sur les performances rituelles et les services dévotionnels, les bouddhistes occidentaux se concentrent sur la méditation et l'étude de subtils enseignements. Cette différence d'orientation et d'intérêt a été décrite par le chercheur américain Paul D. Numrich comme relevant de «congrégations parallèles», telles qu'il les a observées dans deux monastères theravâda aux États-Unis (Numrich, 1996). Bien que les deux mouvements bouddhistes se soient rejoints dans un même lieu, ils ne se rencontrent en fait pas réellement, mais poursuivent, chacun à sa manière, une forme spécifique de culte et d'intérêt religieux. Des cas similaires de congrégations parallèles se retrouvent également dans d'autres écoles et monastères theravâda à travers l'Europe. Des bouddhistes asiatiques et convertis se rendent par exemple au *Buddhayana Center* et au *Ehipassiko Monastery*, tous deux localisés en Hollande. L'établissement des institutions bouddhistes, auxquelles sont affiliés des groupes de méditation locaux, résulte de l'inspiration et des efforts de Dhammadiraja Mahaa. Ce bouddhiste d'origine hollandaise (né en 1953) est devenu *bhikkhu* dans la tradition de méditation du maître birman Mahasi Sayadaw (1904-1982) au début des années 1970 et enseigne principalement dans des régions hollandaises et allemandes¹⁸.

Si ces deux cas illustrent l'attrait des convertis ou des *bhikkhu* occidentaux pour ces "congrégations parallèles", on observe des phénomènes identiques chez les *bhikkhu* et dans des monastères asiatiques. Par exemple, mais c'est loin d'être l'unique cas constaté en Europe, le monastère thaïlandais *Wat Puttabenjapon* fondé en 1992 à Langenselbold (aux alentours de Frankfort) a trois moines thaïlandais à résidence et de temps à autre, un moine allemand. Les bouddhistes thaïlandais viennent y faire *dana* et reçoivent des "bénédictions" des moines, tandis que les convertis allemands participent principalement aux enseignements et cours de méditation. On peut observer, ci encore, un parallélisme dans les centres d'intérêt et dans les pratiques religieuses.

¹⁷ L'organisation nationale britannique est appelée *Amaravati Buddhist Monastery* et se situe à Hertfordshire (nord de Londres). Voir le trimestriel *Sangha Forest Newsletter*; voir aussi BATCHELOR S., 1994, pp.36-49 et BELL S., 1998, 2000, pp.12-21. Pour le monastère en Suisse, voir le petit bulletin trimestriel *Dhammapala*, BAUMANN M., 1998b, p.268 et TIRADHAMMO A., à par. Pour Ajahn Chah, voir KORNFIELD J., 1993, pp.32-48.

¹⁸ Voir le petit journal du centre *Buddhayana* et VAN GEMERT V., 1990, pp.159-163. Pour Mahasi Sayadaw, voir KORNFIELD J., 1993, pp.50-81.

C. Les convertis au theravâda : l'approche cognitive

Ce troisième type se compose du plus ancien courant theravâda en Europe et regroupe les convertis qui privilégient une approche principalement cognitive. Comme évoqué dans les parties II et III, les convertis ont été les premiers à représenter le bouddhisme en Europe et à en établir les institutions. Bien que présent en Europe depuis maintenant plus d'un siècle, ce courant n'a pas pu, d'une manière ou d'une autre, rallier de grandes quantités d'adeptes, au contraire du zen ou du bouddhisme tibétain. Une des limites à cette expansion est sans doute le biais cognitif et l'accent mis sur la lecture et le débat intellectuel. La description d'un service de *gachama* dans un petit groupe local d'obéissance theravâda exposée dans les premières lignes de cet article fournit un exemple typique de cette orientation. D'autres groupes en Europe correspondent à ce modèle, comme par exemple la *House of Contemplation* fondée en 1974 à Dicken (Suisse) par Kurt Onken. Mais ce troisième type trouve probablement sa meilleure illustration dans la *Buddhist Society* de Londres, du moins à son tout début, ou dans les cercles bouddhistes formés par Paul Debes (né en 1906) en Allemagne, depuis les années 1950¹⁹.

D. Les convertis au theravâda : l'approche méditative

Le courant des convertis au theravâda a été divisé en deux types selon que l'accent était plus ou moins placé, d'une part, sur les activités intellectuelles et l'étude du canon pâli ou, d'autre part, sur des aspects tels que la méditation ou la spiritualité bouddhiste. Ce dernier type se caractérise par la place qu'occupent des maîtres de méditation occidentaux, devenue proéminente en Europe ces deux dernières décennies. Ce sont ces cercles et groupes pratiquant des formes de méditation *vipassana* (dite de la "vision pénétrante"), *samatha* (ou "méditation du développement personnel") ou encore *satipatthana* (que l'on peut traduire par "la conscience attentive") qui ont récemment rendu le bouddhisme theravâda un peu plus renommé et populaire qu'il ne l'était auparavant. Ces enseignants occidentaux, comme John Coleman, Christina Feldmann, Ruth Denison, Fred von Almen, Mirko Fryba, Alan James ou Christopher Titmuss, ont été les disciples des maîtres de méditation birmans Mahasi Sayadaw, Sayagyi U Ba Khin (1899-1971) ou Satya Narayan Goenka (né en 1924 et disciple d'U Ba Khin). Depuis les années 1970, ces disciples européens ont établi de nombreux centres et groupes et méditation, afin de poursuivre l'enseignement et la pratique privilégiée par ces maîtres. De même, une partie de ces disciples américains, dont les plus éminents sont Jack Kornfield et Joseph Goldstein, ont visité à maintes reprises l'Europe et dirigé des cours de méditation *vipassana*. Particulièrement réputée en Allemagne, la religieuse

¹⁹ La fameuse *Buddhist Society* a été fondée à Londres par Christmas Humphreys (1901-1983) en 1924 ; l'accent original mis sur la pensée théosophique et sur le bouddhisme pâli s'est quelque peu ouvert à d'autres influences par la suite. Voir HUMPHREYS C., 1968 et OLIVER I., 1979. Pour Paul Debes et son approche voir BAUMANN M., 1995a, pp.115-123.

d'origine allemande Ayya Khema (1923-1997) a établi une base institutionnelle forte de centres locaux et de quelque cinquante groupes de méditation qui s'y sont affiliés durant les années 1990²⁰.

Il est important de noter que la prédominance des hommes s'est inféchie, ouvrant la voie à une participation des femmes à l'enseignement religieux. Sur la base des développements des années 1970 et 1980, une deuxième génération d'enseignants convertis a vu le jour dans les années 1990. Ces enseignants, des deux sexes, ont été formés par des instructeurs occidentaux et leurs efforts ont davantage consisté en une "indigénisation" du theravâda dans un contexte conceptuel occidental. Aux États-Unis, ce bouddhisme méditatif d'inspiration theravâda occupe une place relativement importante, avec la célèbre *Insight Meditation Society* de Barre (Massachusetts). Ses enseignants, Goldstein et Kornfield, effectuent des tournées dans les centres bouddhistes européens, occasionnant ainsi une "internationalisation" de ce courant²¹.

Pour une compréhension historiquement complète, il est important de rappeler que l'accent mis sur la pratique méditative est un phénomène récent, distinct, cependant, du renouveau bouddhique en Asie du Sud. Bien que la méditation ait été d'emblée pratiquée par les bouddhistes il y a maintenant près de 2500 ans, au cours du temps s'est produite une "division des tâches" entre les moines de village, spécialisés dans les aspects rituels et doctrinaux, tandis que les moines des forêts ont poursuivi des pratiques ascétiques et méditatives. La méditation était réservée aux moines ordonnés et à eux seuls, et privilégiée par les moines des forêts. Dans la première moitié du XX^e siècle, toutefois, lors de la renaissance du bouddhisme theravâda, les pratiques méditatives ont été "redécouvertes" alors qu'elles avaient été précédemment plus ou moins "cachées" dans les forêts, chez les moines reclus. Il est tout aussi important de le noter, la méditation a également été adoptée par des bouddhistes laïcs à partir des textes ou enseignée par les moines à ces mêmes laïcs. Des centres de méditation, tout à fait différents des monastères, ont été fondés, en quantités toujours plus importantes. Ce bouddhisme repose sur des institutions laïques qui étaient inconnues d'un bouddhisme pré-moderne ou traditionaliste. Depuis les années 1960, des enseignants laïcs comme U Ba Khin et Goenka comptent parmi leurs fidèles non seulement un grand nombre de pratiquants birmans mais aussi une quantité toujours plus importante de jeunes Américains et

²⁰ Pour ces maîtres de méditation asiatiques, voir KORNFIELD J., 1993. Sur Goenka, voir HART W., 1987. Waterhouse fournit la description et une analyse d'un centre de méditation de ce type à Bath (Grande-Bretagne), la *House of Inner Tranquility*, établie en 1980 par Jacqui et Alan James (WATERHOUSE H., 1997, pp.72-90). D'autres groupes ou centres qui ont une approche résolument méditative dans la tradition du theravâda pourraient être cités ici ; pour Ayya Khema, voir ROIGER H., 1993 et SAN-GHAMITTA, 1998. Pour un aperçu général, voir la magistrale compilation *Western Teachers in Eastern Traditions* (sous-titre) de RAWLINSON A., 1997, pp.586-596.

²¹ Pour la *Insight Meditation Society*, voir FRONSDAL G., 1998 et PREBISH C.S., 1999, pp.148-158. Pour un aperçu général des activités d'un theravâda méditatif en Europe, voir BATCHELOR S., 1994, pp.341-352.

Européens. Et depuis les années 1970, ces disciples diffusent ces approches et formes modernistes en Occident²².

VII. Conclusion

Les types de convertis de tendance "méditative" ou d'inspiration cognitive reposent tous deux sur des interprétations qui ont été développées dans le creuset de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud, et qualifiées de «modernisme bouddhique» (Bechert, 1966 :37), de «bouddhisme protestant» (Obeyesekere, 1970 :46) ou ici de «bouddhisme moderniste»²³. Ce sont ces changements qui ont grandement facilité — voire rendu possible — la diffusion du bouddhisme theravâda chez les convertis occidentaux depuis le tournant du siècle. Alors qu'en Asie du Sud ce bouddhisme réformiste est demeuré minoritaire, ne se développant que dans les couches moyennes, urbaines et instruites sur le modèle anglais, en Europe (et plus généralement hors d'Asie) ce type spécifique d'interprétation du bouddhisme est l'unique forme qui ait été adoptée et que l'on a d'ailleurs considérée comme représentant le theravâda en général. Le bouddhisme des convertis est ainsi uniquement constitué de ce courant moderniste et "revivaliste" d'Asie du Sud, qui a pris ses distances et a ostensiblement renoncé aux formes et pratiques surnaturelles et dévotionnelles d'un theravâda traditionnaliste.

Toutefois, l'afflux de réfugiés et de migrants d'Asie du Sud-Est a tout autant signifié l'introduction des formes non modernistes ou traditionalistes du theravâda en Europe. Bien qu'une partie de ces bouddhistes asiatiques soit familière des idées modernistes et de la pratique de la méditation, la grande majorité d'entre eux adhère à une approche traditionaliste, s'agissant de la dévotion, de la conduite et des attentes du bouddhiste laïc type. Dans un nouvel environnement, culturellement différent, ces derniers attendent que les monastères assument un rôle identique à celui que l'on trouve dans leur pays d'origine, c'est-à-dire qu'ils constituent des lieux d'"accumulation de mérites", où les moines, hormis l'enseignement du *dharma*, exécutent des rites de protection, récitent des vers en pâli et s'adonnent à de multiples autres activités ritualistes.

Si l'on réexamine ainsi la notion de «deux bouddhismes» (Prebish 1993), on constate que ces deux courants ne sont pas tant constitués sur la base de critères liés aux personnes, comme des critères ethniques (Fields, 1998), mais qu'ils représentent, bien plus, deux développements distincts du bouddhisme, apparus à des périodes différentes, mais qui se sont propagés en Europe dans un mouvement parallèle. Si l'on considère les développements

²² Pour les changements et les développements qui concernent la Birmanie, voir le "classique" de KING W., 1964 ; pour Ceylan, voir BOND G.D., 1988, pp.130-240. Il faut aussi mentionner le *bhikkhu Nyanaponika* d'origine allemande (1901-1994), disciple et successeur de Nyanatiloka, et auteur du "best-seller" *The Heart of Buddhist Meditation* (1953). Voir HECKER H., 1997, pp.60-92.

²³ Des bouddhologues comme Bechert (et d'autres) ont divisé l'histoire du bouddhisme en une période "canonique", "traditionnelle" et "moderne", voir BECHERT H., 1973 et BOND G.D., 1988, pp.22-40.

du theravâda sous l'angle d'une opposition entre un bouddhisme traditionnaliste et un bouddhisme moderniste, émergent alors différentes problématiques et pistes de recherches dont certaines peuvent déjà être exposées.

Tout d'abord, à l'exception notable de la France, le bouddhisme "traditionaliste" a fait l'objet de trop rares études en Europe. Numrich fait le même constat aux États-Unis (Numrich, 1996 :xxii). La préférence est clairement accordée à des recherches portant sur des groupes ou des traditions auxquels se sont convertis les Occidentaux. Toutefois, ces vingt dernières années, de nombreux monastères et temples rattachés à un theravâda traditionnaliste ont été fondés. Des études telles que celle qui a été menée sur le monastère (thaï : *Wat Srinagarindravaram* à Gretzenbach (Suisse) sont de prime importance. Le monastère, avec ses quatre moines à résidence, répond aux besoins religieux et culturels de huit à neuf mille Thaïlandais qui habitent en Suisse. Ce *Wat* est un monastère de la célèbre branche du *Wat Benchamabopitr* de Bangkok et bénéficie d'un soutien royal comme en témoigne la visite de la princesse Galyanivadhana lors de son inauguration en 1996.

On peut alors se demander jusqu'à quel point il est possible de s'adonner à un bouddhisme "traditionaliste" tel qu'il est pratiqué en Thaïlande. Des changements se donnent-ils à observer, par exemple, dans le déroulement du rituel ou des activités dévotionnelles, dans l'interprétation de la doctrine et ainsi de suite, dans d'autres domaines ? Jusqu'à quel point est-il possible de conserver la hiérarchie traditionnelle des relations moines-laïcs ? Le discours et le "poids" des laïcs peut-il transformer cette hiérarchie ? Et jusqu'où des pratiques traditionnelles très répandues, telles que la chiromancie, la conservation d'amulettes, le culte des dieux ou les actes de protection contre les esprits malfaisants se perpétuent-elles dans les temples de la diaspora ? Dans son étude, Numrich fait référence à cette tension entre les pôles opposés d'une tendance à transplanter les éléments religieux aussi fidèlement que possible, et d'une tendance à prôner une épuration sélective de ceux-ci (Numrich, 1996 :84-85).

Ensuite, s'agissant du courant moderniste, il serait bien utile d'examiner, entre autres pistes de recherche, l'intérêt que suscite actuellement le *vipassana* dans le contexte de la renaissance du bouddhisme en Asie du Sud. On peut se demander, par exemple, jusqu'à quel point la méditation *vipassana* pratiquée en Occident n'est pas tout simplement une technique, plus nécessairement enracinée dans les conceptions bouddhiques de l'*anatta* (non-soi), de l'*anicca* (impermanence) et de la *dukkha* (souffrance). De même, les enseignants occidentaux se réfèrent-ils exclusivement à l'autorité des maîtres de méditation birmans, ou s'en émancipent-ils quelque peu en fondant leur légitimité sur leur propre singularité occidentale ? Ou encore, les maîtres occidentaux n'ont-ils pas déjà proposé de nouvelles interprétations de la doctrine, considérant les choix délibérés qu'ils ont effectués et l'accent qu'ils ont mis sur la tradition textuelle ?

Pour finir, quelle influence auront ces "congrégations parallèles" sur les courants moderniste et traditionaliste ? Ces congrégations se renconteront-elles plus étroitement qu'elles ne le font actuellement, s'inspirant l'une de l'autre, en prenant conscience de leur sélectivité et de leur partialité respectives ? Dans une de ses dernières contributions, le regretté écrivain et bouddhiste américain Rick Fields insistait sur le bénéfice que peut apporter l'échange et la connaissance de l'autre (Fields, 1998 :206).

En ayant conceptualisé le bouddhisme theravâda en Europe à partir de ses versions "traditionaliste" et "moderniste", il a été possible de relier les développements de ces deux courants en Europe à leurs origines en Asie du Sud. Cette double perspective, historique et transnationale, peut aussi bien s'appliquer à l'analyse d'autres traditions bouddhistes en Occident.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALMOND P. C.,
 1988 *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, University Press.
- AMES M.
 1963 "Ideological and Social Change in Ceylon", *Human Organisation*, Vol. 22, pp.45-53.
- BATCHELOR S.,
 1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Aquarian, Harper Collins/Berkeley (Cal.), Parallax Press.
- BAUMANN M.,
 1995a *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, 2nd updated Ed., Marburg, Diagonal-Verlag.
 1995b "Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Vol.79, n°3, pp.207-225.
 1995c "Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe", *Journal of Contemporary Religion*, 10, 1, pp.55-70.
 1997a "Culture Contact and Valuation : Early German Buddhists and the Creation of a 'Buddhism in Protestant Shape'", *Numen*, Vol. 44, pp.270-295.
 1997b "Entsagung und Entselbstung". Eine Neuinterpretation des Lebens und Werkes des Buddhisten Paul Dahlke", in MAHLKE R., PITZER-REYL R., SÜSS J., Ed., *Living Faith - Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, Frankfurt/Main, Peter Lang, pp.263-282.
 1998a *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography on its Historical Developments and Contemporary State of Affairs*, 2nd updated Version.
 on-line URL : <http://www.rewi.uni-hannover.de/for4.htm>.
 1998b "Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Vol.82, n°4, pp.255-280.
- 1999 *Buddhism. Buddhismus*, Hannover, Lüsches Verlagshaus.
- BECHERT H.,
 1966 *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravâda-Buddhismus*, Vol.1, Frankfurt, Wiesbaden.
 1973 "Sangha, State, Society, 'Nation' Persistence of Traditions in 'Post-Traditional' Buddhist Societies", *Daedalus*, 102, 1, pp.85-95.
 1984 "Buddhist Revival in East and West", in BECHERT H., GOMBRICH R., Ed., *The World of Buddhism*, London, Thames and Hudson, pp.273-285.

- BELL S.,
- 1998 "British Theravada Buddhism : Oworldly Theories, and the Theory of Exchange", *Journal of Contemporary Religion*, 13, 2, pp.149-170.
- 2000 "Being Creative With Tradition : Rooting Theravada Buddhism in Britain", *The Journal of Global Buddhism*, Vol.1, pp.1-30.
(on-line at <http://jgb.la.psu.edu/1/bell00.html>)
- BOND G. D.,
- 1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, South Carolina.
- BUDDHIST SOCIETY (The),
- 1997 *The Buddhist Directory*, 7th Ed., London, The Buddhist Society (1st Ed. 1979).
- CARRIS M.,
- 1983 *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Sketch*, Delhi.
- CHORON-BAIX C.,
- 1991 "De forêts en banlieues. La transplantation du bouddhisme lao en France", *Archives de sciences sociales des religions*, Vol.36, n°73, pp.17-33.
- CLASQUIN M.,
- 1999 *Transplanting Buddhism. An Investigation into the Spread of Buddhism, with reference to Buddhism in South Africa*, Ph.D. Thesis, Department of Religious Studies, University of South Africa, Pretoria, South Africa (in preparation for publication).
- COUSINS L.S.,
- 1994 "Theravada Buddhism in England", in DHAMMAKAYA FOUNDATION, Ed., *Buddhism into the Year 2.000*, Bangkok, Dhammakaya Foundation, pp.141-150.
- DUMOULIN H., MARALDO J.C.,
- 1976 *Buddhism in the Modern World*, New York.
- FIELDS R.,
- 1981 *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder (CO), Shambhala Publ. (2nd Ed., rev. and updated 1988 ; 3rd Ed., rev. and updated 1992).
- 1998 "Divided Dharma : White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism", in PREBISH C.S., TANAKA K.K., Ed., *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, pp.196-206.
- FRONSDAL G.,
- 1998 "Insight Meditation in the United States : Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness", in PREBISH C.S., TANAKA K.K., Ed., *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, pp.164-180.
- GIRA D.,
- 1991 "La Présence Bouddhiste en France (1991)", *Documents Épiscopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France*, n°13, pp.1-16.
- GOKHALE B. G.,
- 1973 "Anagarika Dharmapala : Toward Modernity through Tradition in Ceylon", in BRADWELL L. SMITH, B. L., Ed., *Tradition and Change in Theravada Buddhism*, Leiden, Brill, pp.30-39.
- GOMBRICH R.,
- 1988 *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London/New York, Routledge.
- GOMBRICH R., OBEYESEKERE G.,
- 1988 *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, Princeton University Press.
- GURUGE A., Ed.,
- 1965 *Return to Righteousness : A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*, Colombo, Government Press.

- HALBEASS W.,
1988 *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press.
- HARRIS I.,
1999 *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*, London, Pinter.
- HART W.,
1987 *The Art of Living Vipassanā Meditation as Taught by S. N. Goenka*, San Francisco, Harper & Row.
- HECKER H.,
1996 *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Vol.1 : The founders*, 2nd updated and enlarged Ed., Konstanz, University of Konstanz.
1997 *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Vol 2 : The successors*, 2nd updated and enlarged Ed., Konstanz, University of Konstanz.
- HECKER H., Ed.
1995 *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Konstanz, University of Konstanz.
- HUMPHREYS C.,
1968 *Sixty Years of Buddhism in England (1907-1967)*, London, Buddhist Society.
- KALAB M.,
1994 "Cambodian Buddhist Monasteries in Paris : Continuing Tradition and Changing Patterns", in EBIHARA M.M., MORTLAND C.A., LEDGERWOOD J., Ed., *Cambodian Culture since 1975 : Homeland and Exile*, Ithaca, London, Cornell University Press, pp.57-71.
- KING W.,
1964 *A Thousand Lives Away : Buddhism in Contemporary Burma*, Cambridge, Harvard University Press.
- KLAR H.,
1991 *Der Buddhismus zur Nazizeit in Deutschland und Frankreich*, Munich, German Buddhist Union.
1995 *Helmut Klar, Zeitleuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Ed. by Martin Baumann, Konstanz, University of Konstanz ; (also entirely on-line, URL : <http://www.uni-konstanz.de/ZE/Bib/vv/soz/kantow/klar1.htm>).
- KORNFIELD J.,
1993 *Living Buddhist Masters*, 2nd Ed., Kandy, Buddhist Publication Society (1st Ed. Santa Cruz, Unity Press, 1977).
- MATRAS-GUIN J., TAILLARD C., Dir.,
1992 *Habitations et Habitat d'Asie du Sud-Est Continentale. Pratiques et Représentations de l'Espace*, Paris, L'Harmattan.
- NOTZ K.-J.,
1984 *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Peter Lang.
- NUMRICH P.D.,
1996 *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- OBADIA L.,
1999 *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- OBEYESEKERE G.,
1970 "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon", *Modern Ceylon Studies*, 1, 1, pp.43-63.
- OLIVER I.,
1979 *Buddhism in Britain*, London, Anchor Press.

- PREBISH C. S.,
 1993 "Two Buddhisms Reconsidered", *Buddhist Studies Review*, 10, 2, pp.187-206.
 1999 *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press.
- PROO S.,
 1996 *The White Buddhist : the Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, Indiana University Press.
- ROIGER H., Ed.,
 1993 *Erkennen, nicht tadeln, ändern. Eine Festschrift zum 70. Geburtstag der Ehrw. Ayya Khema*, Uttenbühl, Jhana.
- RAWLINSON A.,
 1997 *The Book of Enlightened Masters : Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago and La Salle (Ill.), Open Court.
- SANGHAMITTA, Ed.,
 1998 *Grenzenloses Sein. Gedenkschrift für Ayya Khema*, Uttenbühl, Jhana Verlag.
- SANGHARAKSHITA,
 1964 *Anagarika Dharmapala. A Biographical Sketch*, Kandy, Buddhist Publication Society (4th Ed. 1983).
- SCHWAB R.,
 1984 *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York.
- SEAGER R.H.,
 1999 *Buddhism in America*, Colombia Contemporary American Religion Series, New York, Colombia University Press.
- SOMERS J.,
 1991 "Theravada Buddhism in Great Britain", *Religion Today*, 7, 1, pp.4-7.
- TIRADHAMMO A.,
 À par. "The Challenges of Living a Theravada Monk's Life in the West", in BAUMANN, M., PREBISH C.S., Ed., *Buddha in the West. The Globalisation of Buddhism*, Berkely, University of California Press (lecture given in the panel 'Buddhism in the West', held at the conference of the International Association for Buddhist Studies, Lausanne, Switzerland, August 1999).
- VAN GEMMERT V.,
 1990 *Boeddhistischestromingen in Nederland en België*, Nijmegen, Zen-uitgeverij Esiahoeve.
- WATERHOUSE H.,
 1997 *Buddhism in Bath. Adaptation and Authority*, Leeds, Community Religions Project, Leeds University.
- WELLER P., Ed.,
 1997 *Religions in the UK. A Multi-Faith Directory*, Derby, University of Derby (2nd Ed.).
- WESSELS C.,
 1992 *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, New Delhi, Motilal Banarsi-dass.
- WRATTEN D.,
 1995 *Buddhism in South Africa. From Textual Imagination to Contextual Innovation*, Ph.D. thesis, Department of Religious Studies, University of Cape Town, Cape Town, South Africa.
 1999 "The Buddha of Suburbia. A nineteenth century South African imagination", in CLASQUIN M., KRÜGER J.S., Ed., *Buddhism and Africa*, Pretoria, Unisa, pp.13-30.

Qu'est-ce que le zen ? La reformulation du zen à l'attention de l'Occident *

par Michelle Spuler **

Les développements du bouddhisme zen en Occident ont entraîné un habituel processus d'acculturation. Le zen a ainsi été refaçonné et reformulé avec succès pour mieux cadrer avec la culture occidentale. Les Occidentaux ont à présent le choix de le pratiquer de nombreuses manières, qui vont de la forme la plus traditionnelle jusqu'à un contexte séculier ou psychothérapeutique ; et les pratiques effectuées dans le contexte du zen comprennent maintenant des innovations telles que des *sesshin* (retraites méditatives) menés dans le désert et le soutien psychothérapeutique. Au regard de ces changements, on pourrait ainsi envisager l'adjonction d'un nouveau *koan* au programme des *koan* du zen Rinzaï : «Qu'est-ce que le zen ?». Dans cet article, j'exposerai en détail quelques-unes parmi les différentes formes du zen qui existent maintenant en Occident, et j'examinerai la manière dont celles-ci sont encore légitimées comme étant des formes de bouddhisme zen.

I. Introduction

Au cours de ces cent dernières années, le bouddhisme zen a été pratiqué dans le monde occidental par un nombre toujours plus important de personnes. Au fur et à mesure que le zen s'est développé dans les pays occidentaux tels que les États-Unis, le Canada, le Royaume-Uni, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud, et dans beaucoup d'autres pays d'Europe de l'Est et de l'Ouest, il a subi un processus d'acculturation, ce qui est le propre des religions lorsqu'elles s'adaptent à un nouveau contexte culturel. Les changements qui en découlent s'étendent des altérations constatées dans la structure des retraites religieuses jusqu'à des transformations dans la nature même du rapport type étudiant-instructeur qui caractérise la transmission religieuse dans le bouddhisme.

* Traduit de l'anglais par Lionel Obadia.

** Lecturer, Department of Religious Studies, Victoria University of Wellington, PO Box 600, Wellington, New Zealand.

Cependant, beaucoup d'éléments traditionnels continuent de subsister. Par exemple, le zen est célèbre pour une pratique de méditation appelée "pratique de *koan*"¹, laquelle suppose, pour les pratiquants de l'école du Rinzai, de méditer sur des questions paradoxales telles que «quel est le son d'une seule main ?»² ou «quel était votre visage avant votre naissance ?». Ceux-ci sont encore pratiqués en Occident, bien que de nouveaux *koan* leur soient également adjoints. Au regard des adaptations que le zen a connues depuis qu'il est pratiqué en Occident, on pourrait suggérer l'addition d'un nouveau *koan* au parcours des *koan* : «Qu'est-ce que le zen ?» Qu'est-ce qui peut et ne peut pas être changé pour que le bouddhisme zen soit encore du bouddhisme zen ? Cet article examine les modalités de reconnaissance et de définition d'un zen authentique, sur la base d'études de cas provenant d'un ensemble diversifié de groupes occidentaux pratiquant des formes de zen japonais.

II. Le zen japonais traditionnel

Il est difficile de définir le zen en termes historiques. De nombreux pratiquants occidentaux supposent que les formes du bouddhisme zen qui proviennent de Chine, de Corée ou du Japon, et qui sont maintenant communément pratiquées dans quantité de pays occidentaux, peuvent être considérées, en toute sécurité, comme un zen "authentique". Néanmoins, adopter une telle position revient à oublier — d'une manière bien commode — le fait que depuis sa naissance, il y a 2500 ans, le bouddhisme a connu un même processus d'acculturation au cours des périples qui l'ont mené de l'Inde à la Chine, et par la suite, de la Chine vers la Corée et le Japon. Tout comme le zen se trouve maintenant refaonné, il a été transformé pour s'adapter aux publics chinois, coréen et japonais.

Il est tout autant difficile de définir le zen japonais. Le zen dont l'Occident a hérité du Japon n'est même pas une forme particulièrement "traditionnelle" du zen Japonais. Selon Tworkov, nombreux sont, parmi les maîtres japonais qui ont importé le zen en Amérique, ceux qui avaient contesté et transformé le système du zen tel qu'on le connaissait au Japon (Tworkov, 1989 :4). Finney suggère de même que les célèbres instructeurs du zen japonais qui ont apporté leurs enseignements à l'Occident, tels Yasutani Haku, un Roshi³, Roshi Soyen Shaku, Dr Daisetsu Teitaro Suzuki et Nyogen Senzaki, l'ont fait pour répondre au déclin du bouddhisme zen au Japon (Finney, 1991: 387). Ces maîtres zen affirmaient que le zen, au

¹ Les *koans* sont de courtes questions employées dans certaines écoles bouddhistes japonaises qui appellent moins une réponse qu'une réflexion de nature spirituelle. Ils créent ainsi un terrain intellectuel propice à la compréhension de la doctrine et ouvrent la voie à son exégèse.

² Ce *koan* est un des tout premiers transmis dans le parcours des *koan*, qui comprend cinq niveaux dans la branche Japonaise Rinzai. Il est attribué au maître japonais Hakuin Ekaku (1685-1768). (n.d.t, communication personnelle d'Eric Rommeluère).

³ Le terme "roshi" est le titre honorifique qui sert à désigner un maître zen officiel, qui n'est pas nécessairement un moine. (n.d.t)

Japon, s'était par trop centré sur les cérémonies exécutées par les prêtres, et avait perdu son véritable objectif, à savoir faire atteindre l'illumination.

Le Sambo Kyodan illustre particulièrement bien ce phénomène historique. Le Sambo Kyodan est une organisation zen bouddhiste japonaise qui fut fondée à partir des enseignements de Roshi Harada Dai'un Sogaku (1871-1961). Selon Tworkov, Harada a été tenu, à son époque, pour un révolutionnaire, dans le sens où il s'est détaché de son héritage Sôtô, au profit de techniques de méditation empruntant à la fois au zen Sôtô et Rinzai (les deux principales écoles du zen au Japon) ; il traitait les moines et les pratiquants laïcs sur un pied d'égalité au lieu d'entretenir des rapports privilégiés avec l'ordre monastique, et s'est éloigné de la méthode d'enseignement traditionnelle du zen Sôtô qui consistait à laisser les moines novices dépourvus d'instructions orales, en développant, à l'inverse, des discours d'introduction à la doctrine (Tworkov, 1989 :13). En 1954, le successeur d'Harada, Roshi Yasutani Haku'un Ryoko (1885-1973), prit ses distances avec la lignée Sôtô dans laquelle il avait été ordonné et fonda une nouvelle organisation, le Sambo Kyodan, s'inspirant des enseignements d'Harada. Le Sambo Kyodan est considéré comme un courant laïc et indépendant du zen Sôtô, qui incorpore dans sa pratique des aspects du zen Rinzai.

Yasutani est à l'origine de la diffusion globale du Sambo Kyodan ; une orientation poursuivie par son successeur, Roshi Yamada Koun Zenshin (1907-1989), qui a accédé à la direction du Sambo Kyodan en 1973. Selon un de ses successeurs, Yamada a persévéré dans la voie d'une différenciation du Sambo Kyodan d'avec la majorité des organisations zen japonaises en gommant les distinctions entre moines et pratiquants laïcs, en soulignant la dimension sociale de l'existence humaine, discutant souvent de questions politiques, sociales et économiques et en s'efforçant de briser les barrières sectaires traditionnelles qui séparaient les bouddhistes et les chrétiens (Habito, 1990 :234-235). À la fin de la vie de Yamada, près d'un quart des participants à ses *sesshin* étaient chrétiens (Sharf, 1995 :439). Les maîtres zen du Sambo Kyodan ne sont pas nécessairement bouddhistes et comptent dans leurs rangs des enseignants catholiques, des prêtres ordonnés et des religieuses, ainsi que des jésuites. Le Sambo Kyodan et sa ramification, le *Diamond Sangha*, sont souvent salués pour l'accent qu'ils mettent sur les valeurs occidentales telles que l'œcuménisme ou l'orientation laïque donnée à la vie religieuse. Bien que ces caractéristiques aient été valorisées en Occident, ces principes, qui ont bel et bien été appliqués, ne sont pas uniquement des développements occidentaux, pas plus qu'ils ne proviennent d'un zen japonais "traditionnel".

Les chances de trouver dans le zen japonais traditionnel les moyens de l'évaluer, comme un baromètre à partir duquel se mesure la légitimité ou l'illégitimité des groupes zen en Occident, sont au moins aussi élevées que celles de découvrir ce qu'est le son d'une seule main, à moins qu'on ne soit soi-même un pratiquant du zen, auquel cas le fait que l'on puisse résoudre ce *koan* serait la preuve même que la tradition pratiquée est un zen authen-

tique. Ceci nous donne une indication sur la manière dont ce problème peut être surmonté : par le recours à une définition fonctionnelle du zen.

III. L'essence du zen

A. Le concept de zen

Le concept de zen est communément considéré par ses pratiquants comme possédant une essence ou un noyau fondamental, qui serait différemment exprimé selon les différentes cultures qui l'ont adopté. Il est généralement admis que le bouddhisme peut — et doit — être adapté pour convenir à de nouvelles cultures. On trouve des précédents de ce phénomène lors de l'adaptation du bouddhisme à des pays tels que la Chine, le Japon, la Corée, le Tibet et Sri Lanka. Les pratiquants, tout comme les savants, admettent que le bouddhisme, lorsqu'il pénètre une nouvelle culture (ou entre dans une nouvelle ère), perd une partie des formes culturelles, désormais désuètes, de la culture précédente, et que ce qui reste des enseignements, le noyau du bouddhisme, est assimilé par la nouvelle culture à travers les formes culturelles indigènes. Par ce processus, les concrétions culturelles peuvent être ajoutées ou retranchées afin que le bouddhisme s'adapte à la culture dans laquelle il se trouve, tout en maintenant le noyau ou l'essence de ses enseignements. Comme le bouddhisme s'introduit dans des pays occidentaux différents, il s'ensuit que l'on accepte que le bouddhisme s'adapte aux valeurs de ces nouvelles cultures.

Des exemples de cette croyance se retrouvent dans les enseignements de nombreux maîtres zen occidentaux. Un membre de l'Association zen Internationale, fondée par Taisen Deshimaru, rapporte :

Tous les grands maîtres jusqu'au maître Deshimaru pensaient qu'il était sage d'instaurer leurs propres règles, de trouver leur inspiration dans ceux [les maîtres, leurs enseignements] du passé, mais en les restituant dans le temps et le pays où ils ont vécu avec le souci constant de leur insuffler un esprit nouveau et créatif. (Triet, 1999)

Le Vénérable Thich Nhat Hanh, un célèbre maître zen dans la tradition chinoise, écrit :

Les formes du bouddhisme doivent changer pour que l'essence du bouddhisme reste inchangée. Cette essence consiste en des principes vivants qui ne supportent aucune formulation spécifique. (cité par Batchelor, 1994 :274)

Si le zen peut être défini en termes de ce qu'il fait et comment il le fait, ses formes contemporaines peuvent théoriquement servir de "test" pour réfuter cette formulation d'authenticité. Comme le note Harris, cette méthode a été récemment utilisée par deux universitaires affiliés au zen Sôtô qui ont pris sur eux-mêmes de définir une règle de mesure de l'authenticité du bouddhisme. Les critères qu'ils ont déterminés reposaient sur l'adhésion

à la doctrine de la production conditionnée⁴, et sur cette base, ils en ont conclu que le zen n'était pas un bouddhisme (Harris, 1995). Mais comment définir les caractéristiques de base, ou l'essence du zen, fondamentales pour sa pratique ? L'objectif du bouddhisme zen, de toutes traditions et de toutes lignées, est d'atteindre l'illumination. Cependant, le zen diffère des autres écoles bouddhistes par la manière de l'atteindre. La nature essentielle de zen est souvent résumée comme :

1. une transmission spéciale, hors des écritures sacrées ;
2. l'indépendance de son contenu par rapport aux mots et aux lettres ;
3. une connexion directe avec le cœur humain ;
4. une vision dans sa propre nature et la réalisation de l'état de boudhité⁵.

Toutefois, il est évidemment un peu difficile de traduire ces principes dans une échelle de mesure à partir de laquelle on pourrait évaluer les pratiques et les croyances du zen contemporain. La légitimité de cette définition est aussi problématique : cette description est souvent citée, mais ne se réfère à aucune source originale (on la retrouve, par exemple chez Batachelor, 1994 :212, Schuhmacher/Werner, 1994 :442 et Wilson, 1960 :5).

B. Zazen

À un niveau plus concret, le zen estime être différent des autres écoles bouddhistes par l'accent particulier qu'il met sur la méditation assise, dénommée *zazen*. La légende veut qu'à la différence de ses contemporains, Bodhidharma⁶ ait diminué l'accent auparavant mis sur le rite sacerdotal et l'interminable chant des *sutras* ou d'autres textes bouddhistes. Alors que les autres écoles bouddhistes associent souvent la méditation à d'autres pratiques religieuses telles que l'analyse intellectuelle de la doctrine ou des actes de dévotion, le zen considère ces pratiques inutiles dans la réalisation de l'illumination. La partie centrale du zen est le *zazen*, ou méditation assise, considérée comme une façon pratique d'établir les conditions de l'illumination. Toutefois, bien que la plupart des groupes zen d'Occident s'appuient sur cette pratique, un certain nombre d'adaptations se donnent actuellement à voir.

Par exemple, Roshi Bernard Glassman demande à ses étudiants de combiner travail et pratique religieuse dans la boulangerie de son centre religieux situé à New York, afin de leur ôter de l'esprit les notions classiques de la formation au zen (Tworkov, 1989 :119). Selon Glassman, assurer le fonctionnement de la boulangerie est un entraînement zen et s'avère au

⁴ En sanscrit : *pratityasamutpada*, principe théorique du bouddhisme selon lequel l'Homme est assujetti à une souffrance existentielle en vertu de causes (*nidana*) agissant les unes sur les autres et dont la conjonction simultanée est à la fois source de production et produit final de la condition terrestre, *samsara*. (n.d.t.)

⁵ La boudhité est un des principes fondamentaux du bouddhisme selon lequel la réalisation du salut religieux est rendue possible, pour chaque être humain, par la présence embryonnaire d'une "nature de Bouddha" en chacun d'entre eux. La pratique et la dévotion assurent seules la réalisation de ce salut.

⁶ Personnage historique auquel on attribue la fondation du zen. (n.d.t.)

moins aussi important que la méditation assise traditionnelle, bien que ses étudiants ne soient pas toujours d'accord avec cette idée. Glassman maintient qu'il tente d'enlever à ces derniers tout attachement à la spécificité de l'entraînement zen, et de prouver que n'importe quelle activité effectuée en n'importe quel endroit peut être une pratique zen. Alors que beaucoup d'étudiants pensent que l'action sociale est une tâche peu appropriée pour les adeptes du zen, Glassman ne voit pas de contradiction majeure dans le fait de faire marcher une entreprise compétitive qui inscrit le centre zen de New York dans le corps même de la structure du capitalisme américain (Tworkov, 1989 :115-125).

C. Retraites

Un élément central de la pratique du zen traditionnel est la retraite méditative connue sous le nom de *sesshin*. Elle dure habituellement cinq à dix jours et comprend jusqu'à dix heures de méditation assise par jour. Les *sesshin* sont fortement structurés : presque chaque acte, de l'exercice méditatif jusqu'au repas, est ritualisé. De strictes indications y sont suivies, et plus particulièrement les trois règles essentielles du *sesshin* : ne pas parler ou chuchoter, ne pas regarder aux alentours, ne pas saluer les gens ni bouger. Cependant, une large palette de nouveaux *sesshin* différemment structurés apparaît actuellement en Occident.

Parmi ces nouveaux types de *sesshin* figurent les *Bearing Witness Retreats* dirigés à Auschwitz par Glassman pour le *Zen Peacemaker Order*, co-fondé par Glassman lui-même et son épouse Sensei Sandra Jishu Holmes. Les *Bearing Witness Retreats* ont réuni des rabbins, des moines et moniales catholiques, des prêtres bouddhistes ainsi que des laïcs soufis, musulmans, juifs, chrétiens et bouddhistes. La structure traditionnelle, qui comprend de longues heures de méditation et des règles telles que le silence, a été changée : les pratiquants se réunissent par exemple le soir pour «partager leur fardeau personnel de souffrance» (Meyer, 1999 :52-54).

Une autre transformation qui a affecté ces retraites, par rapport aux retraites «traditionnelles», est l'intégration de personnes de diverses origines religieuses et l'intégration d'activités telles que des séances de prières pour les juifs, catholiques, musulmans et bouddhistes, des méditations silencieuses et la récitation psalmodiée des noms des morts (Meyer, 1999 :52-54). Alors que la participation de pratiquants d'autres religions (comme ce fut le cas au Japon dans le *Sambo Kyodan*, évoqué ci-dessus), est désormais chose habituelle dans de nombreuses écoles de zen, l'incorporation de ce type de rite l'est nettement moins.

Les groupes zen occidentaux affiliés au *Diamond Sangha* ont également conçu de nouveaux *sesshin*. Le *Diamond Sangha* a été fondé par Roshi Robert Aitken, qui a été confirmé comme maître zen par Roshi Yamada, en 1959, alors que ce dernier était à la tête du *Sambo Kyodan*. En 1983, Yamada a gratifié Aitken d'une qualification supplémentaire et du titre de *Shoshike* («enseignant correctement qualifié»), grâce auquel Aitken a l'autorisation d'enseigner indépendamment de la lignée *Sambo Kyodan*, s'il le

désire. Si peu d'enseignants du Sambo Kyodan ont profité de ce droit, Aitken l'a fait. Le *Diamond Sangha* s'est séparé du Sambo Kyodan et est devenu une lignée indépendante dirigée par Aitken lui-même et dont le siège se trouve à Hawaii. En 2000, dix-neuf groupes lui étaient officiellement affiliés et au moins six autres groupes maintenaient avec lui des liens informels. Dix groupes parmi ceux qui entretiennent des liens formels sont situés aux États-Unis, cinq en Australie, et un dans chacun des pays suivants : Argentine, Allemagne, Nouvelle-Zélande et Suisse.

Des *Desert Sesshin* ont été effectués par de nombreux groupes du *Diamond Sangha*, à commencer par le *Ring of Bone Zendo* (Californie, États-Unis). Le *sesshin* "de désert", ou "de randonnée" «consiste d'habitude en plusieurs heures de randonnée par jour, d'un lieu de campement à un autre, et la marche a remplacé la part de temps normalement allouée à la méditation assise». Ces *sesshin* diffèrent également des *sesshin* japonais "traditionnels" par la diminution du temps consacré à la méditation assise dans ce qu'elle a de plus formel, et par la nature différente des interactions entre les adeptes : il est plus souvent permis de parler, et parfois, se tiennent des discussions de groupe. Des *sesshin* pour femmes, comme ceux dirigés par un autre groupe affilié au *Diamond Sangha*, le *Zen Centre de Sydney* (Australie), comprennent des activités et des formes de discussions encore différentes. L'enseignante du *Zen Centre de Sydney*, Roshi Subhana Barzaghi, expose les modalités de structuration de ces *sesshin* :

Dès le début, nous avons voulu introduire de nouveaux éléments, par exemple, une tranche de deux heures d'échanges dans l'après-midi des retraites. Nous avons commencé à parler de nos expériences et introduit la conversation comme une pratique, ce qui est très différent de la forme classique. En outre, les échanges se sont multipliés durant ces deux heures, que j'étais la plupart du temps invitée à diriger. Nous avons commencé à incorporer d'autres éléments dans cette plage horaire, à travailler l'argile, à faire de l'art de temps en temps et bien d'autres choses. En tant que thérapeute, j'apprécie les processus créatifs en ce qu'ils sont des moyens d'exprimer la vérité et d'explorer la vie intérieure, ils ont ainsi trouvé en partie leur prolongement dans les retraites pour femmes. (cité par Allen, 1996 :13)

D. La relation étudiant-enseignant

Le rapport d'étudiant à enseignant est considéré comme le principe de base des écoles zen, qui utilisent la pratique des *koan*, comme le *Diamond Sangha*. La progression des étudiants fait l'objet d'un contrôle rigoureux, lors du *dokusan*, une rencontre privée entre l'étudiant et l'enseignant qui se déroule régulièrement. Au cours d'une retraite, il peut y avoir jusqu'à trois *dokusan* par jour. Néanmoins, en raison du manque de maîtres zen en Occident, beaucoup de pratiquants n'ont pas le loisir d'approcher régulièrement les instructeurs dont ils ont besoin.

Le *Maitai Zendo* de Nelson, en Nouvelle-Zélande, est un exemple de ces groupes zen occidentaux qui fournit des moyens alternatifs pour accéder

aux maîtres zen, tout en maintenant les caractéristiques fondamentales de l'interaction [entre enseignant et étudiants]. La fondatrice du *Maitai Zen-do*, Sensei Mary Jaksch, est une enseignante auxiliaire dans le *Diamond Sangha* (comme le montre son titre honorifique : *Sensei*). Une des premières innovations de Jaksch a été de mettre sur pied un programme d'entraînement au zen à distance :

Le *Zen Distance Training* (ZDT) est offert aux étudiants qui aiment approfondir leur pratique spirituelle en intégrant un programme d'études qui inclut un contact permanent et régulier avec un enseignant du zen. Ce programme est surtout conçu pour ceux qui, par la distance ou pour des raisons circonstancielles, ne peuvent travailler avec un maître zen. (Maitai Zendo, s.d.)

Les pratiquants qui entreprennent cet entraînement à distance reçoivent un courrier mensuel de suggestions d'articles sur le zen et de conseils pratiques, ainsi qu'un programme de lectures. Il est cependant attendu des étudiants qu'ils assistent au moins à une des retraites menées par l'enseignant, Mary Jaksch, afin de permettre que se tissent des contacts plus personnels. Jaksch justifie ainsi cette méthode d'enseignement alternative comme n'étant pas si éloignée de la rencontre "traditionnelle" en face à face. Une solution au problème du manque de contacts avec les enseignants, que connaissent la plupart des pratiquants, a été trouvée avec l'introduction d'un *dokusan* par téléphone ou par courrier électronique, utilisé par certains maîtres tandis que certains enseignants maintiennent qu'une rencontre directe est vitale et refusent d'employer ces modes de communication alternatifs.

Si la relation entre étudiant et enseignant se transforme avec l'avancée technologique, tant et si bien qu'elle peut être créée à distance, des adaptations se donnent à voir dans la nature même de cette relation. Les maîtres zen tendent à adopter le rôle traditionnel de guide spirituel et souvent, à assumer le rôle supplémentaire de conseiller personnel, en particulier parce qu'un grand nombre d'enseignants occidentaux sont des psychothérapeutes professionnels. On ne possède pas d'indications précises sur la manière dont ce nouveau rôle devrait être assumé, car il est le fruit de développements récents.

Le maître zen Roshi Richard Baker offre un exemple caractéristique des problèmes que ce nouveau rôle peut engendrer. De son statut traditionnel de maître zen, qui ne s'intéresse pas aux histoires personnelles, Baker a dérivé vers plus d'implication dans la prise de décisions personnelles et privées de ses adeptes, ce qui a été un facteur déclenchant dans le scandale qui lui a valu sa démission du poste d'abbé (*Abbot*) du *Zen Centre* de San Francisco (Tworkov, 1989: 201-252). Mais des problèmes de cet ordre n'ont pas d'effets dissuasifs sur les étudiants et Baker est désormais le guide spirituel du *Dharma Sangha* qui dispose de centres à Creystone (Colorado, États-Unis) et dans la Forêt Noire, en Allemagne.

Roshi John Tarrant, le dirigeant du *Diamond Sangha* de Californie, représente un autre cas exemplaire. Tarrant est un psychothérapeute profes-

sionnel qui a intégré les principes psychothérapeutiques à son enseignement spirituel. Pourtant, cette orientation s'éloigne de celle que privilégient d'autres groupes affiliés au *Diamond Sangha*, et ce fut là une des raisons pour lesquelles le *Diamond Sangha* de Californie a récemment pris la décision de se constituer en une lignée indépendante. Sur ce point, Tarrant écrit :

Nous sommes très concernés par l'indigénisation du zen (*making Zen native*), par le fait de le rendre accessible aux communautés artistique, médicale, professionnelle, en y incorporant des méthodes de méditation connues dans d'autres traditions, telles que l'attention pour les états intérieurs (*mindfulness of the interior states*), en rendant disponible le travail des *koan* par des séminaires, et en reliant ce travail des *koan* à la vie de l'étudiant. Nous mettons également l'accent sur la valeur essentielle de l'expérience de l'illumination. Quelques-uns des maîtres de Robert Aitken trouvent difficile de travailler avec nos étudiants. Les enseignants préfèrent maintenir le processus psychologique de la vie ordinaire hors de la pratique des *koan*. Nous estimons qu'il est crucial de l'y intégrer. (Tarrant, 1999/2000)

IV. La tradition bouddhiste

Une des caractéristiques centrales du bouddhisme zen serait son appartenance à la tradition bouddhiste. Les choses sont toutefois en train de changer dans certains centres zen en Occident. Pour citer un cas extrême, Toni Packer, une héritière spirituelle de Philip Kapleau⁷, a abandonné la pratique de rituels qu'elle estimait ouvertement bouddhistes. Par exemple, lorsque les pratiquants de la tradition transmise par Kapleau deviennent officiellement bouddhistes, cela signifie pour eux qu'ils doivent revêtir un *rakusu*, une étoffe rectangulaire glissée dans une corde nouée autour du cou. Selon Packer, le *rakusu* créait une hiérarchie et des divisions susceptibles d'entraîner égoïsme et fierté, et elle a cessé de le porter. Elle s'est interrogée sur l'exécution de rituels tels que la prostration et le fait de brûler de l'encens, et en a conclu que son implication dans de tels actes poussait d'autres personnes à le faire en vertu de sa position d'enseignante. Elle a finalement ôté le terme "zen" du nom de son centre, le *Springwater Centre*, invoquant l'idée que les gens associaient le zen au bouddhisme et au Japon (Friedman, 1987 :50-52, 62). L'extrait suivant, tiré d'une séance de questions-réponses lors de la conférence *Buddhism in America* (1997) est, de ce point de vue, particulièrement éclairant. Répondant à la question de l'apparent abandon des concepts bouddhistes de transmission et de lignée, Packer déclarait :

La vérité elle-même n'a besoin d'aucune lignée, elle est là, sans passé ni futur. La transmission a lieu quand deux personnes ou groupes de personnes partagent complètement les mêmes vues. Je ne parle pas de partager les mêmes opinions et traditions, mais d'être libre du conditionnement de ces opinions et traditions, au moment de voir la vérité. Je

⁷ Un des premiers grands maîtres zen occidentaux, dont le rôle dans l'implantation et l'adoption du bouddhisme aux États-Unis a été très important. (n.d.)

me souviens bien de ces *koan* qui traitent de «la préservation de la maison et de la porte» — la maison et la porte ne référant pas seulement au temple mais à la tradition dans sa globalité. L'enseignant zen en herbe qui s'adonne aux *koan* doit apprendre non seulement à exprimer et à défendre la “non-dualité” devant son propre professeur, mais également à accepter la responsabilité de préserver et de perpétuer la maison et la porte de sa lignée. Cela ne m'intéresse pas. Je souhaite que *Springwater* fleurisse selon ses propres voies spontanées et imprévisibles, et ne devienne pas le lieu de la transmission d'enseignements traditionnels. Mais si cela doit arriver, qu'il en soit ainsi.

Cette capacité à séparer le bouddhisme du bouddhisme zen n'est pas un développement proprement occidental. Yamada, l'ancien dirigeant du Sambo Kyodan, a avancé l'idée que des personnes de différentes confessions religieuses pouvaient avoir une même expérience du *zazen* :

Les théories et philosophies de toutes les sectes⁸ sont le revêtement qui couvre le noyau [...] Et le noyau, cette expérience, n'est pas paré d'aucune pensée ni philosophie. C'est plus simplement un fait, un fait d'expérience, de la même manière que le goût du thé est un fait. Une tasse de thé n'a pas de pensée, d'idée, de philosophie. Le goût est le même pour les bouddhistes et pour les chrétiens. Il n'y a aucune différence. (Yamada, 1975)

Sur cette base philosophique, le pas à franchir pour séparer cette expérience du bouddhisme n'est pas immense. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas là d'un tout nouveau développement. Sharf souligne que l'accent mis par le Sambo Kyodan sur le *zazen* comme une technique qui se situerait au-delà des cultures s'est manifesté dans le zen japonais dès les années 1870, après que le Japon moderne eût été exposé à l'influence occidentale :

Dans le cas du zen, de telles réformes ont été légitimées par une rhétorique qui distinguait nettement entre “le but” ou “l'essence” du bouddhisme — l'expérience de *kensho* ou de *satori* — et divers “moyens habiles” qui mènent de la voie au but. En suivant une logique partiellement empruntée à l'Occident, cette “essence” a été présentée comme une expérience religieuse transculturelle et transhistorique, logiquement distincte des “pièges institutionnels” et des “accrétions culturelles” qui ont voilé cette essence. Une telle logique a permis à des groupes tels que le Sambo Kyodan de rejeter le “piège” de la dévotion et de l'ordination monastique, dans le but de se recentrer sur la seule expérience de transformation personnelle. (Sharf, 1995 :434-435)

Selon Batchelor, cette conception est encore plus ancienne puisque l'auteur signale que tout au long de la dynastie chinoise des Song (du X^e au XIII^e siècle) et durant la période Kamakura au Japon (1185-1333), existait déjà une tendance à isoler le zen comme expérience autonome. Le zen a

⁸ Le terme “secte” doit ici être entendu dans l'acception des *Études bouddhiques*, c'est-à-dire comme autant de “branches” du bouddhisme. D'usage très ancien dans l'orientalisme et la boudhologie, il ne se réfère en rien aux “nouvelles sectes” qui sont au centre des débats actuels sur la liberté religieuse et la démocratie. (n.d.t.)

donc été dissocié de la philosophie et de la doctrine bouddhique et s'est trouvé simplifié à la seule technique du *zazen*, qui correspondait à la demande populaire de l'époque (Batchelor, 1994 :212-213). De toute évidence, une demande similaire est maintenant exprimée en Occident, et le zen se transforme de nouveau pour y répondre.

V. La transmission des maîtres

Avec l'altération des pratiques essentielles telles que le *zazen* et le *sesshin*, le maintien des formes traditionnelles n'est plus nécessairement un support de la légitimation pour les groupes zen qui recourent à de telles formes. Mais le maintien des lignées traditionnelles peut se révéler utile. Selon la légende, le Bouddha a établi les fondations du bouddhisme zen lors d'un discours durant lequel il ne s'exprimait pas, mais tenait une fleur entre ses mains. Un seul des étudiants du Bouddha, Mahakashyapa, aurait compris le message et connu une expérience d'illumination. Mahakashyapa est devenu le premier patriarche indien de la lignée du bouddhisme zen. Les maîtres zen contemporains sont censés appartenir à une lignée ininterrompue qui les relie au Bouddha lui-même. Cette ligne intacte de transmission est la preuve que les références des maîtres zen sont justifiées. Par exemple, Glassman a reçu la transmission de Roshi Hakuyu Taizan Maezumi et Mary Jaksch a été autorisée à enseigner par Roshi Ross Bolleter, un maître zen australien qui, à son tour, l'avait reçue en tant que maître de l'école *Diamond Sangha* de Roshi Robert Aitken.

Toutefois, la prétention des maîtres à retracer leur lignée en la faisant remonter jusqu'au Bouddha manque quelque peu d'évidence factuelle. Certains enseignants du zen, de renommée internationale et qui bénéficient d'une large audience en Occident, n'ont, de plus, jamais reçu d'autorisation formelle de la part de leurs enseignants japonais. Il a par exemple été permis à Philip Kapleau d'enseigner au titre d'assistant dans la lignée du Sambo Kyodan, mais Kapleau a quitté cette même lignée et s'en est émancipé avant même que la transmission ne soit accomplie dans sa totalité. Kapleau a alors fondé le *Rochester Zen Centre* et a lui-même accordé cette autorisation à pas moins de sept de ses disciples. Certains d'entre eux reproduisent d'ailleurs ce modèle. Toni Packer est ainsi devenue indépendante avant d'être pleinement investie de son statut d'enseignante, tout comme Richard Clarke. Kapleau affirme que Clarke ne possède aucune base qui puisse lui faire prétendre à une quelconque transmission — donnée par Kapleau lui-même — ni à un hypothétique lien avec l'organisation de ce dernier (Ciolek, 2000).

Certains groupes bouddhistes zen n'adhèrent plus à ce système. C'est notamment le cas du *Princeton Area Zen Group* fondé en 1991 dans le New Jersey (États-Unis) et qui décrit son système de transmission comme suit :

[le *Princeton Area Zen Group*] met l'accent sur les éléments traditionnels de la pratique du zen, comme la méditation assise, des dis-

cussions sur la doctrine (*Dharma talks*), des entretiens privés et les retraites, mais dans le cadre de la culture occidentale, en insistant sur les règles qui sont discutées et exécutées de manière communautaire. À la fin de ce programme, l'enseignant présente à l'étudiant un *Certificate of Completion* qui comprend l'ensemble des travaux achevés, leur date d'achèvement, ainsi que les noms des étudiants et des enseignants. Ce n'est pas un document de "transmission". Il permet plutôt au pratiquant du zen de présenter des références pour un futur statut d'enseignant. Nous estimons que renoncer à toute forme de "transmission religieuse" protège les étudiants de toute affectation autoritaire et permet d'empêcher les enseignants du zen de céder à une autre illusion de permanence. (Princeton Area Zen Group, s.d.)

À la lumière de ces informations, le recours à la lignée comme preuve d'authenticité s'avère problématique.

VI. L'importance de l'authenticité

Nul point de départ à partir duquel on peut évaluer l'authenticité du zen n'ayant été finalement retenu, une autre question, sans doute plus constructive, peut être posée : comment le zen est-il évalué et par qui ? Dans cette perspective, la question de l'authenticité paraît pour le moins controversée.

Si des altérations dans la pratique du zen paraissent évidentes aux yeux des observateurs extérieurs, elles ne représentent nullement un problème pour les pratiquants. Saito note que le processus adaptatif comprend de nombreuses transformations dans la compréhension du sens profond de l'enseignement, et que ces changements sont habituellement de faible ampleur et à peine perceptibles lorsqu'ils sont examinés séparément. Les études de Bartlett révèlent que les individus n'ont généralement pas conscience des changements qu'ils ont eux-mêmes suscités. Si les gens pensent reproduire soigneusement les schémas d'une tradition, un observateur extérieur constate, quant à lui, que des changements ont bien lieu (Saito, 1994 :63-64). De même, Shils a montré que les changements associés à la transmission d'une religion ne sont pas considérés comme tels, et sont souvent si subtils qu'ils ne sont pas significativement perçus par les pratiquants (cité par Mellor, 1989 :76). Selon Williams, Cox et Jaffee, l'observateur extérieur peut voir une innovation là où l'initié voit de la continuité, et vice versa, ce qui rend particulièrement difficile de définir ce qui relève ou pas de l'innovation (Williams/Cox/Jaffee, 1992 :3-4).

Bien que la question de l'authenticité puisse ne pas être un problème conscient pour les pratiquants, les universitaires peuvent, quant à eux, retracer les changements observés dans la manière dont les premiers décident des modalités de légitimation de leur pratique. L'étude menée par Waterhouse sur le bouddhisme à Bath permet d'identifier quatre catégories distinctes dans les sources d'autorité : celles des textes, des lignées, des enseignants, de l'expérience personnelle. Elle révèle en outre que les individus insérés dans des groupes s'accordent sur une position de compromis quant

aux formes d'autorité qu'ils acceptent en première instance (Waterhouse, 1997 :219). Dans le zen japonais "traditionnel", l'importance accordée à l'expérience personnelle a été réduite, mais Waterhouse a découvert que la plupart des pratiquants maintiennent l'expérience personnelle et l'autorité traditionnelle dans un rapport de tension créatrice (*Op.cit.*, 1997 :239).

VII. Conclusion

La question de l'authenticité est d'un intérêt central pour les universitaires qui étudient le processus d'acculturation du bouddhisme en Occident. L'examen des différents niveaux d'acculturation dans les différentes traditions bouddhistes amène à s'intéresser à la nature même de ces traditions. Certaines écoles bouddhistes ont connu des adaptations majeures à la culture occidentale, d'autres pas. Les sectes tibétaines entretiennent des liens très forts avec leur pays d'origine, et le maintien des pratiques traditionnelles est vu comme un moyen de perpétuer la culture tibétaine. Lorsque Tarthang Tulku a commencé à enseigner en Amérique, il avait deux objectifs : préserver son héritage bouddhiste et l'adapter au contexte américain (Browning, 1986 :8). À l'inverse, de nombreux groupes zen occidentaux entretiennent des liens plus lâches avec leurs centres "parents" en Asie. Le *Diamond Sangha* a été fondé en Occident par un Occidental, et met par conséquent moins l'accent sur ses racines japonaises.

Les différents accents mis sur l'"authenticité", et les différentes interprétations dans la manière de l'évaluer donnent un aperçu du processus d'acculturation du bouddhisme en Occident, par l'élucidation de questions liées à l'importance des textes sacrés, au rôle des enseignants, aux relations entre la culture "parente" et la localisation des centres sacrés. Une meilleure compréhension de ce processus d'acculturation passera sans doute par de plus amples recherches sur les modalités de légitimation des changements dans les groupes bouddhistes occidentaux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES⁹

- ALLEN B.,
- 1996 "An Interview with Subhana Barzaghi", *Blind Donkey, Journal of the Diamond Sangha*, 16, 1, pp.4-7, pp.10-14.
- BATCHELOR S.,
- 1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Aquarian, Harper Collins/Berkeley (Cal.), Parallax Press.
- BROWNING J.C.,
- 1986 *Tarthang Tulku and the Quest for an American Buddhism*, Ph.D. Diss., Baylor University.

⁹ Sont mis entre crochets les textes présents sur le Web. Ils sont suivis de l'URL.

- [CIOLEK T.M.,
2000 "Harada-Yasutani School of Zen Buddhism", 28 February.
<http://www.ciolek.com/WWWVLPages/zenPages/HaradaYasutani.html>]
- FINNEY H.C.,
1991 "American Zen's 'Japan Connection' : A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West", *Sociological Analysis*, 52, 4, pp.379-396.
- FRIEDMAN L.,
1987 *Meetings with Remarkable Women : Buddhist Teachers in America*, Boston/London, Shambhala.
- HABITO R.,
1990 "No Longer Buddhist nor Christian", *Buddhist Christian Studies*, 10, pp.231-237.
- HARRIS I.,
1995 "Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalisation : The Case of EcoBuddhism", *Religion*, 25, pp.199-211.
- [MAITAI ZENDO,
s.d. "Zen Distance Training".
<http://www.zendo.org.nz>]
- MELLOR Ph. A.,
1989 *The Cultural Translation of Buddhism : Problems of Theory and Method Arising in the Study of Buddhism in England*, Ph.D. Diss., Manchester University.
- MEYER A.,
1999 "The Gift of Darkness", *New Age Journal*, 16, 6, pp.50-55.
- [PACKER T.,
s.d. "On Transmission and Teaching".
<http://www.servtech.com/~spwtrctr/bostonQA.html>]
- [PRINCETON AREA ZEN GROUP,
s.d. "Princeton Area Zen Group : Curriculum".
<http://princetonzen.simplenet.com/curriculum.html>]
- RAWLINSON A.,
1997 *The Book of Enlightened Masters : Western Teachers in Asian Traditions*, Chicago, Open Court.
- SAITO A.,
1994 *Social Construction of Shared Knowledge: Japanese and British Conceptions of Zen*, Ph.D. Diss., Cambridge University.
- SHARF R.H.,
1995 "Sambokyodan : Zen and the Way of the New Religions", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, pp.417-458.
- SCHUHMACHER S., WERNER G., Eds,
1994 *The Encyclopaedia of Eastern Philosophy and Religion*, Boston, Shambhala.
- [TARRANT J.,
1999/2000 "Notes From the Teachers : Making the Road", *California Diamond Sangha Newsletter*, December 1999/January 2000.
<http://www.ca-diamond-sangha.org/newsletterhome.html>]
- [TRIET R.,
1999 "Editorial : The True Essence of the Rules is, Above All, to Look Inside Oneself", *Zen*, 79, June.
http://www.zen-azi.org/bulletin/079/editorial_e.html]

- TWORKOV H.,
1989 *Zen in America : Profiles of Five Teachers*, San Francisco, North Point Press.
- WATERHOUSE H.,
1997 *Buddhism in Bath : Adaptation and Authority, Monograph Series*, Community Religions Project, Leeds, Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.
- WILLIAMS M.A., COX C., JAFFEE M.S., Eds,
1992 *Innovation in Religious Traditions : Essays in the Interpretation of Religious Change*, Berlin, Mouton De Gruyter.
- WILSON R.N., Ed.,
1960 *The World of Zen : An East-West Anthology*, New York, Random House.
- [YAMADA K.,
1975 *Zazen and Christianity*, transcript of a talk given on 9 May 1975, at San-un Zendo in Kamakura, Japan.
<http://www.mkzc.org/zenand.html>]

Buddhism as philosophy and psychology Performance aspects of Tibetan Buddhism “in the West” between 1959 and 1990

by Elke Hahlbohm-Helmut *

La prise en considération de l'importance des institutions du bouddhisme tibétain apporte un éclairage neuf sur le bouddhisme en Occident. Désolidarisées de leur contexte politico-économique en Asie Centrale, celles-ci ont pu être partiellement rétablies "en exil" ou "en diaspora" en Inde. Cet article présente une synthèse de données issues de publications respectivement consacrées à l'essor du bouddhisme tibétain "en Occident" et aux activités des bouddhistes tibétains exilés en Inde. Les processus et données factuelles exposés sont simultanément rapportés à un contexte historique plus large, ce qui est rarement le cas dans les études actuelles sur le bouddhisme en Occident. En conséquence, l'accent est ici mis sur l'histoire du rétablissement (partiel) des institutions du bouddhisme tibétain, qui englobe son essor en Occident. Une structuration en "phases" des grandes lignes de développement du bouddhisme tibétain suggère que son succès "en Occident" révèle le déploiement de stratégies complexes qui visent à compenser son déclin en Asie Centrale. L'expression "en Occident" doit ainsi être comprise en termes géopolitiques plutôt que culturels. Dans la constellation géopolitique issue de la "guerre froide", des formes de religion propres aux sociétés traditionnelles subsistent et sont actualisées comme ressources culturelles dans les sous-systèmes de la société occidentale moderne.

I. Introduction

A. General introduction

Historians and sociologists of religion interested in contemporary phenomena can hardly ignore that increasing numbers of people spend weekends and holidays of one or more calendar years on education by participating in programmes which are in content referring to various religious traditions. Part of the supply is explicitly designed for advanced education of therapists and teachers. The programmes on Buddhism are often (at least

* Seminar für Vergleichende Religionswissenschaft, Universität Bonn, Germany.
e-mail : uzsirl@uni-bonn.de

co-) designed and/or supervised by Rinpoches and Geshes¹. While these titles refer to institutions of Tibetan Buddhism, an analysis of the training courses conveys that their model and resource are traditional curricula for the training and socialisation of *élite* raised in respective specialised religious institutions. The dominance in supply reflects this central Asian tradition's success which made it the prominent co-designer of the History of Buddhism in the West within a couple of decades².

Meanwhile programme participants respectfully mention their teachers' background as "the great monastic universities in India", the historian of Buddhism might associate these with places flourishing a millennium ago, but a contemporary Buddhist participating in "Geshe's/Rinpoche's study programme" is referring to institutions established in the 1960s and 1970s, some of them bearing the same name as monastic complexes having flourished for centuries in Central Asia.

There are several reasons for emphasising the relevance of traditional institutions in Central Asia and re-establishing processes in exile in India as an important factor contributing to the rise of Buddhism in the West. Some studies on Tibetans in exile in India confirm that the economy of re-established monastic complexes is based on donations from Western benefactors. It is mentioned that all Tibetan Buddhist schools running institutions in Indian exile have offshoots abroad and that the respective manifestly re-established exile institutions are firmly bound into complex networks connecting them with centres in the West (Ström, 1997:39). While focussing on the latter it can be shown, that the scope of activities usually includes projects on behalf of monastic institutions in Indian exile. There Tibetan Buddhist clergy receives training so that the respective networks and centres "in the West" have a potential as a labour market for Tibetan monks trained in specialised religious institutions in Asia.

Like in books which gave rise to a section called "Buddhism in the West" the author focussing on Tibetans in Indian exile mentions that centres "in the West" have been founded on request of Western disciples. This is correct in many ways. It fits with the Buddhist norm that a teacher teaches only on invitation or request, a view that came to be accepted by sociologists thus confirming that Buddhism is not a missionary religion. Moreover the teaching-on-request formula is correct concerning Tibetan monks activities abroad, because refugees in India would hardly been able to travel, teach and found centres without Western co-operating partners helping to overcome obstacles in the planning phase, like asking for visas etc. from countries, where authorities are not eagerly welcoming refugees and immigrants. Unfortunately the focus on the above outlined arguments and facts inadequately highlights the demand side and a view holding religion as private decision. Thus the impact is hidden arising from the requirements of specialised religious institutions which are dependent on

¹ On the supply and its context in Germany see HAHLBOHM-HELMUS E., 2000.

² Statistic evidence concerning Germany up to 1991, see BAUMANN M., 1993, 417f, 423f.

changing politico-economic contexts and which for intra-traditional reasons are the authoritative source legitimating Lamas, Geshes and Rinpoches, who actively created supply "in the West". The data given of travelling activities of high ranking Rinpoches in respective publications (esp. Fields, Batchelor, Coleman) show an important peak in the first half of the 1970s. These activities are usually connected with the quickly enlarging networks of centres, leaving the reader with the question "Why now and not 5 or 10 years later or sooner ?". Description and findings from an analysis of the centres' unfolding activities³ can hardly be interpreted adequately without taking into account interdependencies with the career and problems of re-established institutions of Tibetan Buddhism in exile. This focus encourages looking at a broader context. Therefore the primary aim of this article is to increase awareness to what was going on politically in a specific geo-political constellation by listing up some dates and information⁴ and — rather by juxtaposition than by elaborate arguments — by constructing provokingly respective phases thus suggesting that the re-establishment process in India and the career of Tibetan Buddhism "in the West" are interconnected like the sides of the same coin in the purse of a era called cold war. *En passant* the focus on institutions and their politico-economic context should offer some arguments for explaining why this central Asian tradition became a dominant co-designer of Buddhism in the West in the course of a career seemingly beginning in the 1970s only and achieving much within 10 years including the development of complex and often professionally managed networks. This again should challenge any one-sided classification of Tibetan Buddhism as solely a part of "Buddhism in the West". The main reason for confining this outline of aspects of the Career of Tibetan Buddhism in exile and "in the West" is of course the shift in geo-political constellation after 1989, because the fall of the iron curtain and the dissolution of the Soviet Union etc. offered a range of opportunities to Tibetan Buddhist institutions for revitalising century old communication structures in Central Eurasia which had hardly been accessible for generations.

B. Introduction of key terms and concepts

Mentioning specific communication structures and focussing on the phenomena indicated in this article's title and introduction — Buddhism as philosophy and psychology in training courses inspired by traditional curricula — demand a short explanation of three Tibetan terms and one analytic device derived from systems theory.

³ This is part of the task dealt with in my dissertation project-publication forthcoming 2001.

⁴ All dates without reference given in the text, see PLOETZ (1999) and BUNDESZENTRALE (1997).

1. Patron-priest or Function/performance relation

The relevant term concerning the traditional concept for the relation between Tibetan Buddhist institutions and its context institutions is usually translated Patron-priest⁵, and can be explained as a relationship of exchange between hierarchy of Tibetan Buddhist schools and rulers in Central Asia since the 12th century, ceasing in 1911. After 1959 high ranking hierarchy in exile turned to new patrons in Europe, the Americas, Australia, Japan and Taiwan, there performing the role of the priest by giving religious instruction and initiations and in return receiving financial contributions and political support for the cause of Tibetan independence. It is mirrored also by increasingly larger geographical regions in which incarnate lamas are discovered (Lopez, 1998 :206). This summary from a tibetologist's point of view can easily be translated into the systems theory concepts terms "performance" and "function", if a formula is taken into account, which started its career in information on the first Tibetan Buddhist Centre, founded in Great Britain in 1967. The aim is explained as making «the primordial wisdom of Tibetan Buddhism available in the West and thereby ensuring the survival of the living tradition» : function refers to "pure religious communication", for example enlightenment. It is the aspect that religious institutions claim for themselves. For the line of argument concerning the career of Tibetan Buddhism's institutions between 1959 and 1989/90, function is to include the training of a body of religious experts in their respective institutions which furnish its clergy with the social construction of identity and role as members of a tradition tracing its roots back to the Buddha. Religious performance occurs when religion is applied to problems generated in other systems, for example political oppression. Through performance religion establishes its importance for the profane aspects by designing adequate structures for communication with other subsystems of modern society (Beyer, 1994 :80)⁶. Reformulating the Patron-priest (tib. : *tibyon mchod*) concept in terms of performance/function allows to ask some questions : What was available for designing new and more adequate performance in a setting offering a different structure than stratified societies had offered ? Which performance relationships, in the sense of answerable demand potential from other subsystems, were available and what opportunities were taken between 1959/60 and 1989/90 ?

⁵ Tibetan : *yon mchod*, a short cut from *yon bdag* (lit. master of donation = patron) and *mchod gnas* (lit. place of sacrifice = priest)

⁶ The short-cut explanation is based on Beyer's interpretation of concepts developed by Luhmann. Neither highlight the training of an elite as an important functional aspect. The stress on "tradition reaching back to the Buddha" is inspired by arguments in LOPEZ D.S., 1995, partially autobiographical discussion of inter-traditional position of graduates of buddhist studies as a type of "foreigner at the Lama's feet".

In order to facilitate the presentation of compilation of relevant information in phases according to shifts within the system of politics, an overview of broader and interrelated points of reference in other subsystems shall be given in advance :

- a) In the 1960s when anti-communism was gradually beyond its climax the Tibetan institutions fate (staff and buildings) could serve "in the West" as witnesses of the destructive forces of a rising communist/socialist form of government.
- b) Niches could be found in the unfolding structures within the subsystem of religion, especially during the rise of "inter-religious dialogue" in Europe and religious studies departments in North America.
- c) The development of specialisation within Buddhist studies termed Indo-Tibetan Buddhism offered niches for a handful of Tibetan Buddhists as specialists for their own tradition and brought about a new career track for Western academics.
- d) The interest in Buddhism had already manifested institutions.
- e) New approaches labelled transpersonal and humanistic within the Psychology/Therapy/Education complex offered niches.
- f) New religious and social movements were also developing positive representation of Tibet.

Two early elements of unfolding positive representations seemed to promise the stocks of hidden libraries and their custodians' learning to Buddhist studies and secret wisdom including esoteric practices handed down by Himalayan masters to other newly developing Western projects or differentiating subsystems, while dictionaries and some translations resulting from British colonial and Christian missionary ambitions in Asia, had already become available ⁷.

The inevitable danger for religion in this process of designing resource relationship is obvious : the impact on function might lead to the disappearance as a societal system. Concerning central functions of Tibetan Buddhists institutions, the opportunities diligently taken for designing performance relation by creating supply as cultural resource different subsystems should have born at least two promising results : a wide range of resources was available to religious institutions embarking on the exegesis project as a basis for securing the competence of adaptability and the re-design of performance relationship. Moreover new politico-economic foundation could be acquired and this enabled at least a partial re-establishment of monastic complexes, namely securing the function of training of elite along traditional models.

⁷ Discussion of representations of Tibet see DODIN & RÄTHER, Ed., 1997.

2. *The scholastic/philosophical (a.) and the tantric/ritualistic model (b.)*

Ideally in Tibetan Buddhism there are two complementary curricula reflecting its complementary pillars or sources. Both models are relevant in all Tibetan Buddhist schools, though differently cherished and handed down along school specific curricula.

a. What will be referred to as "*she-training*" in this article reflects the philosophico-dogmatic roots of Tibetan Buddhism in selected Mahayana texts and subsequent translations and commentaries etc. in Tibetan, bringing about highly formalised forms of communication like the so-called "debate" especially cherished in the Gelug pa school. Participant's titles are often translated with the type description term "monk-scholar" and the adequate function or place within monastic complexes, the *shedra* (tib: *bshad grva*) is often translated as monastic university. Monasteries in Central Asia were complex institutions, the training of scholars being only one task, which was undertaken in certain monasteries only. Even in such large teaching monasteries it was estimated that only 10 per cent of the monks undertook the study of the respective curriculum (Lopez, 1998:166). In exile re-establishments practically all monks are participating in this training.

b. The complementary training focuses on ritual and thus reflects Tibetan Buddhism's roots in Indian tantric tradition and autochthonous cults. This kind of training is said to be especially cherished with the Kagyü and Nyingma pa. There are different Western terms for this kind of training; the well-known ones either convey the time-span for intensive training in seclusion, upon which all schools agree as adequate, or the title given after this period. Here the terms "three-years-retreat" and "Lama-training" will be neglected, favouring the term *drub*-training (tib. *bsgrubs*), thus stressing the role of ritual or as it is often seen "in the West", the experiential focus. Explanations which explain a range of rituals as "contemplative" and "transformational practices" stress the relevance of psycho-physical levels and results either with respect to altered states of consciousness or as therapeutically helpful.

As can be shown concerning the demand potential from the side of Western projects, the *She*-training had a mutual relation with Buddhist studies developing specialisation. The *drub* or ritual/*tantra* training's connotation as old wisdom etc. profited from transpersonal and humanistic psychology's interest. The respective terminological connections Buddhism/philosophy and Buddhism/psychology or Buddhism as cultural resource for modern Western projects had already been pre-shaped in many ways⁸.

⁸ Sometimes mirrored in book titles, for example "Die psychologische Haltung der fröhlichbuddhistischen Philosophie" — the psychological outlook in early buddhist philosophy — Vienna, 1962. This is a compilation of lectures on a Pali Scholastic compendium delivered by Lama Anagarika Govinda (E.L. Hoffmann) in the 1930s in India, based on studies undertaken before he found, still clad in the robes of a Theravada monk, his Tibetan Buddhist master in 1933 and embarked on the Vajrayana. Though informa-

II. Phases between 1959 and 1989

A. The exile after 1959

The year 1959 is usually given as the beginning of exile, though it is not the first time high ranking hierarchy sought exile. Referring to information on the *yon-mchod* concept and its reformulation in terms of function/performance, 1959 can be seen as the closing date of a process of gradual loss of all politico-economic basis for specialised religious institutions of Tibetan Buddhism in Central Asia or as the starting point of accelerating activity on behalf of "re-establishing" institutions with eyes fixed towards "the West". New potential niches along unfolding structures in the system of religion, an important step being the second Vaticanum (1962-65), are potentially available : ecumenical projects, thriving after contacts with a range of Christian churches/denominations etc. during world war II, further enlarged their scope by gradually embracing other "world" religions. Before the council officially began, the Vatican had condemned communism and acknowledged democratic forms of Government (1961).

While relief agencies like the Red Cross started to look after Tibetan refugees in India, the Tibetan exile Government was set up and Buddhist studies projects specialising on indo-tibetan Buddhism progressed "in the West" and offered niches for a few Geshes/Rinpoches or Lamas : G. Tucci, the foremost tibetologist at that time paved the way to Italy ; in the USA a Sakya Rinpoche found occupation from 1960 onwards at the University of Washington Library and in 1961 the first graduate programme for Buddhist studies was established at Wisconsin (Lopez, 1998 :159f), while Tibetan texts published in India started to be distributed to American University Libraries due to an agreement between the USA and India, allowing her to repay wheat in the form of books (Lopez, 1998 :165).

B. Impetus for the prolongation of exile (1) and opportunities taken (1965-1969)(2)

1. A threefold impetus from China

As the decisive impetus which forced exile Tibetans to prepare for a prolonged stay in exile and brought about a first peak of activities resulting in manifestly re-establishing parts of traditional religious institutions, a three-fold development has to be taken into consideration : in 1964 first tests of atomic weapons were undertaken by Chinese military, in 1965 the Autonomous Region of Tibet was officially established as part of the People's Republic of China and in 1966 the Central committee letter announcing the "Great proletarian cultural revolution" was issued. Pictures of destruction gradually arriving "in the West" should have been an important catalyst for the career of phrases demanding "preservation of endan-

tion on Govinda and the 1933 founded order Arya Maitreya Mandala is available (i.a BAUMANN M., 1993, pp.146-163) their role for the rise of Tibetan Buddhism in the West has hardly been evaluated.

gered cultural heritage" in all kinds of papers connected with Tibet and Tibetan Buddhism.

2. Opportunities taken

The year 1967 saw 3 important foundations, which deserve to be interpreted as paradigmatic re-establishments for different reasons : the Central Institute for Higher Tibetan Studies (a. CIHTS), the Rikon Monastic Institute in Switzerland (b. Monastic Institute) and the "first Tibetan Centre" "in the West" (c. Samye Ling Centre). Another less manifest and slower trend of resettling in exile/diaspora is activity on behalf of monastic complexes decaying in the Himalayas by resettling these in south Indian planes (d. Re-establishing Monastic complexes), while in 1969 the design of special supply for Westerners arriving in the northern exile regions is increasing (e. Foreigners at the Lama's feet)

a) CIHTS, 1967

Initially the Central Institute is a *shedra*, though not established as part of a monastic complex but affiliated to Benares Sanskrit University where it is given a new additional task : supplying resources for a Western Buddhist studies project by training scholars able to "re-translate" Tibetan texts for the Buddhist studies project of "restoring" "lost" Sanskrit texts. The CIHTS offers training for monks from all Tibetan schools, supplied by teachers from all traditions soon including the Bön. Teachers were appointed by the Tibetan exile Government, school specific curricula were followed, but teaching organisation is rather in accordance with the Indian academic system (Ström, 1997 :43f). Paradigmatic here is the latter phenomenon and the matching choice of the term translating *shedra* : Higher Studies fits with the Indian Education Authorities' spending which favoured "Higher studies". The CIHTS became the model for gradually (re) founded *shedras*, also termed Institutes of Higher Studies, in gradually re-established monastic complexes. In 1988 the CIHTS was recognised as Indian University and some young lamas active in Western centres sometimes have titles according to the Indian academic system (Acharya, etc.), even if these young lamas studied in their respective school's monasteries.

b) Monastic Institute Rikon, 1967

In Switzerland, where a group of Tibetan refugees had been accepted, Rikon Institute was planned and built in accordance with and including traditional Tibetan Buddhist advice and adequate ritual. The interesting point here is, that the foundation ceremony was prepared on two levels. Old Rinpoche invited from their Indian exile are said to have invested much scrutiny ensuring that all rituals etc. are done according to the ideal and to norms laid down in relevant text tradition. Within academia expertise was written in order to invite a specialised academic film company and gain the adequate funds for the documentation of the traditional rituals performed in Switzerland. When this was critically interpreted in a lecture (1999) on the career of the she-training as an example of degrading religious ceremony to the level of supply for Buddhist studies projects, the professor,

meanwhile emeritus, who had been active writing the expertise on behalf of the film project and had later drawn on this film document in his courses on Buddhist rituals, informed the author that the Rinpoches did not just consent to the film project, but had been highly interested in inviting the film team, thus rather pushing forward the documentation of their ceremonies⁹. Therefore another interpretation is adequate : the enacting of traditional ritual as it ought to be done, was performed paradigmatically by highest authorities eager to have their performance documented by an "objective" party and thus they purposely contributed to Buddhist studies resource archives. As the founding ceremony was performed by the heads of one of the three main Gelug monasteries, Rikon Institute can be seen as a re-establishment of an important institution of Tibetan Buddhism.

c) Samye Ling Centre, 1967

This centre in Great Britain is the result of two young Kagyü-pa Rinpoches' activities. Having been recognised as reincarnate abbots of smaller eastern monasteries they passed some time in exile in India and then came to Europe as students at University. Suddenly they changed their status from "some Asian student" to re-incarnate Himalayan masters and communicated identity among arriving Swamis, Gurus, Roshis etc. This situation and the choice of name for their centre is paradigmatic in many ways : in Tibetan historiography Samye Ling is associated and famous with the so-called first spread of Buddhism in Tibet more than a millennium ago.

d) Re-establishing monastic complexes

While a few more Geshes and Lamas, mostly Tulkus from minor monasteries and lineage far from Lhasa, managed to "go West" and found jobs with Buddhist studies projects, another part of exile-clergy in India was busily planning the re-establishment of the great teaching monasteries near Lhasa and no more flourishing there but offered new opportunities in southern India where Tibetan refugee groups were gradually resettled as farmers by the Indian Government, which had just announced the "green" revolution (1968) with programmes successfully increasing agricultural output.

e) Foreigners at the Lama's feet

Meanwhile, in exile-regions in Sikkim, Nepal and north-eastern and north-western regions in India, especially in Darjeeling and Dharamsala, another part of Tibetan Buddhist clergy started designing supply which attracted foreigners passing by as tourists on the hippy trail and as students graduating in or as experts of Buddhist studies projects or intellectually active elsewhere. Before the turn of the decade meditation retreat huts run by Kagyu and Nyingma Lamas were housing Westerners in Darjeeling. In 1969, the year the Krishnamurti foundation was established in Great Brit-

⁹ I thank Prof. Sagaster for this information and for authorisation to mention his role. For a detailed description of Rituals etc. in Rikon, see VAN DYKE M., 1997. She mentions that the film team planned to document the rehearsal but got the original ceremony instead.

ain and Rajneesh/Bhagwan opened the ashram in Poona, in Kathmandu valley the Gelug Geshe/Rinpoche Yeshe and Zopa offered the first structured one-month meditation course cum teaching, and in Dharamsala Geshe Rabten started to teach Westerners on the request of the Dalai Lama, while one of His Holiness's translators in former discussions with Thomas Merton, Gary Snyder etc. is invited to travel in the USA, which some other lamas also managed to do, Thartang Tulku and Lama Kazi for example, and they are said to be asked for advice by members of circles which had evolved for example around the late Gurdieff. 1969 is the year of big anti-Vietnam-war riots, of the USA's first step in reducing troops in Vietnam and the year of the landing on the moon.

C. The travel-boom, its impetus and fruits

1. *The impetus (1971 onwards)*

In the general introduction to this paper it was mentioned, that in publications on "Buddhism in the West" a lot of dates for travel activities in the beginning 1970s are listed and connected with the sudden rise of Tibetan centres. The near-time event within the system of politics worth mentioning here is the replacement of National China/Taiwan by the People's Republic of China as one of the five permanent members of the UN-security council. The consequence concerning the Tibetan cause is obvious: no more chance to be heard in a forum that had previously, in 1960, demanded the end of all kinds of colonialism. Part of *détente* politics' progress was Western politicians going-east — in 1972 Nixon and in 1975 Helmut Schmidt met Deng Hsiao Ping in Peking. Schedules of high ranking Rinpoches had places "in the West" from where most of them returned to India. In Asia new threats and new chances had to be handled from 1971 onwards. All of a sudden new waves of refugees are arriving, this time as a consequence of the Indian/Pakistan war and the configuration of Bangla Desh.

2. *New "traditional" institutions (a, b), a further step "going West" (c), implicit performance of and obvious function in centres "in the West" and a shift in trends (d)*

a. In north-western Indian exile regions new institutions could be (re) founded. The Library of Tibetan works and Archives (LTWA) began to flourish from 1971 onwards and even received some funding from the Indian cultural department. While the Library was becoming a busy place where Tibetan and Western scholars work on translations, a teaching institution was founded in the vicinity of the Library in the midst of busy cosmopolitan life in upper Dharamsala in 1973. The Institute for Buddhist Dialectics (IBD) offers training along a Gelug she — curriculum, teaching is organised close to the CIHTS model and is to prepare students from Tibetan secular schools for administration tasks with the exile Government, though Westerners are welcome as teachers and students alike (Ström, 1997 :45 f).

b. In the USA Tschögyam Trungpa co-operates with Suzuki Roshi in the first seminar for mental health professionals arranged in 1971. These training courses have the *drub*-model and Suzuki's supply of Zen as cultural resource. Further adaptations of these courses became a core activity in Naropa institute founded in 1974, which continues to be portrayed as the only Buddhist inspired university in the West.

c. Very quickly a range of places where a high Rinpoche passed by or where disciples convened are turned into "meditation centres" formally founded according to the respective national legal regulations for private associations. Statutes and information sheets regularly have the cultural preservation argument, sometimes even mirrored in names or respective networks, for example "Foundation for the Preservation of the Mahayana tradition" (FPMT) which thus explicitly conveys the *she*-training's source. The network is a fruit of travelling activities done from 1974 onwards by the Rinpoches Zopa and Yeshe who had offered the first structured meditation courses cum teaching for Westerners in Nepal in 1969. The range of activities outlined on the level of statutes includes broad cultural and religious performance ambitions, especially in the direction of inter-religious dialogue and academic Buddhist studies.

The invitation of the Dalai Lama to public space like University Departments created diplomatic problems though a tour in 1973 could be organised. The Karmapa's first tour in 1974 is worth mentioning for different reasons which should shed some light on other travels done in the same year. The Karmapa had found his exile seat already before 1959 in Sikkim due to his schools historic ties with the royal houses of Sikkim and Bhutan. While the latter stayed a formally independent state, Sikkim was annexed by India in 1974, which is the year India displayed the possession of atomic weapons.

The Karmapa's tour was organised mainly by the Rinpoches who had founded the first Tibetan Centre Samye Ling, and in 1974 one of Tschögyam's activities' results in North America, the recently established Naropa institute could be consecrated and thus it can be counted as re-establishment. While travelling Gelug Geshes gave teachings mainly in the form of lectures, the Karmapa offered an auspicious ceremony to his Western audience. Instead explaining Buddhism he solemnly put on a black hat which is specific to his school, tradition and status.

With the growth of the networks of Tibetan Buddhism centres in the West, a further albeit less explicit aspect of performance on behalf of the Tibetan cause is manifest : the centres are, simply by their presence, the chance to maintain its visibility. Designed as private cultural or religious (minorities') associations diplomatic vicissitudes hardly pose problems when high ranking hierarchy want to travel or be present "in the West" since they can be invited in their role as religious advisors or representatives of cultural tradition.

These new centres also increase the opportunity for continuing traditional function and societal form in as much as the ideal design of centres is intended thus : a community formed by a Lama/Geshe and disciples living there also or near by. The Lama's close assistants/disciples had ideally already found in Asia as "foreigners at the Lama's feet", what a Lama residing in the West was continuing. Those disciples having participated in programmes at Darjeeling, Kathmandu and Dharamsala or having acquired knowledge or fluency of Tibetan at university, now act as translators, explaining Rinpoche's teachings and advice.

The constitution of *sangha* is according to information from "Buddhism in the West"-publications not only progressing with Tibetan Buddhism. An example could be Insight Meditation Centre, also established in the mid-seventies. Having found its place in a former catholic seminary house, it is not developing around the charisma of a single teacher but around a *sangha* or team of Western Buddhists and within a few years the elders of the Theravada begin to arrive (Fields, 1992 :320f). From now on various Buddhist traditions are present with their respective societal form at places in the West where non migrating groups from Asia have settled down.

d. One difference in trends concerning function/performance balance in the 1960s and the latter half of the 1970s is obvious : in the 1960s promising young Geshes and/or high ranking Rinpoches (Tulku System) found or created niches for part of their traditional roles in the West by diligently broadening their competence or by translating and re-interpreting elements of their tradition, thereby introducing new impetus for function and performance relation. While they continue this trend, those embarking on journeys in the 1970s, are members of the old generation or members of that generation which finished their specialisation in re-established institutions and these Buddhist clergy simply offer supply according to their comparatively late or less change-challenged traditional socialisation, focusing on traditional religious function and — due to a lack of fluency in foreign languages and modern education — delegating re-interpretation and the formulation of performance relation to their Western translators.

D. Entrusting tradition into the hands of Westerners or : the year 1976

A decisive development in the second half of the 1970s is the supply of more than short and adapted meditation courses. All of a sudden, both traditional training models are supplied in the West to Westerners by some members of the older generation of Rinpoches.

In 1976, the first steps in both complementary traditional training paths were offered "in the West". Kalu Rinpoche — it is not his first trip in the West, the trip in 1971 is said to have included a stopover at the Vatican — inaugurated the first *drub*-training (Lama-training/3-years-retreat) by ceremonially locking the doors of meditation huts in France. Lesson one of a school specific *she*-training (Geshe project) is given in Switzerland by Geshe Rabten and translated word-by-word also by Westerners clad in Tibetan monks' robes. The new centre's French designation should convey

the desired development according to the successful model in Benares : Institut des Hautes Études Tibétaines. Here people arrive and pass exams after having participated at a parallel training for example in the first centre in Germany, founded in Hamburg in 1977 immediately after procedures for establishing association concerning interests of non-residents had been facilitated due to the fact, that Articles of International law from 1966 became effective for the Federal Republic in 1976. The Hamburg association — a long-term fruit of Geshe Rabten's travels done officially on behalf of the affairs of Rikon institute in 1974 although he was one of the suppliers in Indian exile at the end of the 1960s — informs a larger audience in 1977 on the aims thus : "creating conditions ensuring that the teaching will not die with the teachers". The curriculum in Hamburg is regularly mentioned, though not directed at a broader public, in the centre's printed programmes as "academic study", "like in a monastic college in Tibet" "including debate in Tibetan". The resident Geshe, a member of the generation having acquired highest degrees in re-established institutions and immediately having been sent to Hamburg in 1979, when a Geshe with a job at University department had suddenly died, could draw on competent fair-skinned translators and assistants, partly wearing monks' robes within a couple of years due to this programme. While the Tibetan students at the IBD in Dharamsala were encouraged to attend courses at Indian universities parallel to their Buddhism curriculum, the Geshe in Hamburg encouraged his Geshe-project disciples to study at Hamburg university simultaneously.

The year 1976 saw even more implantation of traditional elements in new context : Trungpa entrusted the fruits of his activities to a Western disciple in a rather traditional ceremony though orchestrated with a Beethoven theme instead of Tibetan ritual music (Fields, 1992 :337). Another implantation of tradition in the West worth mentioning, though without solemn inauguration ceremony but still to some extent evidencing the passing of part of Tibetan tradition into the hands of Westerners, takes place at University. Buddhist studies' programme graduates in North America had embarked, as opposed to the situation in Europe, on careers in booming religious studies departments and some offered courses modelled on Gelug monastic curricula. Sometimes even educational techniques like memorisation and formal debate got a chance, albeit on the level of a conversation drill and only in language classes for classical Tibetan (Lopez, 1998 :164-8). Students and teachers alike are said to contribute to a "rhetoric of urgency" flourishing since 18th century in relation to Tibet. In the later 1970s graduates in Buddhist studies «set off for India to study with Tibetan refugee lamas in an attempt to preserve endangered Tibetan culture» (Lopez, 1995 :17) and the re-establishments in Southern India become a cherished place for fieldwork. But obviously there were hardly any Geshes and Rinpoches achieving or being offered opportunities for a solid career in Western academia.

The book market offered more chances : new specialised presses started to flourish by publishing basic and key texts relevant to all the above mentioned new developments' requirements and fruits. Translations available at the time when traditional *she* and *drub*-training started to be supplied in the West mirror the range of competence and projects. Graduates of Buddhist studies programmes translated Buddhist texts and started to include sessions at the lamas feet while tape-recording his oral comments. But how should the promising experts trained in historico-philological and text-critical methods of Western academia evaluate what the other expert legitimated in another tradition offered on request, if his comment could not be localised in the text, ideally in its Sanskrit version. Thus the old master's name ended up in acknowledgements or footnotes and the young graduate's name could be read on the book cover ; while the publication earned the author an academic career, it helped Tibetan Buddhism to be acknowledged as belonging to world religions (Lopez, 1995 :280). Simultaneously publications became available showing a Tibetan and a non-Tibetan name side by side on the cover. In addition the commentary from within the tradition, the lama's word, could be part of the publication, for example a Foreword by the Dalai Lama. Disciples "in the West" started tape recording and writing down visiting Rinpoches' oral teachings and gradually books with Tibetan names on the cover are available.

While all the implantation in the West included a rather implicit fading out of parts of tradition, in Indian exile one of those parts of Tibetan Buddhism which poses obvious obstacles for Buddhist modernists and inter-Buddhist or inter-religious discourse and even induces attention to less cherished aspects of religious institutions with long history, was addressed explicitly : in 1976 the Dalai Lama announced the abolishment of the Shugden cult¹⁰.

As the year 1976 seems to be important for the implantation of function aspects "in the West", another look on what was going on at the level of politics seems worthwhile : in 1976 Vietnam was re-uniting under a socialist state's flag and south-east Asian refugees started to become a substantial immigrant group especially in the USA after the surrender of Saigon and the US' forces quick retreat in April 1975. Moreover 1976 saw the Chinese-Russian border-conflicts and the convening of communist parties of Europe in Berlin, after in 1975 in Helsinki the closing act of the Council for Security and Co-operation in Europe had legitimated the status quo of People's Republics in Europe. Where else could be a safe place for the old tradition than "in the West" and what better region could there be than "Western" Europe, where sympathy for and interest in Buddhism had risen for more than a century parallel to the lack of interest in Christian tradition and where ethnic Buddhists having fled communism and having been received up to then adhered to the Central Asian traditions ?

¹⁰ For information see esp. LOPEZ D.S., 1998, p.191. Echoes of thus created discord within Tibetan exile communities and the Gelugpa school reached the West nearly two decades later.

E. Shifts in performance relations in the mid-1980s

Between 1983 and 1986 a range of impacts from different parts of the systems of politics had to be coped with and consequences were manifesting in re-established institutions and in Western centres alike. Economic requirements of exile institutions increased at a time when important rhetoric ("preservation of endangered cultural heritage") was loosing reputation basis and could be juxtaposed by new rhetoric.

Due to a more liberal politics in the People's Republic of China, Tibetans were allowed to visit relatives in India (and vice versa) and started to emigrate. Often these refugees/migrants end up in the re-established exile monasteries, where the problem how to feed, house, cloth and teach ever increasing numbers of new monks¹¹ and nuns had to be solved and new shedras were founded. Some more political decisions deserve mentioning though their impact potential on the development of Tibetan Buddhist institutions can hardly be evaluated, due to a lack of information: in India the focus for public spending on education was changing from 1986 onwards to the disadvantage of Higher Studies, rather preferring basic education¹² and high tech centres' development. Even less clear is — due to long-term potential — the impact from the 1984 agreement between GB and China concerning the status of Hong Kong after 1997 and the USA's 12/1983 announcement on leaving the UNESCO in the end of 1984. From 1983/4 onwards activities like Tibetan art exhibition projects and the staging of traditional dance and drama in the West seem to have increased significantly. More obvious is the rise of some rather new performance. Environmental awareness, which had no reference in exile publication prior to 1985 became a standard component of Tibetan independent literature (Lopez, 1998:199). The year 1985 also marks the turning point concerning the representation of Tibet having evolved in exile communities before the influx of new refugees and the increase of communication. Now the idealised notion of people unspoilt and pure was challenged (Ström, 1997:38). The rise of environmental awareness in Tibetan literature is somewhat parallel to the progresses the respective social movements "in the West" are making. In Federal Germany the green party won seats in the house of parliament in 1983 and from now on sporadic hearings on the Tibetan cause are possible. Concerning the public and professionally staged performance of Kalachakra ritual "in the West" and dedicated to peace, information available on first dates is not unanimous. In Europe the Dalai Lama's entrance with Kalachakra for peace should have been in Switzerland in 1985. In Federal Germany however the first such ritual was performed, even including the dedication of a *stupa* for peace, by Kalu Rinpoche near Bonn in 1984 already, the year when in Dresden, that is, in

¹¹ Sera: 1980 = 650, 1994 = ca 3000 (STRÖM A.K., 1997, p.41).

¹² An elementary school is added to the monastic complex in Southern India. (STRÖM A.K., 1997, p.46) Ström can not interpret this development adequately since he obviously did not take into account the shift in public spending on education in India.

the Democratic Republic of Germany, several thousands citizens had convened in the streets demanding peace.

Concerning the broader trends in centres in the West the picture is manifold. Buddhist circles in North America, where the Christian anti-cult league is becoming stronger, feel directly troubled less by this development but rather by information on scandalous behaviour of albeit mostly Western Buddhist teachers and a critical discussion on problematic implications of hierarchic structures and ethics is even contributing to the founding of new Buddhist journals. At that time such problems are not yet discussed in Tibetan centres flourishing in Europe, where development mirrors shifts in Indian exile institutions : fundraising projects are further developing and gradually more professionally managed thus providing more and more individual Western Buddhists either with opportunities to take care of individual recently immigrated monks or nuns by sending a fixed sum of money to India regularly or by sponsoring construction projects in monastic complexes where newly arrived Tibetans, often too old for primary schooling and therefore solely embarking on traditional curricula, are to be housed and taught. Gradually the number of these, who keep their orientation towards Central Asia, is surpassing the number of Westward-oriented monks having been socialised in India (Ström 1997 :39).

Although new local groups "studying and practising Buddhism" are forming "in the West", the increase of resident teachers slows down in the mid-1980s and some go back to India and sometimes even to central Asia. Gradually some of those members of Tibetan clergy who had managed to earn their living in the West especially by contributing to Buddhist studies projects at University departments, increased or even started only then activities in Buddhist centres. They give advice to local group members without the help of translators because these Rinpoches are often fluent in Western languages. Moreover they are well acquainted with problems their disciples are facing in daily life and also well aware of their disciples' competence from a wide range of modern Western professional training : Lama/Western disciple joint-venture projects are further developing. Gradually a new formula is gaining momentum, which will to some extent surpass the one that had stressed the relevance of preserving the living tradition and endangered culture. Instead of "like it had been in Tibet", this trend of authenticity argument is juxtaposed by the stress on supply of advice on how to practice Buddhism/the Dharma/meditation in daily life in the West and for individual well-being. The formulation of moral code arguments (Buddhist ethics) increased and at the end of the 1980s the career of new adaptations of *she* and *drub* training is manifesting : Study Programmes for Westerners with profession, family etc. Thus the supply of demanding traditional training courses became significantly complemented by new adaptations of both traditional models.

III. The close of three decades of solely going West

Studies on particularistic developments of Tibetan Buddhism after 1989 should be well advised, if two more factors are taken into account: the above mentioned opportunities for re-vitalising old communication structures in Central Eurasia and changes concerning the performance of Tibetan centres on behalf of the Tibet cause.

Among states reformulating constitution and re-designing identity after the dissolution of the Soviet Union Mongolia has to be mentioned especially. Even in areas within the borders of the People's Republic of China activities like development and restoration projects are welcome. Moreover the Tibet cause can be communicated more explicitly by more adequate networks than Tibetan Buddhist centres. In Europe the year 1989 is an important founding date of Tibet support groups, thus mirroring that EU directives guarantee unimpeded right to found unions, political parties etc. Adequately established associations find joint-venture potential with a range of potent non-government-organisations. Networks of Tibet support groups can invite the Dalai Lama in his role as a politician and simultaneously they facilitate the communication of critical views on the exile government's politics.

Intra-traditional conflicts and particularistic tendencies in the 1990s illustrate that the balance of function and performance is subject to a thorough re-designing process adjusting the institutions of Tibetan Buddhism to changing contexts.

BIBLIOGRAPHY

- BATCHELOR S.,
 1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Aquarian, Harper Collins/Berkeley (Cal.), Parallax Press.
- BAUMANN M.,
 1993 *Deutsche Buddhisten - Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg, Diagonal-Verlag (Religionswissenschaftliche Reihe, Bd.5).
- BEYER P.,
 1994 *Religion and Globalization*, London, Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publication (Published in association with Theory, Culture & society, school of Health, Social and Policy studies, University of Teesside).
- BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, Hg.,
 1997 *Informationen zur Politischen Bildung 257 : Indien*, Bonn.
- COLEMAN G., Ed. & THE ORIENT FOUNDATION (comp.),
 1993 *A Handbook of Tibetan Culture. A Guide to Tibetan Centres and Resources throughout the World*, London, Rider/Sydney and Auckland, Random.
- DODIN T., RÄTHER H., see KUNST- & AUSSTELLUNGSHALLE.
- FIELDS R.,
 1992 *How the Swans Came to the Lake : A Narrative History of Buddhism in America*, Boston/London, Shambhala Publication (3rd Ed., updated).

HAHLBOHM-HELMUS E.,

- 2000 *Geshes, Lamas, Dharmalehrer oder Buddholgen und freizeitkompatible Fortbildungskonzepte zum Thema Buddhismus*, in HUTTER M., Hg., *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums* (2.-3. März 2000), Frankfurt, Peter Lang Verlag, pp.79-97.

KUNST- & AUSSTELLUNGSHALLE (Hg.), in Zusammenarbeit mit DODIN T., RÄTHER H.,

- 1997 *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien* (Publikation *Mythos Tibet* basiert auf dem gleichnamigen Symposium, Mai 1996, in Zusammenarbeit mit dem Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Köln, DuMont Buchverlag.

LOPEZ D.S.,

- 1995 "Foreigners at the Lama's Feet", in LOPEZ D.S., Ed., *The Curators of the Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago/london, The University of Chicago Press, pp 251-296.

- 1998 *Prisoners of Shangri-La - Tibetan Buddhism and the West*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

PLOETZ,

- 1999 *Der Kleine Ploetz : Hauptdaten der Weltgeschichte*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag (37, Veränd. Aufl.).

STRÖM A.K.,

- 1997 "Between Tibet and the West : on Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora", in KOROM Fr. J., Ed., *Tibetan Culture in the Diaspora*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Denkschriften, 258. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995), pp.33-50.

VAN DYKE M.,

- 1997 Grids and Serpents : A Foundation Ritual in Switzerland, in KOROM Fr. J., Ed., *Constructing Tibetan Culture : Contemporary Perspectives*, Québec, World Heritage Press (World Heritage Studies on Transnationalism and Multiculturalism, 2), pp.178-226.

Une tradition au delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France

Par Lionel Obadia *

En France, l'expansion du bouddhisme s'accompagne d'un discours qui le situe du côté des nouvelles formes de la religiosité, de celles qui se développent indépendamment de toute forme d'institution. Plusieurs raisons concourent à cet état de fait, et parmi elles, la prédominance de cadres théoriques d'inspiration postmoderne ainsi qu'un imaginaire orientaliste projetés *a priori* et *in extenso* sur le domaine empirique des pratiques observables. À l'image de bien d'autres branches du bouddhisme présentes en Occident, la tradition tibétaine s'implante pourtant en s'institutionnalisant. L'évidente contradiction entre les faits d'institution observés et leur dénégation dans un contexte théorique met en lumière un problème conceptuel majeur : la définition même de l'institution religieuse dans la sociologie actuelle.

I. Introduction

L'expansion récente mais massive du bouddhisme en Occident commence à peine à être étudiée que déjà se profilent deux grandes lignes d'interprétation dans le cadre des essais et des enquêtes jusqu'ici publiés. Elles correspondent respectivement aux orientations théoriques anglo-saxonne et française, qui, si elles s'intéressent à un même objet, se distinguent néanmoins sur plusieurs points, au double plan théorique et méthodologique.

La première est celle de la diffusion du bouddhisme en Occident dans le cadre d'une problématique de la transplantation des traditions asiatiques (notion entendue ici dans son acception la plus courante), de la transposition de leurs modèles religieux, et des transformations qui s'y opèrent dans le cadre de sociétés d'accueil (occidentales) dont la configuration sociologique, politique, économique, religieuse et culturelle diffère sensiblement des sociétés d'origine (asiatiques). La seconde, quant à elle, réserve au boud-

* Maître de conférences en ethnologie, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, Domaine universitaire du "Pont de bois", BP 149, F 59653 Villeneuve d'Ascq, Cedex.

dhisme un traitement quelque peu différent, envisageant son inscription dans un paysage religieux moderne en perpétuelle mutation, considéré comme traversé de toutes parts par des forces déstructurantes pour les grandes religions, celles-là mêmes qui ont parallèlement favorisé le développement et la multiplication de mouvements religieux minoritaires, dont beaucoup sont d'ailleurs inspirés des traditions orientales¹.

La décision d'inscrire une recherche dans l'un ou l'autre de ces deux cadres théoriques a des conséquences importantes sur les modalités de définition du bouddhisme à partir desquelles se mesure la distance théorique qui sépare les analyses en termes de transposition et les analyses en termes d'innovation religieuse. Aux premières correspond une définition "intensive" du bouddhisme (une religion dans le sens historique du terme), aux secondes une définition "extensive" *via* laquelle le bouddhisme revêt des formes ou s'inscrit dans des espaces sociaux et symboliques qui "débordent" du domaine des religions historiques². Ainsi, selon la perspective adoptée — qu'elle relève d'une démarche historico-culturelle ou plus proprement sociologique — le bouddhisme tel qu'il se présente actuellement en Occident est soit une "authentique" tradition religieuse soumise à la pression d'une accommodation à la modernité, soit un des multiples "nouveaux mouvements religieux" ou "nouvelles religiosités", caractéristiques mêmes de la modernité, qui ont fleuri depuis les années soixante et dont l'étude a entraîné un renouvellement des thématiques et des théories en sociologie des religions.

Quoique très directement inspirée par l'affiliation disciplinaire du chercheur, cette décision est également déterminée par la forme du bouddhisme que l'on étudie. Les cas de la Soka Gakkai et du Reyukaï japonais imposent à l'évidence, par leurs propriétés comme par leur dynamique, de les inclure dans la catégorie des "nouveaux mouvements religieux"³. Mais comment expliquer que de grandes traditions, telles que le zen japonais, le theravâda du Sud-Est asiatique ou le bouddhisme tibétain y soient également intégrées — comme le montrent les travaux récents — alors qu'apparemment rien ne justifie, sinon l'arbitraire, une telle décision ?

Plusieurs raisons peuvent être évoquées. On retiendra tout d'abord l'illusion d'un bouddhisme unifié, à l'image d'un ensemble cohérent de croyances et de pratiques presque indifférencié, au delà des spécificités caractéristiques des traditions historiques ou nationales, tel qu'on le retrouve par exemple dans les travaux de Lenoir (1999a et 1999b). Ce dernier fonde d'ailleurs sa recherche sur la stigmatisation sectaire qui affecte la Soka Gakkai, exclue *de facto* de l'analyse (1999a), ce qui est pour le moins paradoxal. Pour les chercheurs qui adoptent cette perspective, ce qui vaut pour

¹ Seules, les recherches menées en France par Dennis Gira semblent échapper à cette tendance générale (GIRA D., 1989, 1997).

² La distinction entre définition intensive et extensive a été évoquée par HERVIEU-LEGER D., 1993, p.51.

³ Voir HOURMANT L., 1990, 1995, 1998 et 1999.

partie s'applique en effet au tout : s'il existe des orientations doctrinales ou pratiques dans le bouddhisme qui s'apparentent à des mouvances modernistes (et la Soka Gakkaï en est la parfaite illustration), alors toutes les écoles, branches et traditions du bouddhisme sont supposées participer de cette orientation. Cette inflexion est d'autant plus forte que — et c'est une seconde raison — le bouddhisme a été envisagé dans un rapport d'adéquation ou d'identité épistémique avec la modernité occidentale : soit que celle-ci représenterait le terreau fertile sur lequel pouvait s'épanouir le bouddhisme (Étienne/Liogier, 1997 ; Le Quéau, 1998), soit que le bouddhisme contiendrait en germe l' "essence" idéologique et sociologique de la modernité (Kolm, 1982 ; Lenoir, 1999a et 1999b). Ces deux hypothèses, intéressantes mais discutables, contribuent d'ailleurs à renforcer l'assimilation du bouddhisme à une religion "moderne" (Obadia, 1999b).

Une autre raison se trouve du côté des options théoriques retenues. Le modèle d'analyse privilégié dans les travaux cités ci-dessus est dérivé des réflexions de la sociologie religieuse française, et se fonde ainsi sur l'idée d'une dilution du bouddhisme dans les sociétés industrielles, en vertu des effets dissolvants de la modernité sur les institutions religieuses. L'arrivée du bouddhisme dans les sociétés modernes s'accompagnerait ainsi de son assujettissement à d'identiques processus de décomposition du religieux, tels qu'ils ont affecté le christianisme (Hourmant, 2000). Le consensus qui s'est fait autour de cette idée a largement contribué à bannir des constructions théoriques la prise en considération de certains faits empiriques qui contredisent partiellement mais assurément cette ligne d'interprétation (Obadia, 1999a). Depuis quelques années, la prégnance du paradigme moderniste fondé sur l'idée d'une déstructuration du champ religieux et d'une dérégulation généralisée des systèmes religieux a de cette manière contribué à substituer à l'observation des permanences religieuses, une analyse des seules "métamorphoses du sacré", comme si, d'une part, toutes les grandes religions étaient inéluctablement vouées à la déliquescence, et, d'autre part, comme si toutes les nouvelles manifestations du religieux devaient nécessairement posséder des caractéristiques "modernes". C'est précisément dans ce cadre que s'inscrivent la plupart des travaux et réflexions sur le bouddhisme en France (Hourmant, 1990, 1995, 1998 et 1999 ; Schlegel, 1997 ; Vernette, 1999 ; Lenoir 1999a et 1999b). De fait, les recherches menées jusqu'ici en France ne permettent pas — quand elles ne s'interdisent pas purement et simplement (Lenoir, 1999a) — de saisir certains processus à l'œuvre dans l'expansion, l'enracinement et la recomposition du bouddhisme, s'agissant notamment du bouddhisme tibétain qui présente la particularité d'être, parmi les formes du bouddhisme présentes en Occident, une des plus "traditionnelles" et des plus marquées par un modèle monastique fortement institutionnalisé. De là, nécessité se fait sentir de réexaminer les processus d'institutionnalisation de cette branche particulière du bouddhisme et les raisons pour lesquelles ils semblent échapper à toute théorisation, du moins dans le cadre des sciences sociales françaises.

II. La dénégation du caractère institutionnel du bouddhisme : détour historique

Outre les résistances théoriques évoquées ci-dessus, la dénégation du caractère institutionnel du bouddhisme se comprend également à la lumière de l'histoire de sa propagation. Pensé avant d'être adopté, le bouddhisme, toutes écoles confondues, a en effet fait l'objet d'un traitement intellectuel particulier par lequel il s'est constitué en tant qu'objet utopique et fantasmé dans l'imaginaire occidental. L'arrivée du bouddhisme en Occident, loin de signifier la disparition des stéréotypes qui lui ont été accolés, a au contraire participé à leur renforcement.

A. La construction d'une image idéalisée du bouddhisme

Avant de parvenir en Occident sous la forme de traditions bien vivantes, le bouddhisme a longtemps été un objet purement intellectuel et, plus encore, "textuel"⁴. Depuis sa découverte au début du XIX^e siècle, il n'a cessé de susciter l'intérêt des intellectuels occidentaux, intérêt qui s'est d'abord manifesté à l'égard de la seule doctrine et, plus précisément, de ses aspects les plus philosophiques, au détriment de ses aspects cultuels et de ses manifestations sociales (Faure, 1998). C'est donc en raison d'une vision "partielle et partielle"⁵ du bouddhisme qu'on lui associe, dans nos sociétés, l'image d'une religion de l'intériorité, et/ou d'une voie spirituelle conduite individuellement, indépendamment de toute dogmatique et de tout contrôle institutionnel. Or, si les textes bouddhiques comprennent effectivement une certaine idée de l'individualisme religieux, la réalité du bouddhisme en Asie s'éloigne très sensiblement de cette idéalisation proprement occidentale (*Ibid.*). Tout d'abord, parce que le bouddhisme s'est développé à la mort de son fondateur sous la forme d'une organisation monastique, qui s'est par la suite divisée en branches. L'expansion du bouddhisme, comme l'a rappelé Richard Gombrich, aura avant tout été celle de ses institutions, et parmi les plus fondamentales : l'ordre monastique (Gombrich, 1984:11). Ensuite parce que dans ce contexte monastique, la pratique religieuse est codifiée par des textes canoniques — donc une dogmatique — et notamment le *vinaya-pitaka*, une des trois "corbeilles" du canon bouddhique (skrt : *tripitaka*) qui comprend l'ensemble des règles de la vie ecclésiale auxquelles se plient les moines d'obéissance theravâda, et, jusqu'à un certain point, les moines de tous les autres ordres. En outre, la supposée "intériorité" de la religiosité bouddhique ne concerne que certaines pratiques ascétiques qui représentent une portion congrue de l'activité religieuse. Qui-conque s'intéresse de près à un bouddhisme pratique, vécu et non plus seulement scripturaire, se rend à l'évidence que les pèlerinages, rituels de masse, chants collectifs ou manifestations dévotionnelles, sont tout autant fon-

⁴ Voir l'article de M. Baumann, dans ce même numéro.

⁵ L'expression est de Jean Filliozat, voir *FILLIOZAT J.*, 1986.

damentales — sinon plus, pour les couches populaires⁶ — dans la vie religieuse des pays bouddhistes que la méditation et les visualisations centrées sur l'individu, telles qu'on les connaît et pratique dans nos propres sociétés.

Au delà de ces conceptions, individualiste et intérieurisée, prétendument caractéristiques de la religiosité asiatique, le bouddhisme a été de plus défini comme l'opposé d'une religion au sens judéo-chrétien du terme. À ceci, deux raisons : d'une part, l'influence d'un imaginaire orientaliste qui est passé d'une vision dépréciative de l'Asie et du bouddhisme (comme superstition néfaste, puis culte d'un faux dieu, et enfin "culte du néant") à une vision inversée, hautement valorisée, que l'on retrouve dans le courant romantique ainsi que chez les intellectuels qui ont fait la promotion de cette religion depuis sa découverte jusqu'à aujourd'hui (Droit, 1997 ; Faure, 1998) ; d'autre part, l'adoption du bouddhisme, depuis le XIX^e siècle, comme objet d'admiration, puis comme objet de foi, est consécutive d'un rejet des institutions religieuses qui prédominaient alors en Europe, en l'occurrence, celles du christianisme qui subissait alors les attaques d'une critique religieuse et la pression de courants laïcs, confortés dans leur anticléricalisme par les avancées scientifiques et politiques. La combinaison de ces deux faisceaux de facteurs idéologiques interdisait d'inclure pleinement le bouddhisme dans les catégories religieuses connues de l'Occident : le bouddhisme ne pouvait simultanément être vu comme une religion et son contraire⁷, et ainsi dans le même temps être critiqué et exalté (Obadia, 1999a).

D'autres raisons ont concouru d'une manière quelque peu différente à la transfiguration du bouddhisme dans l'imaginaire occidental : elles relèvent cette fois des modalités de compréhension mêmes de cette religion. Les premiers observateurs occidentaux du bouddhisme en Asie étaient en effet des religieux chrétiens qui avaient une idée tout à fait précise de ce qu'était "la" religion, qu'ils avaient fondée sur le modèle ecclésiastique chrétien et sur l'idée d'un dieu transcendant, idée qu'ils avaient appliquée comme grille de lecture sur les formes de croyance extra-européennes. C'est dans ce contexte qu'ont été assignées au bouddhisme des caractéristiques considérées comme radicalement différentes de celles du christianisme, c'est-à-dire, un système de croyances "athées" et le recours accessoire, voire superflu, à une forme de culte organisé, en matière de réalisation du salut. Il se trouve, de plus, que les sciences religieuses occidentales ont également utilisé

⁶ Une des dimensions fondamentales de l'introduction du bouddhisme en Occident, que le manque d'espace nous interdit de traiter en détail, est également l'intérêt porté au seul bouddhisme "savant", bouddhisme de l'ordre monastique ou de certains milieux intellectuels. Les formes du bouddhisme "populaire", pratiqué dans les milieux laïcs et dans les couches sociales les plus humbles, n'ont longtemps été vues par les apologistes occidentaux du bouddhisme que comme des "concrétions culturelles" ou des formes "dégénérées" d'une doctrine pure et authentique. Le désintérêt pour le bouddhisme populaire n'a eu d'égal que l'intérêt porté à la Grande Tradition, celle des textes sacrés et de leurs exégèses. On comprend mieux l'image d'un bouddhisme purement intellectuel, voire élitiste, telle qu'elle s'est constituée dans l'imaginaire occidental.

⁷ Sauf pour les milieux religieux qui ont, depuis cette époque, reconnu dans le bouddhisme une grande tradition religieuse, au même titre que d'autres. Cette situation est également à l'origine de la méfiance, puis de la reconnaissance, qu'ont témoignées les instances chrétiennes françaises à l'endroit de ce concurrent potentiel. Voir GIRA D., 1989 et 1997.

cette définition "canonique" de la religion comme base de réflexion sur l'expérience religieuse et comme modèle-étalon à partir duquel les autres religions du monde allaient être comparées. Lors de son arrivée en Occident, le bouddhisme a emprunté des voies particulières : il s'est notamment propagé *via* les mouvances culturelles ou religieuses dites parallèles (le Théosophisme, les sociétés occultistes et ésotériques, et plus tardivement, les mouvements de contre-culture et néo-orientalistes) au sein desquelles il s'est moulé dans les conceptions et les formes de religiosité par elles privilégiées. Ces mouvances s'éloignent sensiblement des formes qu'ont revêtues les grandes religions ou religions historiques. On peut donc aisément comprendre que le bouddhisme ait échappé à la catégorisation de "religion" et qu'il ait été — et continue d'être — assimilé à une mouvance spirituelle alternative.

Il convient d'ajouter à cette liste édifiante de biais et de préconstructions intellectuelles, qui représentent autant de "strates" idéologiques qui se sont perpétuées et qui participent de la définition du bouddhisme, le traitement particulier réservé au Tibet et à sa religion dans l'imaginaire orientaliste. Le "pays des neiges" a depuis le Moyen Âge été l'objet de projections fantasмагoriques (Taylor, 1985), renforcées par son isolement géographique et culturel. Vers la fin du XIX^e siècle, sous l'impulsion notable des théosophes et, plus tard, d'Alexandra David-Néel, le Tibet sera associé à une imagerie mystico-ésotérique, comme pays situé hors des contingences historiques, haut lieu du surnaturel, dont les habitants "baigneraient" littéralement dans une extraordinaire spiritualité. Ces conceptions, largement stéréotypées, s'appliquent plus que jamais au Tibet et aux Tibétains, comme l'a montré D. Lopez (Lopez, 1998).

B. Le biais sociologique

Les recherches menées en France s'inspirent très directement — sans même en avoir conscience — de cet héritage intellectuel et reposent d'emblée sur le postulat du caractère non institutionnel du bouddhisme, quelle que soit la manière dont il s'inscrit dans le paysage religieux occidental (Lenoir, 1999a), ou, et c'est d'autant plus surprenant, la forme qu'il a historiquement revêtue en Asie, comme l'ont récemment affirmé Bruno Étienne et Raphaël Liogier. Ainsi, selon ces chercheurs le bouddhisme n'est une religion ni "ici", ni "là-bas" (Étienne/Liogier, 1997).

Cette confusion théorique se trouve "confirmée" en raison d'un biais méthodologique majeur : celui d'avoir comme base exclusive de réflexion une sociologie des pratiquants. L'insistance avec laquelle les adeptes certifient que leur pratique est exempte de toute forme de contrainte — manifestation habituelle de l'institutionnel — a en effet conduit les chercheurs à admettre ce discours comme le reflet d'une réalité (comme Lenoir, 1999a), confondant ainsi — par un réalisme naïf — l'ordre du discours et celui de réalités sociologiques qui échappent à la conscience des acteurs : les cadres sociaux dans lesquels s'inscrivent leurs choix et leurs pratiques religieux. Mais ces cadres sociaux sont-ils toujours de nature institutionnelle ?

S'il est une évidence aux yeux des historiens et des anthropologues, c'est que le bouddhisme a assumé bien des rôles dans l'histoire des pays asiatiques qui l'ont adopté, en endossant généralement des formes institutionnelles : outre que l'ordre monastique, fortement hiérarchisé et codifié a toujours été une instance de socialisation (religieuse ou même laïque), le bouddhisme, en tant que tradition et que forme d'organisation sociale, a été un élément structurant pour nombre de sociétés asiatiques, au sein desquelles il a assuré une double fonction d'intégration culturelle et sociale. Si on prend l'exemple des pays qui ont érigé le bouddhisme en religion d'État, la doctrine du bouddha tenait lieu d'instrument de légitimation de l'unité sociale, ses pratiques agissaient comme des opérateurs de la cohésion nationale.

S'il est, comme on vient de le voir, malencontreux d'affirmer *a priori* l'absence des traits institutionnels caractéristiques d'une religion historique dans le bouddhisme, en revanche, il serait naïf de considérer qu'ils se retrouvent tels quels — transposés et inchangés — dans le contexte des sociétés occidentales. C'est pourquoi il convient d'examiner les effets de l'expansion du bouddhisme de l'Asie vers l'Occident sur ses formes institutionnelles.

III. Décomposition et recomposition du bouddhisme

A. La dissémination du bouddhisme comme facteur de désinstitutionnalisation

Si l'on considère l'expansion du bouddhisme en Occident autrement que comme une simple rencontre entre des idées (approche privilégiée par Lenoir, 1999b), on constate que celle-là participe d'abord d'un processus de dissémination. Il s'agit là d'une dissémination en deux étapes, qui ressortit en premier lieu à une diffusion des thèmes bouddhiques à partir de l'Asie à destination de l'Occident, et, de là, à la dispersion de ces thèmes dans diverses couches sociales, selon un processus de vulgarisation et de démocratisation progressif qui a amené le bouddhisme à être adopté par des élites intellectuelles, puis ultérieurement par d'autres couches sociales (Baumann, 1995).

Parmi les conséquences les plus souvent citées de ce processus, il faut évidemment évoquer l'accroissement démographique des individus susceptibles d'entrer en contact avec le bouddhisme. Plus que d'évaluer le nombre d'adeptes, de sympathisants ou de pratiquants de cette religion, il importe ici de comprendre les modalités par lesquelles le bouddhisme a été approprié par les Occidentaux. Cette appropriation s'est en effet traduite par l'incorporation progressive des thèmes et des pratiques bouddhistes dans le registre des croyances et des manifestations de la religiosité occidentale.

La dissémination du bouddhisme est donc concomitante d'une désinstitutionnalisation en ce sens qu'au cours de leur diffusion, les notions et pratiques bouddhiques se sont trouvées désolidarisées des contextes textuels et

communautaires dans lesquels elles faisaient auparavant sens, et par lesquels elles étaient habituellement transmises et socialisées. Elles ont donc pu être (et ont été) consécutivement adoptées par certains Occidentaux indépendamment de toute forme de contrôle par les instances monastiques asiatiques.

Ce constat a amené les chercheurs français à considérer la dissémination du bouddhisme comme relevant d'une dispersion de ses éléments dans la sphère des nouvelles croyances et dans l'espace des nouvelles pratiques religieuses, notamment celles que l'on regroupe sous la catégorie du *New Age*. Si le processus en lui-même ne souffre aucun démenti, ses conséquences, quant à elles, sont controversées. Selon les sociologues français, le destin du bouddhisme est de faire l'objet d'un "bricolage", c'est-à-dire, d'être soumis à une recombinaison dans le cadre de dispositifs symboliques hétérogènes ou d'univers religieux composites, laquelle est gouvernée par la seule volonté du sujet social. Ce mécanisme d'"assortiment" d'éléments issus de différentes traditions religieuses (ainsi que de registres non religieux) se rapporte directement au recul des institutions religieuses, à l'émancipation progressive de l'acteur social ainsi qu'à l'individualisation et la privatisation des croyances et des pratiques religieuses, caractéristiques, selon les sociologues, de la modernité, voire de la post-modernité. L'expression "religions à la carte", forgée par Jean-Louis Schlegel, résume parfaitement ce phénomène et ses conséquences supposées (Schlegel, 1995). Cependant, si la décomposition des traditions religieuses, et par extension, le mélange de leurs éléments, et leur "consommation" sous une forme individualisée est effectivement une des nouvelles dimensions de la religiosité occidentale, ces processus constatés dans le cadre du catholicisme romain sont-ils généralisables à d'autres contextes religieux et, si c'est le cas, s'appliquent-ils en totalité au bouddhisme d'Occident ? Une réponse positive s'impose naturellement à partir du moment où l'on adhère aux idées évoquées depuis les premières lignes de cet article. Mais comme on l'a vu, les prémisses à partir desquelles dérive une telle déduction s'avèrent déjà très discutables. Cette conclusion nous paraît, de plus, moins invalidée par la faiblesse des postulats de départ (qui sont déjà éminemment litigieux mais liés à une allégeance paradigmique compréhensible à défaut d'être excusable) que par l'existence de faits historiques et ethnographiques qui la contredisent.

B. La recomposition institutionnelle du bouddhisme en Occident : premières manifestations

Dès son arrivée en Occident, le bouddhisme était en effet d'emblée marqué par son caractère institutionnel. Comme le rappelle Martin Baumann, les premiers Occidentaux convertis ont été ordonnés dans le cadre d'instances monastiques en Asie du Sud-Est (Baumann, 1995). La première étape de l'implantation du bouddhisme (*theravâda*), au début du XX^e siècle, a consisté en la fondation de lieux d'étude et de pratique religieuse, dès lors que ces premiers *bhikkus* (moines, skrt) européens ont regagné leurs pays

d'origine. Certes, les conditions ne satisfaisaient pas pleinement à la fondation de sanctuaires (skrt : *vihara*) conformes aux normes traditionnelles et les lieux de culte tenaient plus de la société savante que du véritable temple. Très progressivement, l'implantation des traditions bouddhistes a consisté en une reconstitution des conditions d'exercice traditionnelles de la religiosité, comme en témoigne la multiplication des temples et des monastères érigés en Occident depuis cette époque, et qui est concomitante de l'implantation d'autres traditions bouddhistes : le zen japonais (dès le XIX^e siècle aux États-Unis), le bouddhisme tibétain, le mahayâna vietnamien pour ne citer que celles-ci.

Ainsi, pour autant qu'elles se sont très largement disséminées en Occident, les notions et pratiques bouddhistes ne se sont pas seulement "diluées" dans l'imaginaire et dans l'espace des nouvelles pratiques religieuses occidentales. L'arrivée des maîtres de religion asiatiques, moines ou gourous dès la charnière des XIX^e et XX^e siècles, a également entraîné leur réappropriation au sein de communautés d'adeptes Occidentaux reconstituées selon des principes de transmission énoncés dans la tradition et éprouvés au fil des siècles par des générations de maîtres et de disciples. Autrement dit, l'arrivée des maîtres bouddhistes a permis la recomposition de conditions sociales de nature à réinscrire les notions et pratiques bouddhistes, auparavant dispersées, dans des cadres institutionnels. De fait, la population des pratiquants de techniques bouddhistes peut-elle être schématiquement divisée entre ceux qui s'y adonnent dans un contexte communautaire plus ou moins institutionnalisé et les autres ? Il ne s'agit pas de tracer une frontière imperméable entre ces deux populations, car l'adoption des pratiques bouddhiques est essentiellement une affaire de degré⁸. La distinction ici établie renvoie essentiellement à la signification qui est attribuée à ces mêmes pratiques : elle admet une distance plus ou moins grande par rapport à la ligne orthodoxe prônée par tel ou tel groupe, selon le contexte de la pratique. Si l'on prend l'exemple de la méditation, celle-ci a une valeur purement séculière et une fonction de "bien-être" pour ses pratiquants occasionnels non bouddhistes. Toute une mouvance d'inspiration psychothérapeutique a emprunté au bouddhisme ses pratiques de *yoga* (assis, silencieux et concentré, à la différence du *yoga* indien qui est plus gymnique) pour en faire une de ses principales techniques de "relaxation". Pour les pratiquants au sein d'une communauté bouddhiste, la méditation est bien plus un des "moyens" mis en œuvre dans le cadre d'une progression spirituelle, associée à la récitation de prières et orientée vers un objet précis : la réalisation du salut. Elle revêt donc un sens supplémentaire, éminemment sotériologique.

⁸ L'objectif poursuivi ne s'apparente pas à un essai de typologie de la pratique bouddhique comme on en retrouve dans les travaux d'Etienne et Liogier (ÉTIENNE B., LIOGIER R., 1997) ou LENOIR M. (1999a). Le problème des typologies est qu'elles figent les dynamiques en jeu dans l'adoption du bouddhisme et rendent assez mal compte de la plasticité de cette adhésion.

On le voit, l'histoire du bouddhisme en Occident embrasse donc les deux tendances opposées — mais agissant de concert — de la dissémination et de la désinstitutionnalisation d'une part, et de la recomposition et de la ré-institutionnalisation d'autre part. De toutes les branches du bouddhisme qui s'enracinent en Occident, le bouddhisme tibétain est sans doute celle qui manifeste au plus haut degré ce processus d'institutionnalisation.

IV. Le bouddhisme tibétain en France

A. Bref historique

Comme un peu partout en Europe occidentale ainsi qu'en Amérique du Nord, le bouddhisme tibétain n'est parvenu en France que vers la fin des années soixante. En dépit de cette arrivée tardive, son expansion a connu une remarquable rapidité, qui se mesure, entre autres paramètres, à la quantité des lieux de culte qui ont fleuri sur le sol français. On ne dénombrait qu'une poignée de "centres d'étude et de méditation" tibétains à la charnière des années soixante, soixante-dix, alors qu'il s'en trouve plus de cent quarante sur le sol français à la fin des années quatre-vingt-dix. À la différence des autres formes du bouddhisme qui se sont implantées en France à la même période (les traditions du theravâda et du mahayâna du Sud-Est asiatique), le bouddhisme tibétain, tout comme le zen japonais, s'adresse à une audience essentiellement occidentale, en l'absence de communautés de fidèles issus de l'immigration.

L'histoire du bouddhisme tibétain est celle de sa consolidation progressive dans le paysage religieux français qui se traduit par la transformation graduelle de ces groupes informels en véritables lieux de culte à l'usage et à l'attention de pratiquants indigènes fidélisés dans cette tradition. Certains de ces lieux ont d'ailleurs été établis en tant que monastères. C'est notamment le cas de Dashang Kagyu Ling, situé en Bourgogne et fondé en 1974, qui est à ce jour le plus grand temple tibétain d'Europe.

Cette stabilisation du bouddhisme tibétain dans des lieux, qui reflète, parmi d'autres processus, son inscription dans la société française, a conduit à une différenciation progressive de ses écoles, les Sakya, les Kagyu, les Géloug et Nyingma, ainsi que de leurs ramifications en branches et en lignées, qui sont surtout visibles dans l'école Kagyupa (qui recouvre trois de ses différentes sous-branches "historiques" représentées en France : les Drigung, les Droukpa et les Karma-Kagyu). La matérialisation du bouddhisme (sous la forme de lieux de culte) et la recomposition du modèle monastique ont également contribué à augmenter sa visibilité institutionnelle et conduit à la reconnaissance (très progressive) de son identité propre dans le paysage religieux français. Les éléments de cette reconnaissance se donnent à observer dans le cadre des stratégies d'accommodation des groupes d'obéissance tibétaine au contexte politique, social et religieux de la société française, historiquement marquée par l'emprise de l'Église catholique ainsi que par une ouverture tardive au pluralisme religieux.

B. La visibilité institutionnelle du bouddhisme en France

Dans le contexte français, la dimension institutionnelle du bouddhisme peut en effet tout d'abord être établie à partir des relations qu'il entretient avec les autres religions. De ce point de vue, il est tout à fait significatif que le bouddhisme occupe une place importante dans le dialogue interreligieux, conduit par des intellectuels ou représentants des grandes traditions, ce qui constitue un élément de la reconnaissance de son statut de "religion" à part entière. La participation active des dignitaires du bouddhisme au dialogue interreligieux, depuis ses premières manifestations (le Parlement mondial des Religions, Chicago 1893) jusqu'aux débats récents au sein d'une véritable tradition intellectuelle d'échanges interconfessionnels, montre à l'évidence que ce désir de reconnaissance n'est pas attribuable aux seuls Occidentaux. Une telle démarche constitue, à n'en pas douter, un procédé d'accommodation au contexte religieux actuel de la société française, où la question de la tolérance à l'égard de certains minorités religieuses est au centre des débats publics. Si le pluralisme confessionnel est une réalité sociale, les controverses soulevées par le problème des "sectes" sont susceptibles de nuire aux minorités religieuses et notamment au bouddhisme, et ceci d'autant plus que le rapport de la commission parlementaire sur la "dangerosité" des sectes (1996) comprend une liste qui non seulement regroupe un grand nombre de mouvements d'inspiration asiatique, mais pointe également quelques groupes officiellement reconnus comme bouddhistes⁹.

Les chercheurs travaillant sur le terrain français ont noté les efforts déployés par certaines communautés bouddhiques afin d'obtenir des instances politiques et administratives la reconnaissance du statut de religion (voir notamment Gira, 1989). Plus subtiles sont les relations entretenues par le bouddhisme avec les autres grandes religions, dans un contexte français pluriconfessionnel mais marqué par l'influence historique et culturelle du catholicisme romain. Une plage horaire a été réservée au bouddhisme dans le cadre des émissions que la télévision française de service public attribue à l'expression religieuse des grandes communautés confessionnelles (le judaïsme, l'islam, le protestantisme et le catholicisme). La pleine jouissance de ce "droit à l'antenne" (Gira, 1997 :130) auquel ne peuvent prétendre les autres mouvements religieux minoritaires, tout aussi représentatifs du pluralisme confessionnel français, révèle, même partiellement, le positionnement du bouddhisme du côté des grandes traditions religieuses et non pas des mouvances spiritualistes ou mouvements religieux alternatifs. L'émission dominicale "Voix bouddhistes", où sont censées s'exprimer toutes les composantes du paysage bouddhiste français, accorde toutefois une place privilégiée au bouddhisme des convertis, et, dans ce contexte, aux deux traditions les mieux représentées d'un point de vue statistique : le zen japonais et le bouddhisme tibétain. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, alors que seul le bouddhisme des migrants était jusqu'ici reconnu comme "reli-

⁹ Les sectes en France : Rapport parlementaire, s.l., Ed. Patrick Banon, 1996.

gion" — celui-là même qu'occultent les travaux précités — c'est le bouddhisme des convertis qui bénéficie de cette reconnaissance¹⁰.

On ne saurait, bien évidemment, restreindre l'analyse à ces phénomènes indirectement révélateurs du caractère institutionnel du bouddhisme tibétain. Il s'agit d'en avoir la confirmation au regard des faits empiriques, ce qui revient ici à évaluer le poids et le rôle de l'institution dans le contexte de la pratique communautaire.

C. L'institutionnalisation de la vie religieuse

L'institutionnalisation du bouddhisme tibétain se traduit notamment par la recomposition, dans le contexte de la société française, de certains modèles tibétains de la religiosité, au sein des communautés et monastères, lieux réservés à la pratique qui bénéficient, lorsque les conditions le permettent, d'une architecture reconstituée sur le mode traditionnel, et où se déroulent la transmission religieuse ainsi que la formation de laïcs et de moines. Ce constat a été fait dans le cadre du bouddhisme tibétain comme dans d'autres traditions, également caractérisées par leur dimension monastique (par exemple, le theravâda en Grande-Bretagne, cf. Bell, 2000).

1. *La vie dans les lieux de culte tibétains*

Un des critères les plus couramment utilisés pour définir le phénomène institutionnel est l'exercice de l'autorité et l'expérience de la contrainte. Dans le cadre du bouddhisme tibétain en France, il existe des contextes où s'exerce une contrainte, malgré le démenti formel des adeptes et des chercheurs (Étienne/Liogier, 1997 ; Le Quéau, 1998 ; Lenoir, 1999b) : celui de la pratique communautaire dans les lieux de culte. La vie dans les lieux de culte tibétains (*lhaktang* : "maison des dieux" selon la terminologie traditionnelle, ou *gompa* : "sanctuaires", terme utilisé par les adeptes français) est en effet régie par un certain nombre de règles et s'articule selon des modalités précises. Si ce sont des "espaces ouverts", dans lesquels sont accueillis tous les "chercheurs de religion" — ces individus en quête d'expériences spirituelles qui intéressent particulièrement les sociologues — ce ne sont ni de simples lieux profanes de réunion-discussion, ni des lieux ouverts à toute forme de religiosité.

L'institution de la vie religieuse s'observe indirectement dans la mise en pratique de normes d'usage ; les *gompa* tibétains de France sont soumis à certaines règles, communes, d'ailleurs, à d'autres lieux saints : sont prohibées les conduites jugées inconvenantes (consommation de produits toxiques, comportements non conformes à la sacralité des lieux...) de même que sont encouragées les manifestations de respect à l'endroit des lieux et de leurs utilisateurs (se déchausser en pénétrant dans un *gompa*, se prosterner devant un autel ou un moine lors d'un rituel, etc.). Les performances rituelles tout comme l'occupation ordinaire des lieux révèlent de plus une

¹⁰ J'emprunte ici une opposition théorique forgée dans les *Buddhist Studies* anglo-saxonnnes, qui, si elle s'avère apparemment opératoire, n'en demeure pas moins sujette à caution en vertu de la plasticité qu'admettent en réalité les deux catégories distinguées.

fidélité aux principes traditionnels de transmission et d'organisation religieuses, qui admettent une certaine permanence mais qui sont également soumis à des adaptations locales. Les pratiques rituelles incluent des "initiations" aux divinités, des méditations collectives, des pratiques dites préliminaires (tib : *ngondro*), des enseignements, ainsi que des retraites religieuses. Dans le contexte de la pratique religieuse, les offices, enseignements ou autres activités incombent aux moines, ou, en leur absence, à des adeptes dévots. La vie religieuse, loin d'être laissée au libre choix individuel, est organisée autour d'une ritualité dont l' "administration" et la régulation sont le fait d'un corps monastique.

2. *L'inscription dans une lignée et l'orientation orthodoxe*

La religiosité tibétaine, dans le contexte communautaire, ressortit également à une institution dans le sens où les sanctuaires sont inscrits dans des lignées ou des écoles qui font autorité en matière de doctrine et de pratique, ce qui amène les adeptes à s'adonner préférentiellement — mais non exclusivement — aux activités religieuses privilégiées par leur groupe d'appartenance. Le choix d'orienter la pratique vers telle ou telle divinité du panthéon tibétain, de mettre l'accent sur la dévotion dans le rapport au maître ou sur des techniques d'instructions renvoie aux particularités historiques de chaque branche ou de chaque lignée. C'est la raison pour laquelle des différences sensibles, mais toutefois pas très importantes, existent entre les écoles, branches et lignées tibétaines (une partie du registre des croyances et des pratiques demeure néanmoins commun à leur ensemble).

Chaque sanctuaire entretient des liens directs et préférentiels avec un sanctuaire principal, de même que celui-ci nourrit des rapports étroits avec la région d'origine (ou de réimplantation) des maîtres qui y officient (le Bouthan chez les drigung-kagyu, le Ladakh chez les droukpa-kagyu, etc.). Les pratiquants qui fréquentent ces sanctuaires — lorsque leur adhésion est profonde et leur pratique régulière — ont la possibilité de s'identifier à ce réseau religieux, à ses ramifications nationales ou transnationales et de s'y investir.

En faisant de l'inscription dans une lignée croyante un des traits caractéristiques de la religiosité moderne, Danièle Hervieu-Léger mettait en lumière une des modalités du "bricolage" religieux moderne, qui nécessite, malgré la distance témoignée à l'endroit des traditions et des institutions, une légitimation par référence à des traditions existantes (Hervieu-Léger, 1993). Dans le bouddhisme tibétain, en revanche, cette inscription agit comme une orientation vers l'orthodoxie des croyances et des pratiques, caractéristiques du phénomène institutionnel (Obadia, 1999a). Être investi dans une communauté d'obédience kagyupa, par exemple, implique de s'adonner préférentiellement à certaines pratiques : la dévotion au maître de religion, la visualisation de divinités privilégiées par cette branche (les *bodhisatt-*

va¹¹ Tchenrézi ou Mahakala) ou la pratique du *mahamudra*¹². Parallèlement, un tel engagement communautaire suppose, pour le pratiquant, de s'inscrire dans une lignée de transmission religieuse qui remonte au X^e siècle et qui comprend de grands maîtres (skrt : *mahasiddha*) indiens (Tilopa, Naropa, Marpa) et de grandes figures de l'histoire religieuse tibétaine (Milarepa, Gampopa). Auteurs de textes exégétiques ou de traités religieux, ces maîtres constituent des références en matière d'instruction religieuse et figurent en bonne place dans les lectures des adeptes français de l'école kagyupa.

3. *Un double processus d'institutionnalisation*

L'institution ne se résume pas à l'application de normes énonçant ce qui relève du licite et de l'illicite en matière de pratique, ni à ces modalités d'ancrage symbolique : elle est un produit social, sur lequel se fondent les cadres sociaux dans lesquels s'inscrivent l'adhésion et la pratique religieuse. La stabilisation et la régulation de ces cadres sociaux procèdent d'une institutionnalisation dont l'efficacité est garantie par la référence à un modèle religieux traditionnel éprouvé par des siècles de transmission : celui de l'organisation monastique (qui s'est établie au Tibet au VIII^e siècle).

a) Le rôle des moines : les lamas, porteurs d'une tradition

C'est sans doute un truisme que de le rappeler, mais la figure du maître est centrale dans l'armature du dispositif monastique tibétain, car c'est autour d'elle que se structure un certain ordre social, c'est-à-dire, que s'instaurent des relations de maîtres à disciples, les premiers étant confirmés par les seconds dans leur pratique de transmission, en vertu de la confiance qui est accordée à leur capital symbolique (enseignements dont ils sont détenteurs, charisme) et du respect témoigné à leur personne.

Les moines représentent la figure de l'autorité religieuse : ils sont des "guides" sur la voie de la réalisation ou, selon l'expression consacrée, des "amis spirituels". Mais cette autorité n'est pas "naturelle" : elle est le fruit de la représentation des moines que se font les adeptes et des interactions qu'ils entretiennent avec eux. En effet, les moines tibétains n'auraient sans doute jamais pu trouver un auditoire, ni fonder de communauté, c'est-à-dire, former de disciples, si leur arrivée n'avait été précédée d'une image empreinte de sagesse et de compétences en termes de réalisation du salut.

La reconnaissance de la compétence des moines ou maîtres passe par un procédé de validation qui prend appui sur un *curriculum* de formation monastique *via* une pratique régulière et soigneusement contrôlée, ce qui implique, par exemple, que l'on ait effectué une retraite religieuse prolongée. Chaque niveau de formation est sanctionné par l'attribution d'un titre et d'un rang : les moines les plus fameux sont généralement détenteurs du

¹¹ Ici entendu au sens de divinité du panthéon bouddhique, dont les représentations iconographiques servent de support physique pour la méditation en vue de la réalisation du salut.

¹² Littéralement "Le grand sceau", le *mahamudra* est un corpus d'enseignements du mahayana indien, texte de référence de l'école tibétaine Kagyupa et qui énonce les principes de réalisation du salut (ou "éveil") *via* la pratique de la méditation (skrt : *sadhana*) et la "conscience de la vacuité" (skrt : *çunyata*).

titre de guéshé, qui correspond au plus haut degré d'instruction religieuse, et certains d'entre eux du titre honorifique de rinpoché, qui traduit un très haut degré de réalisation religieuse. Chaque niveau de formation et de réalisation religieuse confère le droit d'exercer certains offices et de retransmettre certains enseignements. Dans certaines écoles, l'autorité s'acquiert par un principe de transmission fondé sur la réincarnation (tib : *tulku*). Dans l'esprit des adeptes, elle repose également sur des éléments beaucoup plus chargés d'une symbolique qui puise allègrement dans l'imaginaire oriental, s'agissant notamment d'éléments liés à l'autobiographie des maîtres et à leur appartenance ethnique. Être né au Tibet ou dans des pays de culture tibétaine garantit en quelque sorte une certaine "aura", un prestige et une certaine efficacité en matière de spiritualité, ce qui renvoie à l'image idéalisée que l'on se fait du "pays des neiges".

Sur la base de cette légitimité double, qui ressortit à leur charisme et à leur parcours de formation, les maîtres tibétains se voient ainsi autorisés à exercer leur pouvoir spirituel : celui de "guider" et de former les adeptes qui leur font allégeance.

b) Le rôle des laïcs

La subtilité du processus d'institutionnalisation tient à ce que ce sont surtout les laïcs, adeptes français, qui participent à la production de l'institutionnel dans le cadre des rapports entretenus avec les moines. Certes, les efforts des moines tibétains ont consisté à reconstituer, autant que le contexte le permettait, les conditions "traditionnelles" de l'exercice du culte bouddhique : ramenant d'Inde ou du Tibet des objets religieux, servant à la décoration intérieure, s'efforçant de mettre en place des rituels et des instances de formation à l'attention de leurs adeptes.

Le rôle des laïcs (convertis ou non) est, sur ce dernier point, particulièrement important : il est loin de se résumer à une expérience passive de la méditation, comme il a été écrit (Hourmant, 2000 :30). Il faut se rappeler que ce sont eux qui, en invitant les maîtres et moines à venir enseigner et officier en France, sont à l'origine de l'introduction du bouddhisme tibétain ; eux, encore, qui ont fondé les communautés — celles-ci tombant sous la responsabilité des moines lors de leur affiliation officielle à une école tibétaine ; eux, enfin, dont le rôle dans la diffusion des idées bouddhistes ainsi que dans la mobilisation de nouveaux adeptes s'avère fondamental, les moines se contentant alors d'assurer la formation des impétrants (Obadia, 1999a). Leur rôle dans le processus d'institutionnalisation, s'il est moins visible que celui des moines, n'en est pas moins fondamental.

La dimension institutionnelle du bouddhisme tibétain n'est donc pas une propriété *per se*, observable de tous temps et en tous lieux, à l'image d'une propriété physique que posséderait un objet matériel. Elle est le produit de processus microsociologiques qui se déroulent en certains endroits et dans certains contextes, permettant la constitution de cadres sociaux (communautaires) et symboliques (des cadres de référence) codifiés dans lesquels s'inscrivent à la fois la pratique et l'adhésion au bouddhisme. C'est au

cours de l'interaction entre les maîtres ou moines d'une part, et les pratiquants d'autre part, que sont produits ces cadres sociaux. C'est dans la durée et la profondeur des rapports sociaux qu'ils sont institués. Pour les individus quotidiennement impliqués dans ce système d'interaction, le "papillonage" religieux, qui caractérise la démarche des *Religious Seekers*, se résorbe au profit d'une fidélité à la tradition tibétaine.

Cette relation laïc-moine reflète le respect d'un rapport spécifique qui se manifeste par des actes codifiés par la tradition. À titre d'exemple, la rencontre avec un lama s'accompagne systématiquement d'un geste de salut qui consiste à joindre ses mains devant sa poitrine et éventuellement d'incliner la tête ou le haut du corps en sa direction, en témoignage de respect dû à son rang. Il s'agit là de l'expression, au plan empirique, d'un modèle hiérarchique intériorisé qui oriente significativement les conduites des adeptes en fonction de normes préétablies.

D. Hiérarchie religieuse et contrôle social

Ainsi, dans le cadre de la transmission et de la formation religieuse, l'institutionnalisation passe par la reconnaissance, de la part des adeptes, des statuts hiérarchiques qui distinguent les "maîtres" des disciples, c'est-à-dire, pour emprunter un concept à Max Weber, par la reconnaissance de l'autorité en matière de "virtuosité" religieuse. Ceci implique une inégalité de compétence dans l'entraînement religieux (pratiques et instruction) et la légitimité des moines repose précisément, outre sur l'image d'un Tibet "magique", dans cette inégalité statutaire du rapport au sacré. On parle bien d'"ordre" monastique, ce qui renvoie non seulement aux règles qui régissent les conduites au sein de la communauté, mais également à un ensemble de statuts précis inscrits dans une forme d'organisation sociale.

La détention de l'autorité ne signifie pas que s'exerce un pouvoir de domination ni une contrainte tels qu'on les connaît dans d'autres institutions sociales : dans les centres tibétains, les relations sociales sont caractérisées par la proximité et la chaleur des rapports humains. Les maîtres n'imposent rien, mais répondent à des demandes et, en tant que détenteurs de la transmission, il est de leur ressort d'encadrer et de corriger la progression spirituelle d'un adepte. Ce contrôle est une des conditions mêmes de l'existence du système bouddhique : les maîtres se situent à un niveau de réalisation religieuse plus avancé. Par leurs vœux de *bodhisattva*¹³, ils ont la charge de faire "don du dharma", en l'occurrence de retransmettre la doctrine, d'instruire et de former des adeptes.

Parmi ces derniers, il en est certains qui font l'objet d'une attention toute particulière : les futurs moines. La formation de moines et de moniales français participe de la reproduction d'un modèle social particulier, dont les for-

¹³ Il s'agit ici d'une seconde acceptation du terme, qui s'applique, à l'inverse de la première, à des sujets bien réels. Le *bodhisattva* est une figure de la réalisation religieuse fondée sur l'altruisme d'un individu, lui-même arrivé à un haut degré de réalisation, et qui se consacre à celle des autres. Généralement, ce terme désigne les maîtres bouddhistes en tant qu'ils sont engagés dans une pratique de transmission religieuse et de formation de disciples.

mes institutionnalisées sont la relation maître-disciple, et la relation moines-laïcs, relations dyadiques au fondement d'une structure plus large : celle du système monastique tibétain. Formés selon les principes traditionnels de la retraite et de l'entraînement religieux (qui comprend une formation à la pratique et une instruction textuelle), les moines assurent en effet la retransmission de la doctrine et la perpétuation des pratiques rituelles. La formation de maîtres de religion recrutés dans la population locale contribue de fait à la reproduction de ce modèle et à la préservation de la structure de base de la transmission monastique.

V. L'institution bouddhique : facteur d'aliénation ou d'épanouissement ?

En souscrivant à l'idée que l'institution est source de coercition, la sociologie religieuse française fait revêtir aux religions historiques un caractère aliénant. La faute est depuis toujours attribuée à Émile Durkheim dont les analyses ont été qualifiées de déterministes ou de "sociologistes", en raison de l'accent mis sur le poids des institutions et des structures sociales sur les conduites individuelles (Durkheim, 1912). C'est pourquoi les théoriciens de la modernité religieuse expliquent le succès des nouveaux mouvements religieux et des religions orientales en vertu de leur très faible degré d'institutionnalisation et de leur adéquation avec l'individualisme moderne, considéré sous l'angle d'une émancipation du sujet de ses groupes d'appartenance et d'une distanciation de ses affiliations sociales, à plus forte raison si elles présentent un caractère institutionnalisé.

Or, le phénomène institutionnel, tel qu'il s'observe dans le contexte communautaire du bouddhisme tibétain de France, produit des effets sociologiques d'une nature qui ne peut être confondue avec une aliénation. L'institutionnalisation fournit en effet des cadres symboliques et sociaux (une doctrine et une conception du monde : le *dharma* ; une communauté : le *sangha*) qui sont considérés par les adeptes comme des espaces nécessaires à la réalisation du salut. Certes, la réalisation du salut est graduelle, codifiée et contrôlée dans un contexte communautaire à la fois égalitaire et hiérarchisé, c'est-à-dire, dans les relations entretenues avec les pairs, réunis par une même pratique (mais pas par des motivations initiales identiques), et, bien évidemment, dans les relations entre le maître et ses disciples. Mais l'institution est acceptée en tant que telle dans le sens où elle répond aux attentes plus ou moins consciemment exprimées par des adeptes français, en particulier celle d'une médiation institutionnelle dans la progression spirituelle, qui se traduit, au plan empirique, par une "demande" d'encadrement religieux.

Si les sociétés modernes sont idéologiquement caractérisées par un rejet des institutions, on est alors en droit de se demander si ce rejet ne semble pas en définitive ne concerner qu'une certaine conception des institutions associées depuis longtemps aux idées d'aliénation et de coercition, qui a trouvé un écho favorable dans une sociologie académique inspirée des œu-

vres de Marx et de Durkheim. Toute la sociologie, fort heureusement, ne se limite pas à ce cadre pour le moins réducteur. Résumant les positions théoriques les plus communes en sociologie religieuse, le sociologue italien Enzo Pace distingue, par exemple, entre deux grandes conceptions de la religion sous ses manifestations sociales et institutionnelles : à l'une correspond un système de contrôle social et une forme d'aliénation qui s'exerce sur l'individu à son insu, à l'autre, un support social nécessaire à l'expression des désirs et à l'exercice de mécanismes psychologiques inhérents à l'être humain (Pace, *in* Acquaviva/Pace, 1994 :87-88). L'institution religieuse peut donc tour à tour être envisagée comme source d'aliénation et comme moyen d'épanouissement : c'est cette dernière perspective qui semble spécifier l'essor du bouddhisme tibétain et son succès auprès de ses adeptes français. En aucun cas, cette dimension ne saurait d'ailleurs être considérée comme propre à l'implantation du bouddhisme en Occident. D'éminents spécialistes des religions indiennes, comme Louis Dumont, s'accordent pour considérer le monachisme bouddhique comme une «institution du renoncement» indispensable à la réalisation du salut (Dumont, 1983 :37-38).

Par delà ce court examen critique de l'emploi de la notion d'institution, il faut de plus signaler les revirements circonstanciels qu'a récemment subis la théorie sociologique moderniste, infléchie dans certains de ses fondements par la confrontation avec les faits empiriques : la désinstitutionnalisation des croyances et des pratiques religieuses, d'abord considérée comme un phénomène d'ampleur générale (Hervieu-Léger, 1993), a par la suite été réduite à certains pays d'Europe occidentale (Berger, cité par Hervieu-Léger, 1996 :10) pour enfin être progressivement délaissée au profit de l'analyse de logiques de réinstitutionnalisation du religieux (Hervieu-Léger, 1997). Le rôle des institutions dans l'évolution récente des systèmes religieux, mais aussi des formes de la religiosité n'a-t-il pas ainsi été sous-évalué avant de redevenir central dans la réflexion sociologique ?

VI. Conclusion : repenser les institutions dans la modernité

Les diverses acceptations de la notion d'institution mettent toutes l'accent sur l'idée de normes et de règles : c'est notamment le cas dans le vocabulaire politique, qui voit dans l'institution ce qui est légiféré, soumis à une règle de droit constitutionnel, ou dans le vocabulaire anthropologique, qui regroupe sous cette dénomination les formes "cristallisées" de la vie sociale, soumises à certaines normes et qui admettent une certaine régularité (Evans-Pritchard, 1969). Néanmoins, pour la sociologie, le phénomène institutionnel demeure encore associé à l'existence d'une organisation sociale, de type administratif ou, selon la terminologie weberienne, "bureaucratique".

La dénégation du caractère institutionnel — quelle que soit l'acception retenue de ce terme — du bouddhisme tibétain ne signifie pas l'absence d'institution. Ses manifestations, pour évidentes qu'elles soient, sont actuellement récusées pour des raisons d'ordre idéologique tout autant que mé-

thodologique. Si l'on s'efforce de déceler la présence du fait institutionnel dans les mouvances bouddhistes occidentales par comparaison avec les caractéristiques d'un idéal-type, le résultat final sera inévitablement négatif. Les injonctions méthodologiques énoncées par Max Weber font de l'idéal-type un modèle abstrait à valeur heuristique dérivé de la réalité sociale et historique, mais qui ne se confond pas avec elle. Affirmer qu'il n'y a pas d'institution s'il n'y a pas tous les éléments qui la caractérisent en même temps (exercice de l'autorité et de la contrainte légitime, forme d'organisation bureaucratisée, etc.) procède de cette confusion entre l'idéal-type et la réalité. C'est là une des raisons qui président à l'absence d'analyses en termes institutionnels dans les études consacrées au bouddhisme en France (à l'exception des travaux de L. Hourmant).

L'institution bouddhique, considérée ici à la fois comme tradition, c'est-à-dire, comme un ensemble d'idées, de valeurs et de modèles de conduite transmis de génération en génération, et également comme forme d'organisation sociale, joue un rôle central au plan de la préservation et de la retransmission des contenus et des modèles religieux. Plus encore, c'est le *sangha*, la communauté qui constitue la base institutionnelle de la pratique religieuse, et l'indispensable support de la transmission du bouddhisme. C'est en ce sens que s'explique sa transposition dans le contexte des sociétés occidentales.

Outre la fixité des schémas théoriques mobilisés, il existe aussi un problème de visibilité du bouddhisme qui contribue à encore obscurcir la réflexion théorique. La sociologie étant, selon Jean-Claude Passeron, une science "typologique", un objet sociologique ne s'inscrit que dans un type (ou une catégorie analytique) et un seul (Passeron, 1991). Une religion, par exemple, ne peut être à la fois conçue comme "ethnique" et "universelle", "traditionnelle" et "moderne" mais toujours comme l'une ou l'autre. On comprend mieux, désormais, les difficultés des sociologues, évoquées en introduction à cet article, à penser le bouddhisme dans le champ religieux occidental. En France, à quelques exceptions près, la plupart des chercheurs ont opté pour l'hypothèse moderniste en situant le bouddhisme du côté des nouveaux mouvements religieux ou des nouvelles formes de la spiritualité situées à l'opposé des formes institutionnelles ou historiques de la religion (Étienne/Liogier, 1997 ; Le Quéau, 1998 ; Lenoir, 1999a). Or, le problème de la visibilité institutionnelle du bouddhisme tibétain vient de son double positionnement dans le champ religieux français ou, pourrait-on dire, de son "ubiquité": selon l'angle sous lequel il se place (du point de vue de l'organisation ou des pratiquants), le chercheur a tout loisir de voir le bouddhisme comme religion à part entière — donc comme une "institution" — ou comme un nouveau mouvement religieux, donc son contraire (Obadia, 1999a).

En outre, l'ensemble des processus décrits précédemment ne se limite pas à la transplantation du bouddhisme tibétain dans le contexte de la société française. Des processus similaires se sont également produits — ou continuent de se produire — dans les autres pays d'implantation des grandes

traditions bouddhistes (dans d'autres pays d'Europe occidentale, mais aussi en Amérique du Nord ou en Australie), ce qui prouve qu'il ne s'agit pas ici d'un phénomène contingent, mais bien d'un mouvement général. Un tel constat invite donc à rediscuter une dernière fois les interprétations du bouddhisme en Occident en termes modernistes. Il ne s'agit certes pas tant de dénier l'existence des mutations qui affectent le paysage religieux contemporain que de porter son regard sur les conséquences qu'une telle situation est de nature à entraîner. Il apparaît que la prédominance de schèmes d'analyse modernistes et/ou la conservation des représentations orientalistes réduisent considérablement le potentiel d'analyse de la dynamique moderne du bouddhisme.

L'institutionnalisation du bouddhisme, trait proéminent de cette dynamique, ne contredit pas toutefois pas en totalité les théories de la modernité religieuse. Seule, l'idée d'une «décomposition du champ religieux» de laquelle participerait pleinement le bouddhisme (Hourmant, 2000) est éminemment discutable. Un mouvement contraire semble en effet se dessiner : la constitution de lieux de culte a pour effet de cristalliser certains *Spiritual Seekers* dans des traditions bouddhistes. Certes, cette cristallisation se limite aux espaces communautaires et institutionnels et elle est souvent temporaire, puisqu'un nombre assez restreint de ces *Seekers* se stabilise durablement dans la pratique du bouddhisme.

Pour que le bouddhisme puisse s'enraciner profondément, une transmission intergénérationnelle qui puisse garantir la pérennité de l'institution s'avère nécessaire, comme l'a rappelé Louis Hourmant (*Op.cit.* :31). Cependant, d'autres processus d'institutionnalisation sont à l'œuvre qui garantissent jusqu'ici la reproduction des modèles de la transmission et de l'autorité religieuse tels qu'ils caractérisent le monachisme tibétain. Sur une échelle temporelle, l'expansion occidentale du bouddhisme a été extrêmement rapide, tout autant que son implantation physique : son enracinement au plan sociologique sera sans doute plus long et plus progressif. Rien ne dit qu'à l'avenir le bouddhisme ne puisse pas devenir une religion "native" pour les Français "de souche" (jusqu'ici seulement intégrés au bouddhisme par la conversion).

En définitive, si le champ religieux moderne, soumis à la pression du changement, se recompose perpétuellement (Hervieu-Léger, 1993, 1996 et 1997), certaines de ses "nouvelles formes" n'ont quelquefois rien d'inédit. Le développement du bouddhisme tibétain en France participe précisément de la recomposition des formes institutionnelles de la religion, de celles dont la disparition a maintes fois été proclamée. La conclusion qui s'impose, au delà des critiques d'ordre méthodologique ici adressées à la sociologie du bouddhisme d'Occident, est d'ordre épistémologique. À l'évidence, une étude sociologique des religions asiatiques ici et maintenant suppose non pas d'abandonner, mais de redéfinir certains concepts clefs de son registre théorique : celui d'institution, notamment, qui s'avère, plus que jamais, un outil indispensable pour saisir les mutations modernes des religions.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACQUAVIVA S., PACE E.,
 1994 *La sociologie des religions*, Paris, le Cerf.
- BATCHELOR S.,
 1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Aquarian, Harper Collins/Berkeley (Cal.), Parallax Press.
- BAUMANN M.,
 1995 "Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe", *Journal of Contemporary Religion*, 10, 1, pp.55-70.
- BELL S.,
 2000 "Being Creative with Tradition : Rooting Theravada Buddhism in Britain", *Journal of Global Buddhism*, 1, pp.1-23.
- COX H.,
 1979 *L'appel de l'Orient*, Paris, Seuil.
- CUSH D.,
 1996 "British Buddhism and the New Age", *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 11, 2, pp.195-208.
- DROIT R.-P.,
 1997 *Le culte du néant : les philosophes et le bouddhisme*, Paris, Seuil.
- DUMONT L.,
 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM É.,
 1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (1912).
- ÉTIENNE B., LIOGIER R.,
 1997 *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Albin Michel.
- EVANS-PRITCHARD E.,
 1969 *Anthropologie sociale*, Paris, Payot.
- FAURE B.,
 1998 *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion.
- FILLIOZAT J.,
 1986 "Les étapes des études bouddhiques", in BERVAL R. (DE), *Présence du bouddhisme*, Paris, Gallimard (1959), pp.369-379.
- GIRA D.,
 1989 *Comprendre le Bouddhisme*, Paris, Le Centurion.
- 1997 "Les bouddhistes français", *Esprit*, n°233, pp.130-148.
- GOMBRICH R.,
 1984 « Introduction », in BECHERT H., GOMBRICH R., Dir., *Le monde du bouddhisme*, Paris, Bordas, pp.9-14.
- HERVIEU-LÉGER D.,
 1993 *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- 1996 "La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation", in DAVIE G., HERVIEU-LÉGER D., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pp.9-23.
- 1997 "La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche", *Social Compass*, 44, 1, pp.131-143.
- OURMANT L.,
 1990 "Une religion orientée à l'action efficace dans le monde", in HERVIEU-LÉGER D., CHAMPION F., Dir., *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, pp.80-119.
- 1995 "Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré", *Social Compass*, 42, 2, pp.207-220.

- 1998 "Le Reiyūkai japonais en France : entre religion et mouvement de transformation personnelle", *Recherches Sociologiques*, XXIX, 2, pp.53-67.
- 1999 "La Soka Gakkai : un bouddhisme 'paria' en France ? ", in CHAMPION F., COHEN M., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, pp.182-204.
- 2000 "L'attrait du bouddhisme en Occident", *Sciences Humaines*, 106, pp.28-31.
- KOLM S.-C.,
1982 *Le bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF.
- LENOIR F.,
1999a *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
1999b *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard.
- LE QUÉAU P.,
1998 *La tentation bouddhiste*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LOPEZ D.,
1998 *Prisoners of Shangri-La : Tibetan Buddhism and the West*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- LUBAC H. (DE),
1952 *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier.
- OBADIA L.,
1999a *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
1999b "Le bouddhisme : une religion 'moderne' ? Le bouddhisme dans les sociétés occidentales : entre le réel et l'imaginaire, la tradition et la modernité", Actes du colloque GReSAS/EADI, *Modernités et recomposition locale du sens*, Mons (Belgique), mai1999, pp.76-88.
- 2000 "Le bouddhisme tibétain en Occident : entre l'individualisme et l'institutionnel", in SERVAIS P., Dir., *Individu et communauté, une confrontation Orient-Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant (à par.)
- PASSERON J.-C.,
1991 *Le raisonnement sociologique : l'espace non popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan.
- PREBISH C., TANAKA K., Dir.,
1998 *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- SCHLEGEL J.-L.,
1995 *Religions à la carte*, Paris, Hachette.
1997 "Du christianisme au bouddhisme : les pratiques religieuses aujourd'hui", *Esprit*, n°233, pp.20-30.
- TAYLOR M.,
1985 *Le Tibet, de Marco Polo à Alexandra David-Néel*, Paris, Payot.
- VERNETTE J.,
1999 *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse. Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*, Paris, Bayard.
- WEBER M.,
1971 *Économie et Société*, tome I, Paris, Plon.
1992 *Essais de sociologie des religions. I*, Die, A. Die.
- WILLIAMS D.R., QUEENS C.S., Ed.,
1999 *American Buddhism, Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press.

Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France

Par Norbert Chelli * et Louis Hourmant **

Souvent décrite comme un mouvement qui prétend donner à ses adeptes un outil rituel grâce auquel ils sont susceptibles de maximiser leurs ressources personnelles pour s'affirmer dans la société, la Soka Gakkai se voit fréquemment suspectée par ses détracteurs quant à l'authenticité de son bouddhisme. La référence à une enquête de psychologie sociale menée sur la branche française du mouvement permet d'éclairer quelques questions : la Soka Gakkai se réfère-t-elle à des valeurs différentes de celles de la société globale ou trouve-t-elle sa spécificité dans le type et l'intensité de l'investissement de ses membres dans les valeurs mondaines ? Quelle est la cohérence interne des valeurs partagées par les membres, rapportées à l'idéologie du groupe ? En quel sens finalement peut-on préciser le caractère intramondain de ce type de bouddhisme ?

1. Un bouddhisme activiste et militant

Le mouvement bouddhiste international Soka Gakkai ("Société pour la création de valeurs") a été largement étudié, tant dans son berceau japonais, que dans ses ramifications en Occident, particulièrement aux États-Unis. D'un point de vue strictement quantitatif, c'est même probablement l'organisation bouddhiste contemporaine qui a fait l'objet du plus grand nombre d'études universitaires dans le monde. Implantée en France depuis le début des années 1960, ce n'est qu'au cours des années 1970 qu'elle devient progressivement un des "poids lourds" du bouddhisme français avec près de 10.000 membres à l'heure actuelle. La Soka Gakkai (désormais "SG" dans le texte) possède le double caractère d'être une des formes de bouddhisme les plus dynamiques à l'échelle mondiale dans sa volonté "évangélisatrice" et de voir son identité bouddhique contestée, voire niée, par les autres branches du bouddhisme. Cette contestation est particulièrement forte en France où le mouvement Soka Gakkai-France (SGF) est habituellement renvoyé dans le champ des mouvements socialement con-

* Psychosociologue.

** Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (GSRL), IRESCO, 59-61 rue Pouchet, F 75849 Paris, Cedex 17.

traversés, «les sectes» (Hourmant, 1999). Ce traitement négatif tient à la fois à certaines particularités doctrinales et organisationnelles de ce mouvement et à la sensibilité particulière de la société-hôte. Sur le premier plan, l'école bouddhiste sur laquelle vient se greffer la SG témoigne d'un exclusivisme religieux en rejetant l'idée selon laquelle il existe une pluralité de voies légitimes menant à la visée ultime du bouddhisme, l'illumination. Cette conception de ce qu'est l'orthodoxie bouddhique est à la source d'un militantisme tourné vers la diffusion la plus large possible de la pratique proposée par la SG, à savoir la récitation *ad libitum* et à voix haute du mantra "*Nam myôhô renge kyôî*" (littéralement : "je rends hommage au *utra* du lotus"). Un tel prosélytisme, revendiqué comme tel, met ce mouvement dans une position à part à l'intérieur de la mouvance bouddhiste dont le discours dominant tend à récuser l'idée de conversion (Obadia, 1999). Outre la question du contenu doctrinal, la SG se particularise aussi par son mode d'organisation qui rompt avec le schéma traditionnel du bouddhisme japonais, lequel est fondé sur la division du travail religieux entre un clergé héréditaire et des laïcs en position très périphérique : elle constitue un mouvement de laïcs militants dans lequel les clercs — au sens sociologique du terme — ne sont pas des moines investis d'un pouvoir sacerdotal, mais des responsables choisis par la hiérarchie pour leurs qualités militantes et d'animation. L'organisation est de type bureaucratique (pas moins de 250 vice-présidents dirigent le mouvement au Japon) mais l'inspiration dernière revient au leader charismatique, le président de la SG internationale, Daisaku Ikeda. Cette configuration originale fait que la SG est classée au Japon parmi les "nouvelles religions" (jap. : *shin shûkyô*), étiquette administrative qui désigne des mouvements dont les représentations puisent généralement dans le fonds religieux bouddhiste et/ou shintô, mais dont le mode d'organisation se situe en rupture avec celui, traditionnel, des temples bouddhistes et des sanctuaires shintô. Historiquement, l'apparition de la SG au début des années 1930, puis de nouveau après-guerre, après une dissolution décrétée par le régime militaire, fait partie d'un *revival* bouddhiste dont témoigne aussi le surgissement d'autres mouvements militants laïcs comme le Reiyûkai (Hourmant, 1998).

Les particularités internes de la SG peuvent expliquer l'ostracisme dont elle fait l'objet de la part des autres lignées bouddhiques ; elles ne rendent pas compte des attaques émanant des médias et des pouvoirs publics dans un pays comme la France. En effet, la branche française de la SG n'est pas critiquée pour ses pratiques religieuses en tant que telles, mais essentiellement en tant qu'elle constitue l'émanation d'un mouvement puissant au Japon, à la fois sur un plan économique et sur un plan politique. Dans ce pays, la SG rassemble environ dix millions de membres ; elle a mis sur pied en 1964 un "parti pour un gouvernement honnête" (Kômeitô), aujourd'hui associé au pouvoir aux côtés des libéraux-démocrates (PLD). Cette dimension politique, bien que non présente dans les branches extrajaponaises du mouvement suscite une forme de distorsion de l'image de ce groupe, particulièrement dans le contexte français où la mouvance anti-

sectes tend à qualifier de "secte" tout groupe dont l'aspect religieux coexiste avec des aspects séculiers, la dimension cultuelle devenant selon elle une "façade" dissimulant des objectifs réels autres.

Outre la présence de cette dimension séculière qui se traduit, dans le cas de la SG, par des initiatives et des activités de nature culturelle (création d'une université, de musées, mise en place d'expositions diverses, etc.), la nature même du rite central mis en œuvre dans le mouvement déroge passablement aux représentations communes des Occidentaux au sujet du bouddhisme : elle ne relève pas, en effet, du bouddhisme méditatif, mais d'un bouddhisme centré sur la récitation de textes sacrés (skrt : *sutras*) et d'une courte formule, un *mantra*. En réalité, il n'existe pas de bouddhisme qui ne fasse aucune place à la lecture des *sutras*, même quand la pratique de base est la méditation assise comme dans le zen japonais (Faure, 1993) ; inversement, dans les traditions où la méditation *stricto sensu* est absente, la récitation de *sutras* peut revêtir certaines fonctions de la méditation. Ceci tendrait à montrer que l'opposition entre "bouddhisme méditatif" et "évangélique" telle qu'elle est utilisée par des sociologues anglo-saxons (Williams/Queens, 1999) relève moins d'une distinction radicale concernant le contenu et l'orientation des pratiques cultuelles effectives que d'une différence qui se situe dans l'organisation et l'insertion sociale des mouvements. Le bouddhisme méditatif tend à se présenter comme non prosélyte tandis que le bouddhisme évangélique revendique sans états d'âme une dimension militante où la recherche de la diffusion de la foi est érigée comme impératif.

2. Des valeurs intramondaines mais idéalistes

Les spécificités de doctrine et d'organisation de la SG par rapport au reste de la nébuleuse bouddhiste ne doivent pas masquer le fait que ce groupe partage avec un bon nombre de mouvements religieux (bouddhistes ou non) dits attestataires du monde (*world-affirming*) une conception du salut — pour autant qu'il soit approprié de parler de salut religieux, ce qui mériterait une autre discussion — où il s'agit avant tout pour l'individu d'obtenir un accomplissement dans cette vie, même si demeure l'horizon d'utopie collective d'une transformation sociale (l'atteinte de la "paix mondiale" dans le cas de la SG) permise par la transformation de chacun dans son environnement immédiat. Contrairement aux mouvements qui refusent le monde (*world-rejecting*), pour qui l'économie du salut passe par une forme de diabolisation de la société pécheresse et le retrait communautaire ou intérieur au sein d'une fraternité d'élus, les mouvements attestataires du monde prétendent avant tout restaurer ou enrichir le lien social de leurs membres, leur insuffler l'énergie suffisante pour mener leur existence comme ils l'entendent ou encore leur redonner un espace de liberté et d'initiative dans des vies qu'ils perçoivent parfois comme bloquées. Une analyse plus fine montrerait vraisemblablement que le style religieux en vigueur dans tel et tel mouvement sélectionne telle et telle catégorie d'adeptes en

fonction de leurs attentes explicites ou implicites. Selon que l'offre portera principalement sur une resocialisation, sur l'insertion dans un univers signifiant, sur la régulation et la stabilisation des comportements ou bien encore sur la libération d'un potentiel créatif ou d'un dynamisme vital auxquels le sujet n'avait pas accès jusque alors, le *membership* n'aura pas exactement les mêmes caractéristiques d'un mouvement à un autre. Cependant, de façon transversale à ces modalités différenciées d'attraction, il est symptomatique de noter à quel point la métaphore de l'énergie corporelle, relationnelle et cosmique est tout à fait prégnante dans le discours de ces groupes, aussi bien les groupes d'origine orientale que ceux qui sont nés en Occident sur le terreau des thérapies alternatives¹. Il est important de souligner toutefois que le recours à une thématique religieuse de l'énergie peut prendre deux directions bien distinctes : une première plus proche d'un registre de type thérapeutique (celui de la psychologie transpersonnelle par exemple) ; une seconde qui se traduit en termes de valorisation du dynamisme, de la volonté, de la "positivité", dans un ton plus moral que psychologique (énergique plus qu'énergétique, si l'on veut). Dans le discours de la SG, le pratiquant est encouragé à "se brancher"² chaque matin sur une source d'énergie illimitée, grâce à la récitation du *mantra*, censée le mettre en harmonie avec la loi cosmique. Il peut ainsi faire preuve d'*ichinen*, de détermination combattive pour vaincre "les obstacles et les démons", autrement dit les résistances extérieures et intérieures à l'affirmation d'une attitude positive dans chaque situation quotidienne. En faisant sien cet habitus conquérant et dynamique, il adoptera un rôle de "pionnier" dans la société et sera capable de développer sa "mission". Notons que le contenu de cette mission est en principe laissé à son appréciation personnelle : la pratique bouddhique doit lui apporter, et une clarification de ses désirs dans l'optique d'une réalisation de sa vocation propre, et la capacité de puiser en lui les ressources nécessaires à la mise en œuvre de cette dernière. Certes, la SG insiste aussi sur un second volet : à côté de la "pratique pour soi", la "pratique pour les autres" déclinée dans une multitude d'"activités bouddhiques" (temps de service pour l'organisation et participation à diverses activités culturelles lors de la préparation des fêtes de la SG) empêche cette forme de bouddhisme de se clore sur une quête formelle de l'excellence. Mais dans sa dimension individuelle, celle qui importe en général dans la démarche d'adhésion au mouvement, la pratique correcte et régulière du "bouddhisme orthodoxe" doit déboucher sur trois ordres de "bienfaits" :

¹ Une telle centralité de la problématique religieuse de l'énergie peut être rapprochée des observations d'Alain Ehrenberg sur l'utilisation actuelle des "cosmétiques psychiques" (ni tout à fait drogues ni entièrement médicaments) qui fonctionnent comme des moyens de combler la déplétion énergétique qui, sous le nom de dépression, apparaît comme la catégorie nosologique majeure à l'aide de laquelle la société contemporaine prétend rendre compte du malaise psychique. Le passage d'une description du mal-être comme conflit entre topiques, répression du moi, à un déficit de tonus psychique («la revanche de Janet sur Freud» dit l'auteur) semble faire écho au passage d'une problématique religieuse de la culpabilité dans les sectes traditionnelles à la morale répressive à une problématique de l'insuffisance énergétique dans les *self religions* où le seul péché est de ne pas arriver à être pleinement soi (EHRENBERG A., 1998).

² Les guillemets indiquent ici qu'il s'agit du vocabulaire usité dans la SG.

la "bonne fortune" (l'ensemble des rétributions concrètes qui "protègent" le pratiquant et l'encouragent à persévéérer) ; la "force vitale" (la restauration de l'énergie physique et psychique) ; enfin, la "sagesse" qui permet de faire des choix conformes à la vocation qu'on s'est reconnue.

Cette éthique non injonctive, sans contenu apparemment déterminé, repose entièrement dans le présupposé que la forme (la poursuite d'une excellence dans le quotidien) déteint en quelque sorte sur le fond : les désirs exprimés devant l'autel bouddhique au cours de la récitation du *mantra* sont censés subir une forme d'écrémage dans lequel ils s'auto-hierarchisent, de telle sorte que le pratiquant finira par choisir librement ceux qui sont les plus en accord avec son "état de Bouddha", lequel est vu comme le reflet individuel de la "loi de l'Univers". Une telle valorisation du choix individuel n'est pas propre au type de bouddhisme professé par la SG. La particularité de ce mouvement est qu'il encadre plus étroitement que d'autres groupes bouddhistes (le zen notamment) la vie de ses membres, non par des obligations concernant le contenu de leurs actes, mais par des incitations à des activités collectives, au premier rang desquelles, la participation régulière à des "réunions de discussion" (jap. : *zadankai*) de 10 à 15 personnes, où chaque pratiquant a loisir de confronter ses expériences de mise en œuvre du *mantra* dans sa vie quotidienne avec celles des autres et notamment de ses aînés dans la foi. Les interactions fréquentes — chaque quinzaine en moyenne, voire plus souvent pour les pratiquants jeunes tenus pour plus disponibles — permettent une intériorisation du discours religieux centré sur la "preuve actuelle", autrement dit le fait que l'efficacité de la récitation du *mantra* est mesurée par l'apparition de bienfaits aussi nombreux que concrets. Dans cet ordre, il est, par exemple, parfaitement légitime de pratiquer pour rencontrer l'homme ou la femme de sa vie, pour trouver le travail ou l'appartement de ses rêves, voire pour des désirs plus limités et plus ponctuels ; aucun interdit n'est posé *a priori* par l'organisation pour autant que le désir soit en quelque sorte mis à l'épreuve du *Gohonzon* (le "Vénéré principal"), c'est-à-dire le parchemin où sont calligraphiés un ensemble d'idéogrammes qui symbolisent la "Loi merveilleuse", autrement dit le principe bouddhique sous son aspect de loi cosmique. Ce parchemin enchassé dans un autel appelé par les membres l'"installation bouddhique" constitue l'objet de culte dans le bouddhisme de la SG. Le caractère souvent concret, voire matériel, de ces attentes et de ces rétributions est susceptible d'étonner le témoin qui ignorera tout du fonctionnement des religions japonaises et contribue aussi à l'image de "secte" accolée à la SG en France. La majorité des observateurs du fait religieux japonais (transversalement à ses manifestations bouddhiques ou shintô) soulignent au contraire le fait que la recherche de la guérison, du bien-être, de la paix du cœur, et des relations harmonieuses avec autrui, tout d'abord dans le milieu familial, sont vues comme la voie d'accès habituelle à une dimension plus intérieure et plus classiquement spirituelle (Reader/Tanabe, 1997).

Avancer dans la caractérisation des valeurs réellement professées par les membres de la SGF requiert de passer du discours de l'organisation à celui des pratiquants. Ce déplacement peut s'appuyer sur la seule enquête de nature quantitative réalisée à ce jour sur ce mouvement en France (Chelli, 1994). Cette enquête réalisée sur 56 membres d'Ile-de-France de la SGF au cours de l'année 1993 a consisté à diffuser un questionnaire en deux parties composé à partir d'un matériau mis en place en 1991 par une équipe de psychologues sociaux³. La première partie du questionnaire proposait une liste de trente valeurs que chaque sujet devait noter en fonction de l'importance qu'il reconnaissait à chacune. Par un traitement opéré grâce à l'analyse factorielle, les valeurs étaient ensuite ordonnées sur un schéma comportant plusieurs axes.

Un premier résultat témoigne de ce qu'il existe une mise en cohérence entre l'idéologie du groupe et les valeurs qui sont appropriées par les membres. On constate, d'une part, un fort degré de convergence interne entre les choix des items de valeurs émis par les membres, ce qui traduit la prégnance d'un moule idéologique commun ; d'autre part, on observe une assez grande proximité avec les choix de la population française tels qu'ils apparaissent dans des enquêtes menées à partir de la même grille. La dimension de conformité prime sur celle de rupture, ce qui valide l'inscription de la SG dans la catégorie des mouvements attestataires du monde. Néanmoins, les pratiquants accordent une importance plus appuyée que le reste de la population à des valeurs telles que : "un monde en paix", "unité avec la nature", "égalité", "sens de la vie", "créativité", "vie spirituelle". La forte mise en avant de l'item "un monde en paix" traduit l'idéal premier mis en avant par la SG dans sa littérature interne comme dans les échanges en groupes de discussion, la recherche de la "paix mondiale" (*cf. supra*)⁴. De même, la prévalence de l'item "unité avec la nature" correspond à l'un des principes doctrinaux enseignés dans ce bouddhisme : la non-séparation de l'homme et de l'environnement. D'autres valeurs privilégiées par les membres relèvent du registre de l'épanouissement de soi : "harmonie intérieure", "sens de la vie", "amitié vraie"...

On peut inversement porter le regard sur les écarts négatifs et non plus positifs cette fois entre les choix des membres et ceux de la population : les items "autorité", "pouvoir social", "respect de la tradition" apparaissent en retrait. De tels résultats sont *a priori* peu étonnants pour des pratiquants qui font le choix d'adhérer à un mouvement à la fois étranger à leur culture, et de plus, contesté par la société comme secte. S'y ajoute le fait que la SG est, depuis 1991, entrée en opposition vis-à-vis de la direction de l'école monastique bouddhique à laquelle elle était auparavant associée, la Nichiren Shôshû ou "École orthodoxe de Nichiren". Ce schisme entre la

³ Équipe dirigée par Henri Paicheler, Université de Paris VIII-Saint-Denis.

⁴ Ce type d'utopie est partagé par nombre de "nouvelles religions" du Japon. Sous une forme peut-être plus enchantée, plus mêlée de mythologie, l'attente d'une société éveillée et pacifiée serait, dans le bouddhisme tibétain actuel, au cœur d'un nouveau messianisme de nature humaniste et apolitique (LENOIR F., 1999b).

puissante organisation laïque à fondement charismatique et fonctionnement bureaucratique et l'école monastique à légitimité traditionnelle fait de la nouvelle SG un groupe religieux décléricalisé — voire anticlérical — qui prétend assumer le rôle réformateur d'une forme de protestantisme bouddhique.

Au-delà de ces premières remarques sur la différence avec les valeurs des Français, l'analyse factorielle des données permet d'ordonner le positionnement axiologique des pratiquants sur une carte de valeurs. Cette carte factorielle axiologique a été divisée en quatre secteurs organisés autour de deux axes : le premier permet d'ordonner des valeurs allant du registre collectif (par exemple, "ordre social", "justice sociale", "autorité", "respect de la tradition", "sécurité nationale", "égalité", etc.) à un registre individuel ("indépendance", "créativité", "vie spirituelle", "audace", "plaisir", "vie variée", etc.). À côté de cet axe vertical, un axe horizontal ordonne les valeurs en fonction d'une dimension plus malaisée à définir d'un seul mot : certaines apparaissent comme la projection de soi dans un environnement immédiat : "autodiscipline", "sécurité familiale", "politesse", "richesse", etc. On pourrait à la rigueur les définir comme réalistes par opposition à des valeurs plus idéalistes, moins accordées à un contexte social, par exemple : "justice sociale", "liberté", "un monde en paix". Le croisement de ces deux axes individuel *vs* collectif et réaliste *vs* idéaliste permet de diviser la carte factorielle en quatre quadrants :

- un quadrant individualiste-réaliste centré sur la réussite pour soi, un certain utilitarisme, la prédominance d'une logique de l'avoir ;
- un quadrant collectif-réaliste centré sur le conservatisme, le respect de l'ordre social, la volonté de marquer l'identité nationale et de protéger la famille, le respect des conventions ;
- un quadrant individualiste et idéaliste : les valeurs présentes dans ce secteur vont des valeurs hédonistes ("plaisir", "vie variée", "audace", "créativité") à des valeurs plus spirituelles ou d'épanouissement de soi ("harmonie intérieure", "liberté", "sens de la vie"). Dans ce secteur, l'individu recherche son équilibre ou définit ses choix de vie sans se référer à la société au sein de laquelle il vit ;
- un quadrant collectif et idéaliste où se rangent les valeurs tendant à l'universalité, dégagées de tout contexte social particulier, et qui vont de la communion avec l'environnement à la communion entre les personnes ("justice sociale", "paix mondiale").

L'intérêt de cette analyse de type factoriel est de permettre une distribution des réponses des membres de la SGF qui se sont prêtés à cette enquête de 1993. On constate les résultats suivants : 1 sujet, soit 1,85 % du total, se situe dans le quadrant des valeurs à la fois individuelles et empreintes de réalisme social, 6, soit 11,11 %, dans le quadrant collectif et réaliste, 12, soit 22,22 %, dans le quadrant individuel-idealiste et enfin 35, soit 64,80 %, dans le dernier quadrant collectif et idéaliste. Si l'on considère l'opposition des valeurs réalistes aux valeurs idéalistes, on obtient une très franche ré-

partition entre 13 % de sujets "réalistes" et 87 % qui promeuvent des valeurs plus "idéalistes". La répartition est légèrement moins tranchée lorsqu'on oppose les pratiquants qui se situent plutôt du côté des valeurs individuelles (24 %) et ceux qui témoignent de valeurs plus collectives (76 %). Comment interpréter ces résultats au regard des représentations partagées par les membres, représentations qu'ils ont intériorisées à travers l'étude de la littérature du mouvement, mais aussi, et surtout, à travers les échanges fréquents lors des séances de pratique en groupe, lors des réunions de discussion et lors des activités militantes autres ?

La prédominance sans équivoque des valeurs idéalistes, décontextualisées sur les valeurs ancrées dans un certain réalisme social est consonante avec l'idéologie de la SG et en particulier avec la pensée de son président, D. Ikeda, empreinte d'un humanisme mondialiste où les hommes "créateurs de valeurs" dont l'action et le message sont proposés en exemple aux membres s'avèrent être des figures artistiques, littéraires, scientifiques (souvent occidentales de surcroît) plus que des figures religieuses. Par ailleurs l'orientation franche de la SG vers un cosmopolitisme culturel est très manifeste dans la variété des spectacles mis en scène au cours des rassemblements festifs qu'elle organise, aussi bien en France que dans les autres pays. Ce mondialisme reflète — ou explique, car on peut penser que la causalité fonctionne dans les deux sens — la dimension internationale de la composition du mouvement hors du Japon et sa capacité à attirer les membres de minorités ethniques habituellement peu présentes dans le bouddhisme de type méditatif : en France, il comprend un nombre non négligeable d'Africains, d'Antillais ou de personnes d'origine musulmane ; dans la branche anglaise, il existe un département "Black" ; aux États-Unis, la SG-USA inclut un pourcentage de Noirs largement supérieur à celui de la population américaine (Hammond/Machacek, 1999). Cependant, en-dehors de raisons qui tiennent aux contenus des représentations religieuses, en l'occurrence l'idéologie de la SG et sa mise en œuvre, on peut aussi invoquer des causes qui tiennent à la nature même de l'engagement dans un militantisme religieux. Sauf dans le cas où l'engagement religieux traduit avant tout une recherche identitaire, la nature même de l'entreprise religieuse tend à favoriser un esprit universaliste où les phénomènes particuliers sont systématiquement rapportés à des causes plus globales, à des principes totalisants ; comment s'étonner alors si l'activité religieuse aboutit à "délocaliser" en quelque sorte l'ancre des individus dans des systèmes de valeurs en le faisant reposer sur des principes plus globaux ? En l'occurrence, et pour ce qui les concerne, les bouddhistes de la SG, lorsqu'ils visent, par exemple, une insertion réussie dans la société, pensent que celle-ci s'obtient par l'affirmation d'une dimension plus philosophique, par la mise en œuvre d'un certain nombre de "principes bouddhiques" qui ne dépendent pas d'un contexte social donné, par exemple : "l'interdépendance entre tous les êtres", "les désirs qui mènent à l'illumination", la compréhension de loi du karma, etc.

L'autre résultat lisible dans le schéma, la prédominance des valeurs collectives sur les valeurs individuelles, apparaît nettement en dépit de l'accent fortement mis dans le discours apologétique du mouvement sur l'efficacité de la pratique et ses retombées concrètes, voire, à la limite, sur une attitude utilitariste. Comment rendre compte de cet écart entre le résultat de l'enquête et ce qui pourrait être imaginé *a priori* ? La dimension de pratique pour soi, celle qui est la plus évidente aux observateurs extérieurs — et aux détracteurs — de la SG, est contrebalancée par la dimension de pratique pour autrui qui donne sens en définitive à la première. Pour autant qu'ils soient dans la SG revendiqués comme témoignages de l'efficacité de la pratique et, à ce titre, qualifiés de "preuves actuelles", les bienfaits concrets n'ont en définitive de valeur que comme signes d'un approfondissement de la foi : l'attitude courante du débutant qui peut aller jusqu'à subordonner la poursuite de la pratique à l'obtention des bienfaits recherchés se transforme progressivement en attitude plus oblatrice où l'on exprime ses désirs au Bouddha dans un esprit de confiance et d'offrande en vertu duquel, quoi qu'il arrive, le résultat obtenu sera considéré comme étant dans l'intérêt profond du pratiquant et comme devant servir à son éveil. Le résultat de l'enquête ne prendrait véritablement tout son sens que s'il était possible de le comparer avec le rapport aux valeurs présent dans les autres formes du bouddhisme ; on pourrait alors mesurer si l'accent mis ici sur l'efficacité, face au discours "officiel" du zen sur le caractère désintéressé, sans objet (jap. : *mushotoku*) de l'illumination (jap. : *satori*), se traduit en profondeur dans les classements axiologiques des pratiquants.

3. L'identité bouddhiste comme valorisation d'attitudes volontaristes

L'étude des valeurs mise en avant par les membres de la SGF révèle comment l'éthique bouddhiste se situe par rapport aux valeurs dominantes de la société, mais on peut toujours reprocher à une enquête où des sujets énoncent leurs valeurs d'en rester à un niveau déclaratif qui révèle plus le degré d'emprise du discours d'une organisation sur celui de ses adhérents que les cheminement profonds de leurs choix. Pour passer de l'éthique à l'ethos et pénétrer plus au cœur de l'identité des pratiquants, le détournement dont ils évaluent leur évolution depuis leur entrée dans le mouvement s'avère précieux. On se rattache ici à une conception de l'identité dynamique et non pas statique, qui porte plus d'intérêt aux processus et aux changements d'identification qu'à ces identifications elles-mêmes (Moessinger, 2000). La sociologie des religions constitue un terrain particulier pour une sociologie de l'identité, terrain à la fois privilégié puisque l'identité fait l'objet d'un discours surabondant que l'acteur social s'est construit et qu'il exhibe fréquemment sous la forme du témoignage de conversion, et en même temps terrain miné dès lors que ce discours est tellement construit qu'il oblitère plus qu'ailleurs les conditions de son avènement. Cependant, on laissera de côté, dans le cadre de cet article, tout ce qui concerne le mode

d'entrée en bouddhisme (découverte progressive sur le mode "expérimental" ? Attraction soudaine et quasi mystique ? Vocation de toujours qui s'actualise ?, etc.) pour ne considérer que les traits que l'acteur met en avant pour justifier après coup la validité de son choix. Le fait qu'on interroge des traits de personnalité ne doit pas mettre en doute la pertinence sociologique du propos dans la mesure où ce ne sont pas ces traits eux-mêmes que l'on découvre mais leur réfraction dans le miroir de ce qui est valorisé dans la société française actuelle. En décrivant comment et dans quel sens sa personnalité a évolué grâce à sa pratique bouddhique, le militant de la SGF ne nous apprend guère en effet sur la réalité de son évolution psychologique — et nous l'apprendrait-il, nous n'aurions aucun moyen de le vérifier puisque, et c'est la limite de toutes les études sur la conversion, nous n'avons affaire qu'au regard qu'il porte actuellement sur son passé et non à ce passé directement. Il nous explique par contre quelle image il veut donner de lui-même en référence à des modèles d'attitude présents dans la société.

Dans l'enquête psychosociologique à laquelle on se rapporte ici, le deuxième volet portait sur les traits de personnalité : on demandait aux sujets de se décrire actuellement en termes de traits de personnalité en se situant pour chaque item sur une échelle graduée allant d'un trait à son contraire (par exemple : "spontané" vs "rationnel", "aventureux" vs "timide"). Puis on leur demandait de recommencer l'opération en évaluant comment ils étaient avant de pratiquer. Les résultats peuvent ensuite être comparés à ceux que l'on obtient sur la population française, avec la limite qu'on ne peut éliminer l'influence des variables d'âge, de couches sociales, de niveau d'instruction, là où les bouddhistes de la SG peuvent se montrer décalés par rapport au reste de la population.

Comme pour le premier volet de l'enquête, les résultats montrent tout d'abord que les membres de la SG ont très fortement tendance à se situer en proximité avec la société française en valorisant des traits de personnalité qui le sont aussi dans le reste de la société. Pour pratiquement tous les items proposés, leur positionnement encadre celui de la population globale : l'auto-évaluation qu'ils font de leur état actuel les place sur une ligne qui épouse assez fidèlement celle des Français en général, mais avec une accentuation des qualités légèrement ou sensiblement (selon les cas) plus prononcée ; inversement, leur évaluation de l'avant les montre en retrait de l'évaluation faite par la population globale, là encore de façon systématique. Il s'agit d'une dépréciation régulière et non pas hasardeuse de cet état antérieur à la rencontre du bouddhisme qui indique, par la régularité même de sa distribution, que le regard porté sur le passé ne constitue pas une lecture objective, mais une reconstruction négative qui légitime le choix fait à un moment donné. Il s'agit nettement d'un processus de construction identitaire. Si les traits attribués à l'avant-bouddhisme décrivaient une réalité, ils seraient distribués de manière à suivre plus ou moins fidèlement la distribution correspondant à la population française ; or, ces traits censés décrire l'avant apparaissent en fait comme le contretype, l'image en négatif du

portrait présent que le converti dessine de lui-même. Pareille constatation n'est pas originale dans les travaux sur la conversion ; l'assise quantitative de la démonstration vient seulement lui apporter un supplément de rigueur. On peut cependant tirer des observations riches de contenu de la comparaison entre les trois courbes qui relient les items évalués : la courbe haute de l'état actuel des pratiquants, la courbe médiane de la population française et la courbe basse de l'avant. Pour un certain nombre de traits relatifs à des attitudes volontaires (ne pas être découragé, être persévérand) ou liés à la confiance en soi et à la stabilité émotionnelle, l'écart entre l'avant et le présent est important : l'impression d'avoir accru leur assise émotionnelle et leur capacité à rejeter le fatalisme les place dans une relation cohérente par rapport à l'enseignement de la SG et montre à quel point ces attitudes constituent pour eux un enjeu de première grandeur ; en revanche pour les traits qui touchent à l'ouverture à autrui, à la sensibilité, à la spontanéité, ils ne fournissent pas d'évaluations susceptibles de laisser accroire qu'ils auraient beaucoup changé sur ces plans, manière indirecte de signifier que ce domaine ne constitue pas un enjeu bouddhique significatif pour eux : par exemple, l'item "sensibilité" recueille dans l'absolu la note la plus élevée parmi tous les items de personnalité, mais dans les trois courbes à la fois (qui se confondent quasiment sur cet item), ce qui signifie qu'il n'est pas plus valorisé par les bouddhistes que par la population en général et également qu'ils ne recherchent pas dans la pratique bouddhique un moyen de développer leur sensibilité.

Comme pour la première partie de l'enquête, une représentation graphique des items permet de mieux manifester la cohérence entre les choix et de visualiser les secteurs où le style de vie gakkaïste se singularise. Le regroupement des items en plusieurs facteurs⁵ aboutit à tracer deux axes qui dessinent eux-mêmes un quadrant de quatre secteurs. Un axe horizontal mesure un facteur allant d'"anxieux" à "sûr de soi" ; un axe vertical mesurant un facteur allant de "spontané" à "contrôlé". Le croisement des deux facteurs définit un quart nord-ouest (associant anxiété et impulsivité) caractérisé par une instabilité émotionnelle, un caractère insouciant et incontrôlé ; diagonalement, le quart sud-est correspond à la stabilité émotionnelle avec des items tels que "pas facilement découragé", "persévérand", "lucide", "calme" ; le quart nord-est peut être défini par le terme de sociabilité : en partant de la position nord pour aller vers l'est, on voit que l'item "impulsif" va rencontrer des items tels que "tendre", "ouvert", "expansif" et "entreprenant" décrivant un individu allant vers les autres, ayant le goût de l'action et affichant assurance et confiance en soi ; enfin, le dernier quadrant, sud-ouest marque l'aspect asocial où les traits de froideur, de timidité et de repli sur soi rencontrent ceux de passivité et le fait de se sentir tendu. Les traits valorisés par la société correspondent à la moitié est du schéma, c'est-à-dire à la confiance en soi ; les membres de la SGF viennent s'y si-

⁵ Comme dans toute analyse factorielle, divers items entrent en proportion variable dans la composition d'un facteur.

tuer à 78 %. Toutefois, ils se positionnent beaucoup plus dans le secteur sud-est (48 %), celui qui correspond à la stabilité émotionnelle, que dans le secteur nord-est de la sociabilité et de la facilité de communication (30 %). Ce dernier résultat n'indique pas nécessairement que ces qualités soient moins importantes pour décrire les membres, *in absurdo*, que celles qui concernent la stabilité et la capacité d'aller jusqu'au bout de ses actions : encore une fois, il ne s'agit pas de faire la psychologie caractéristique du pratiquant moyen de la SGF, mais de pointer les styles de comportement qui exercent un impact sur les bouddhistes et peuvent expliquer la rencontre avec un style religieux précis, celui que propose l'organisation SG.

À quoi faire correspondre dans le croire⁶ du mouvement, les items du secteur sud-est du schéma, ceux qui sont liés à la sérénité, à la stabilité émotionnelle, à la persévérence ? La notion bouddhique qui synthétise toutes ces attitudes est celle de "détermination" (jap. : *ichinen*). Notons qu'il s'agit d'un terme quasiment incantatoire dans le vocabulaire des membres : faire preuve d'*ichinen* dans le jargon bouddhiste, c'est se donner la capacité de décider une action, de la mener jusqu'à son terme en vainquant "les obstacles et les démons", c'est donc aussi recueillir au bout du compte un sentiment de confiance en soi — confiance qui est certes attribuée au principe bouddhique présent en soi et dans l'univers tout entier et non au "petit moi", mais qui rejaillit sur celui-ci dès lors que l' "état de Bouddha" est décrit, dans la théorie de l'homme dispensée par le mouvement, comme foncièrement immanent à tous les états psychologiques ordinaires. À travers cette dimension volontariste un tantinet conquérante, on aborde une facette du style gakkaïste qui est peut-être plus particularisante par rapport à l'ensemble de la mouvance bouddhiste que les aspects axiologiques décrits plus haut, relatifs au mondialisme notamment. En effet, dans les autres versions du bouddhisme pratiquées en Occident, principalement le zen et le bouddhisme tibétain, la notion de détermination vis-à-vis de l'action n'est pas aussi prégnante. Alors que le gakkaïste envisage d'abord sa pratique rituelle, la récitation de *Nam myôhô renge kyô* devant son autel bouddhique, comme un combat quotidien destiné à faire émerger l'énergie suffisante pour combattre ensuite les difficultés dans sa vie elle-même, qu'il est encouragé à rechercher le "point de la victoire" et à se lancer des défis (Hourmant, 1990), le zéniste ou pratiquant du Vajrayana tibétain a en général une conception plus passive de la voie, conception qui valorise le lâcher-prise vis-à-vis des attentes liées à l'illumination et d'abord vis-à-vis de la méditation elle-même vue comme un état naturel qui naît spontanément pour peu que le mental arrive à taire ses préoccupations. On a en somme, dans l'idéologie tout au moins, une opposition entre un discours activiste et un discours plus contemplatif. Dans le cas de la SG, ce discours se reflète parfaitement dans les valeurs des pratiquants ; pareille corrélation est-elle pré-

⁶ On entend par "le croire" non seulement les présupposés doctrinaux tels qu'ils sont exprimés et enseignés dans les discours, mais aussi et surtout leur mise en œuvre dans les comportements des membres, autrement dit l'incarnation des représentations dans des attitudes elles-mêmes génératrices d'actes.

sente dans les autres bouddhismes ? Les enquêtes quantitatives menées sur ces autres groupes ne sont pas orientées sur cet aspect et ne permettent pas à l'heure actuelle une comparaison (Lenoir, 1999a).

La spécificité doctrinale et d'organisation de la SG à l'intérieur du monde bouddhiste s'accompagne-t-elle d'une position particularisée dans le domaine des valeurs ? Le degré de conformité observé dans l'enquête utilisée entre les membres du mouvement français et la population globale n'incline pas à cette opinion dès lors que les autres bouddhismes, beaucoup plus légitimés dans la société française, ont encore moins de raisons de manifester un dissensus vis-à-vis des orientations axiologiques dominantes de cette dernière. La fonction morale d'un mouvement tel que la SG — et des groupes religieux attestataires du monde en général — serait-elle simplement d'apporter une sorte de caution religieuse à l'éthique dominante dans les sociétés post-industrielles ? Les auteurs qui ont enquêté sur les valeurs de la SG britannique au début des années 1990 (Wilson/Dobbelaere, 1994) inclinent à cette position lorsqu'ils affirment que l'éthique de ce mouvement aboutit à conférer une sanction morale à la poursuite hédoniste du bien-être dans son aspect intérieur comme dans ses aspects plus matériels. Alors que les religions traditionnelles sont en affinité avec une éthique sacrificielle elle-même accordée à une situation économique fondée sur la rareté des biens et le primat de la production sur la consommation, les religions intramondaines légitiment la consommation. Dans une enquête parallèle mais plus récente sur la SG américaine (Hammond/Machacek, 1999), les auteurs se réfèrent pour leur part au concept de valeurs post-matérialistes mis au point par Ronald Inglehart : «Les postmatérialistes ne sont pas des non-matérialistes, encore moins des anti-matérialistes. Le terme "post-matérialiste" fait référence à un ensemble de buts qui sont valorisés *une fois que* les gens ont atteint une certaine sécurité matérielle, et *parce qu'ils l'ont atteinte*» (Inglehart, 1997 :35). La valorisation de l'épanouissement de soi comme objectif ultime (et au service duquel sont mises les différentes sphères de la vie sociale : le couple, la famille, le travail...) constitue le point nodal de ces valeurs. Le pouvoir d'attraction du bouddhisme en Occident se situe très clairement dans sa proposition d'épanouissement personnel. Cependant, la mise en avant par un mouvement tel que la SG d'un modèle identitaire centré sur une version dynamique et volontariste de la quête de la réalisation de soi invite à s'interroger sur les différentes manières d'incarner cette valeur centrale dans la sphère des nouveaux mouvements religieux comme dans la société en général. Même si tout mouvement religieux doit satisfaire à la fois le registre cognitif (fournir une grille de sens), le registre affectif (enrichir le lien social entre les adeptes) et le registre conatif (leur donner une possibilité accrue d'agir, de se sentir acteur de leur vie), le discours tout comme le volet de l'enquête portant sur la valorisation des traits de personnalité laissent à penser qu'un mouvement tel que la SG en France fait porter son offre religieuse plus sur la dimension conative que sur les deux autres. Par rapport aux autres groupes de la mouvance bouddhiste, sa différence est en effet de fournir de manière explicite une sorte de

méthodologie pour l'action efficace en poussant ses pratiquants à se donner des buts à court et à long terme, à hiérarchiser leurs désirs, à s'investir au maximum dans les "activités bouddhiques" proposées par le mouvement, lesquelles sont conçues comme une propédeutique à l'action quotidienne en général.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CHELLI N.,
 1994 *Conversion et construction d'une conception de soi à travers le cas des bouddhistes de la Soka Gakkai*, Mémoire de psychologie sociale, Université de Paris VIII-Saint-Denis.
- DONEGANI J.-M., LESCANNIE G.,
 1982 *Les raisons de vivre des Français de 20 à 40 ans*, Paris, Centurion.
- EHRENCBERG A.,
 1998 *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- FAURE B.,
 1993 *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- HAMMOND P., MACHACEK D.,
 1999 *Soka Gakkai in America. Accommodation and Conversion*, Oxford, Oxford University Press.
- OURMANT L.,
 1990 "Transformer le poison en élixir : l'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Soka Gakkai Française", in CHAMPION F., HERVIEU-LÉGER D., *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, pp.71-119.
 1998 "Le Reiyūkai japonais en France : entre religion et mouvement de transformation personnelle", *Recherches Sociologiques*, XXIX, 2, pp.53-67.
 1999 "La Soka Gakkai : un bouddhisme 'paria' en France ?" in CHAMPION F., COHEN M., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, pp.182-204.
- INGLEHART R.,
 1997 *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- LENOIR F.,
 1999a *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
 1999b *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard.
- MOESSINGER P.,
 2000 *Le jeu de l'identité*, Paris, PUF.
- OBADIA L.,
 1999 *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- PAICHELER H.,
 1984 "Épistémologie du sens commun", in MOSCOVICI S., *Psychologie sociale*, Paris, PUF.
- READER I., TANABE G.J.,
 1997 *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu, University of Hawai Press.
- WILLIAMS D.R., QUEENS C.S.,
 1999 *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond (G.B.), Curzon Press.
- WILSON B., DOBBELAERE K.,
 1994 *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford, Clarendon Press.

Le bouddhisme en France : une lecture critique de Frédéric Lenoir

par Éric Rommeluère *

Frédéric Lenoir est chercheur au Centre d'Études Interdisciplinaires du Fait Religieux (CEIFR, Paris). Son travail sur les représentations du bouddhisme vient de paraître sous la forme de deux ouvrages intitulés *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* et *Le bouddhisme en France* (Fayard, 1999). Le premier est consacré à la manière dont l'Occident a perçu le bouddhisme depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, le second, aux reconstructions des "pratiquants" français convertis au bouddhisme. Ce second ouvrage, qui prétend renouveler la sociologie du bouddhisme français, est-il à la hauteur de ses ambitions ? Rien n'est moins sûr tant la méthodologie y semble défectueuse et les présupposés patents. L'auteur peut-il dès lors élucider les rapports des bouddhistes à la modernité, la question centrale de son livre ?

1. Avant-Propos

Chercheur au Centre d'Études Interdisciplinaires du Fait Religieux (CEIFR, Paris), Frédéric Lenoir est l'un des rares sociologues à étudier les développements du bouddhisme en France. Ses travaux, qui ont débuté en 1992 dans le cadre d'une thèse de doctorat, poursuivaient ceux qu'avaient entrepris plusieurs autres chercheurs¹. Ils viennent de paraître sous la forme de deux imposants volumes : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* et *Le bouddhisme en France*. Le premier reprend le titre d'un ouvrage fameux des années cinquante d'Henri de Lubac, quelque peu dépassé aujourd'hui, et retrace l'histoire des représentations du bouddhisme dans l'imaginaire occidental, de l'antiquité jusqu'à nos jours. Guère novateur dans sa formule compilatoire, son intérêt réside essentiellement dans quelques remarques prospectives et dans son exhaustivité. Une partie du livre est ainsi consacrée à l'histoire du développement du bouddhisme en France durant les trente dernières années — une première dans les récentes publi-

* Université Bouddhique Européenne, 61bis avenue de la République, 92120 Montrouge, France.

E. mail : zenrom@club-internet.fr

¹ ÉTIENNE B., LIOGIER R., 1997 ; LE QUÉAU P., 1998 ; OBADIA L., 1999.

cations francophones. Le second, compte rendu d'une longue enquête consacrée aux Français gagnés ou "convertis" au bouddhisme², méritait, lui, une lecture attentive de la part d'un bouddhiste.

2. Chiffrer pour défricher : une mise au point

En préalable à son étude des motivations et des représentations de la population bouddhiste française, Frédéric Lenoir tente de l'identifier et de la chiffrer. Tâche pour le moins difficile, tant celle-ci paraît insaisissable. Sans réel support statistique, les chiffres avancés variaient jusque-là du simple au décuple suivant les auteurs ou les interlocuteurs. Le bouddhiste semble échapper aux définitions : est-ce celui qui pratique (mais à quel rythme ?), celui qui s'engage (mais dans quoi ?), celui qui a prononcé des vœux (mais lesquels ?) ou celui qui se déclare tout simplement "bouddhiste" ? Malgré «l'éclatement des identités dans la modernité», le sociologue propose, lui, une nouvelle grille de lecture. Il renvoie dos à dos les critères de l'identité (le fait de se déclarer bouddhiste) ou de l'appartenance (marquée par l'observance régulière de rites ou de pratiques), inopérants dans ce champ mouvant, pour ne retenir que celui de l'implication, marqueur de l'intensité de l'engagement. Émerge ainsi une typologie tripartite : le cercle des "pratiquants" qui fréquentent les centres, celui des "proches" qui ont des affinités avec le bouddhisme et le pratiquent occasionnellement et, au-delà, celui des simples "sympathisants". Le modèle a le mérite d'être opératoire même s'il demeure quelque peu artificiel — les comportements sont en effet fluctuants à l'intérieur même de chacun de ces groupes. Se basant sur les chiffres communiqués par les centres bouddhistes français, Frédéric Lenoir estime le nombre de "pratiquants" à environ 12.000 personnes (auxquelles il conviendrait d'ajouter les 10.000 membres du mouvement japonais Soka Gakkaï écartés du chiffrage³). Celui des "proches du bouddhisme" serait, lui, compris dans une fourchette variant de 100 à 150.000 personnes. Lorsqu'il s'agit de déterminer un critère de séparation formelle entre ces deux groupes, les "pratiquants" sont confondus avec les adhérents des associations bouddhistes françaises. Mais le nombre de pratiquants réellement impliqués dans une étude rigoureuse du bouddhisme doit certainement être inférieur à ce chiffre d'environ 12.000 personnes. L'enquête de Frédéric Lenoir, au sein des associations d'obédiences tibétaine et zen, montre en effet que moins de la moitié des personnes interrogées fréquentent un centre au moins une fois par mois, et que seuls deux tiers d'entre elles se considèrent comme bouddhistes. Seuls ces derniers pourront être réellement qualifiés de "convertis" ou "d'adeptes" (Lenoir,

² L'ouvrage ne s'intéresse qu'aux Français "de souche" et n'aborde pas les problématiques liées au bouddhisme asiatique en France.

³ Ce mouvement est considéré comme une "secte" dans les rapports parlementaires français. Le nombre de 6.000 adhérents cité par Frédéric Lenoir repose sur une évaluation des années quatre-vingt. Louis Hourmant, spécialiste de la Soka Gakkaï, l'actualise : 8.000 pour la fin des années quatre-vingt dix (HOURMANT L., 1999). La Soka Gakkaï France fait, elle, état de 10.832 membres adhérents pour l'année 1999 (statistiques internes).

1999a :93). *Le bouddhisme en France* montre ainsi l'écart entre la quotidienneté du fait bouddhiste, qui ne concerne que quelques milliers de personnes, et sa surmédiatisation. Le nombre de "sympathisants" est, quant à lui, évalué à cinq millions de personnes, le sociologue se référant à un récent sondage effectué pour un magazine français⁴.

3. L'homogénéité discutable de la population pratiquante

Afin de cerner au plus près le phénomène d'attraction, d'engagement — faut-il dire de conversion ? — au bouddhisme, la partie centrale de l'ouvrage de Frédéric Lenoir est consacrée au dépouillement d'une grande enquête statistique doublée d'entretiens conduits auprès de membres d'associations zen et tibétaines. L'entreprise est louable. Pourtant les attendus et les lacunes de l'enquête laissent perplexe un lecteur attentif. Arrêtons-nous d'abord sur la représentativité de l'échantillon — large pourtant — d'environ 900 personnes (sur 4.000 questionnaires envoyés). Si le sociologue écrit à juste titre que «les résultats ne sont donc scientifiquement représentatifs que des quelque 900 individus qui ont accepté de répondre au questionnaire» (Lenoir, 1999a :109), devons-nous pour autant souscrire à sa déclaration, quelques lignes plus loin : «Compte tenu de la manière dont le sondage a été effectué et du taux très élevé de retour sur une population restreinte, il est statistiquement probable que les résultats fournis par cette population volontaire de sondés soient valables, moyennant une faible marge d'erreur, pour toute la population concernée» (*Ibid.*) ? Afin de faciliter son travail, le chercheur a utilisé les fichiers de six grandes associations bouddhistes françaises : Karma Mingyur Ling, Dhagpo Kagyu Ling, Dashiang Kagyu Ling (toutes trois de l'école tibétaine Kagyu), Rigpa (école tibétaine Nyingma), l'Association Zen Internationale (école Sôtô japonaise) et le Centre de la Falaise Verte (école Rinzaï japonaise). Ce faisant, il néglige non seulement d'autres grandes organisations, mais également la multitude des "petites" associations⁵ qui forment tout autant le paysage bouddhiste français. L'atypique Village des Pruniers fondé par Thich Nhat Hanh, l'apôtre du bouddhisme engagé, qui draine chaque année des centaines, voire des milliers d'Occidentaux, est ainsi passée sous silence. Le nombre limité d'adhérents des petites associations indique-t-il simplement une fondation récente ou un leader peu charismatique, ou reflète-t-il chez certaines une volonté de rigueur et/ou une approche du bouddhisme radicalement différente de certaines des associations étudiées ? L'homogénéité de la population "pratiquante" reste à démontrer et l'analyse de l'échantillon aurait dû être accompagnée de plus amples précautions. Une possible extrapolation à la population des 12.000 pratiquants recensés, comme le laisse entendre F. Lenoir (*Op.cit.* :115), laisse dubitatif. Le choix même des associations consultées étonne. Pour le bouddhisme d'obédience tibétaine, seuls ont été retenus trois centres de l'école Kagyu et un centre de l'école

⁴ Sondage *Psychologies-BVA*, septembre 1999.

⁵ Moins de cent adhérents.

Nyingma. Les centres de l'école Géloug (celle du Dalaï-Lama), qui met bien plus en avant l'orthodoxie et la rigueur de l'étude, ont été ignorés. Le questionnaire a été uniquement diffusé, pour le Zen, auprès de l'Association Zen Internationale fondée par le maître Taisen Deshimaru (1914-1982) et du Centre de la Falaise Verte dirigé par Georges Frey (*alias* Taikan Jyoji affilié au Zen Rinzaï). Si le Zen français se limitait dans les années quatre-vingt à ces deux organisations, les dix dernières années ont vu l'émergence de nouveaux groupes se réclamant de l'école japonaise Sôtô à laquelle est apparentée l'Association Zen Internationale. L'importance globale de ces groupes reste encore faible, de 150 à 250 membres peut-être, face aux 900 pratiquants français recensés de l'Association Zen Internationale, mais le discours de leurs enseignants, qui prêchent souvent un Zen exigeant, rigoureux, voire monacal, se démarque de l'approche laïque professée par l'Association Zen Internationale. La dilution du bouddhisme dans la modernité, thème largement développé dans l'ouvrage, est-elle aussi forte dans ces centres zen ou Géloug ? La question reste posée.

4. Une étude sans maître-étalon

Contre toute attente, Frédéric Lenoir se désintéresse du discours qui encadre la transmission du bouddhisme, confondant le plus souvent "le bouddhisme" (terme qui n'est jamais défini et qui constitue d'ailleurs le présupposé majeur de son étude) avec la perception, le vécu, le "bricolage" du pratiquant ordinaire. Pourtant une doctrine n'existe et ne se transmet que dans l'interaction entre ses locuteurs et ses auditeurs. Bien qu'il note, dans le sillage de chercheurs américains, qu'à l'ère de la modernité, «les religions doivent s'adapter à la demande de leurs adeptes, devenus des consommateurs» (Lenoir, 1999a :48), le sociologue ne s'interroge guère sur l'adaptation qui a lieu dans ces centres bouddhistes soumis, eux aussi, à cette loi du marché. Discours, comportements et ajustements varient pourtant suivant les besoins des nouveaux consommateurs spirituels. S'il est vrai que son étude sociologique se voulait avant tout celle des représentations des "pratiquants" et non celle du bouddhisme en France (le titre est, en ce sens, trompeur), leurs discours pouvaient-ils, malgré tout, être analysés en occultant celui des groupes où ils s'insèrent⁶ ? En lisant *Le bouddhisme en France*, nous ne saurons rien de la spécificité des centres et des écoles aux-quals se rattachent les personnes interrogées. Si Frédéric Lenoir évoque dans ses résultats la trentaine d'individus (sur les 900 questionnaires reçus) qui revendiquent explicitement une identité religieuse autre que le bouddhisme, rien ne permettra de comprendre pourquoi et comment ceux-ci

⁶ Une telle lacune conduit Frédéric Lenoir à des conclusions contestables. À la question «Pour quelles raisons aujourd'hui le bouddhisme vous convient-il ?», moins de 1 % des bouddhistes zen et tibétains interrogés répondent «le rayonnement des adeptes», tandis que ce pourcentage s'élève à 37 % dans la Soka Gakkai. Le sociologue semble pressentir dans ce fort pourcentage le caractère sectaire de l'organisation japonaise (LENOIR F., 1999a, p.265). Il n'est pourtant guère surprenant que le "rayonnement des adeptes" soit un puissant facteur d'attraction dans ce mouvement laïc et sans maître spirituel intégré dans une lignée et qui, de plus, met l'accent sur les bénéfices immédiats de la pratique.

s'inscrivent dans une tradition où la croyance en un Dieu transcendant et créateur a toujours été considérée comme une vue hétérodoxe⁷. L'Occident a vu l'émergence de groupes bouddhistes qui, dans une forme d'"hybridation religieuse", acceptent cette double appartenance ; et ce d'autant plus facilement qu'aucune instance ne permet de réguler ces hybridations qui, dans d'autres contextes, auraient pu sembler aberrantes. Ce point n'est malheureusement pas abordé ici.

5. Un bouddhisme ou des bouddhismes ?

Les remarques précédentes pointent l'un des présupposés de l'enquête de Frédéric Lenoir : à savoir qu'il y aurait "un" bouddhisme (d'où le titre de l'ouvrage). Nous faut-il le suivre lorsqu'il découvre, au delà de la disparité, une identité, parfois même des équivalences entre chaque école ? La prise de refuge dans le bouddhisme d'obédience tibétaine sera ainsi assimilée à l'ordination au sein de l'école Deshimaru (l'Association Zen Internationale). Pourtant les investissements et le sens attribué à ces rites "impliquatoires" sont bien différents d'un groupe à l'autre. Quels sont, par ailleurs, les points communs, doctrinaux ou institutionnels, entre le zen de Deshimaru, l'école Kagyu ou le theravâda par exemple ? Imagine-t-on une analyse du christianisme français qui engloberait pêle-mêle et sans réelle distinction les différentes Églises et leurs mouvances ? Si toutes se réfèrent à l'enseignement du Christ, sont-elles toutes pour autant réductibles à un "unique" christianisme ? Il en est de même des bouddhismes qui ne peuvent se ramener à une unité, seul fantasme d'un Occident qui voudrait l'unifier afin de mieux le cerner. Dans l'analyse de son questionnaire, Frédéric Lenoir se voit ainsi contraint d'osciller en permanence entre deux sous-groupes aux résultats disparates, les "tibétains" et les "zen", sans jamais s'interroger sur le sens de ces différences. Il est vrai qu'à trop segmenter "le bouddhisme", celui-ci deviendrait une réalité on ne peut plus floue et l'objet même de son étude se dissoudrait de lui-même.

6. L'escamotage de la Soka Gakkaï

Si, dans son premier livre sur les représentations du bouddhisme, F. Lenoir montre comment «chacun voit Bouddha à sa porte» et comment il est «imaginé, conçu, attaqué ou défendu, assimilé, digéré, transformé, réinventé par les Occidentaux d'hier et d'aujourd'hui» (Lenoir, 1999b :19), son étude sociologique nous le montre pris lui-même dans les rets d'un bouddhisme imaginaire : celui qui présente des affinités «indéniables» (Lenoir, 1999a :314) avec la modernité⁸. N'est-ce pas d'ailleurs au nom de ce bouddhisme fictif que le sociologue paraît s'interdire d'inclure la Soka Gakkaï dans son étude ? Frédéric Lenoir ne perçoit pas ce nouveau mou-

⁷ «Il est par trop évident que la doctrine fondamentale du bouddhisme sur l'absence d'âme individuelle et sur le vide exclut radicalement la notion d'un Dieu Seigneur avec sa création. Le bouddhisme est donc athéiste dans ce sens précis d'absence d'un Dieu Seigneur» (DUCOR J., 1994, p.11).

⁸ Sur ce point, cf. *infra*.

vement religieux japonais comme représentatif de la dynamique bouddhiste, alors qu'il est, en nombre d'adhérents, et de loin, la première organisation se réclamant du bouddhisme en France. «Il existe de telles différences entre ce groupe très particulier [la Soka Gakkai] et les autres courants bouddhistes qu'il devient dès lors impossible de les confondre dans une même étude» (Lenoir, 1999a :23). Des différences doctrinales ou institutionnelles excluraient-elles d'un côté la Soka Gakkai et unifieraient-elles de l'autre les différentes écoles bouddhistes ? Non ; ces différences sont : «[Une] pratique simplifiée à l'extrême et présentée comme une solution miracle à tous les problèmes de la vie, [un] prosélytisme actif avec mise en avant des adeptes et de leur réussite sociale et matérielle comme critère d'efficacité de la méthode proposée, [un] fort contrôle institutionnel sur les membres, [un] culte du leader, etc.» (*Op.cit.* :21). Pour autant que ce mouvement se caractérise par ces traits, disjoindre le champ suivant de tels critères décerne, par effet de contraste, aux autres courants un *imprimatur* insolite sous la plume d'un sociologue. On remarquera d'ailleurs que, dans ce travail sur les représentations des pratiquants, les membres de la Soka Gakkai sont exclus, non en raison de leurs motivations reconnues comme parfois similaires à celles des autres pratiquants (*Op.cit.* :19), mais à cause du discours de leur organisation. Frédéric Lenoir arrive ainsi au paradoxe suivant : considérer des catholiques enracinés dans leur foi, mais qui pratiquent une assise silencieuse dans la forme du zen, comme des "proches" du bouddhisme, alors que les adhérents de la Soka Gakkai n'auront pas droit, eux, au moindre égard. «Ce n'est pas sans raisons que l'Union Bouddhiste de France (UBF) [la principale fédération bouddhiste française] considère, depuis sa fondation en 1986, que les conditions d'admission de la Soka Gakkai ne sont pas réunies» (Lenoir, 1999a :20). Quelles raisons ? Si non que l'image d'intolérance et de prosélytisme véhiculée par ce mouvement n'est pas conforme à celle d'un bouddhisme éclairé et moderne que souhaite donner cette fédération. Critiquant certaines thèses développées par Lionel Obadia sur «la propagande bouddhiste» (Obadia, 1999), Frédéric Lenoir refuse de voir les stratégies à l'œuvre dans toute opération de transmission⁹. S'il est vrai qu'il n'est pas forcément dans l'âme de tel ou tel enseignant bouddhiste de se muer en ardent prosélyte, il n'en reste pas moins que, dans la course à la visibilité et à l'audience, nombre d'actions de centres bouddhistes français se laissent décrypter comme autant d'opérations stratégiques. La nouvelle part d'antenne octroyée par l'État français depuis 1997 dans le cadre des émissions religieuses constitue, en ce sens, un enjeu majeur pour certaines associations¹⁰.

⁹ Voir à ce sujet les travaux de médiologie de Régis Debray.

¹⁰ Sur la construction de l'image télévisuelle du bouddhisme en France et sa gestion par les centres bouddhistes, cf. KONE EL-ADJI A., 1998.

7. Un contre-modèle du christianisme ?

Qu'apprenons-nous donc de cette enquête conduite auprès des "pratiquants" zen et tibétains, hormis leur profil sociologique (le pratiquant type est — cela ne surprendra personne — plutôt un citadin d'une quarantaine d'années, célibataire, qui a fait des études supérieures et qui vote plutôt à gauche ou écologiste). Ceux-ci mettent généralement en avant le caractère pragmatique et "expérientiel" plutôt que doctrinal du bouddhisme. Une poignée seulement (4 %) le définiront comme une religion ; d'ailleurs, la dimension religieuse des bouddhismes est le plus souvent déniée ou rejetée au second plan. Affinant sa typologie des implications, Frédéric Lenoir distingue, parmi les pratiquants, les "fidèles-convertis" et les "distants". Les premiers (65 % des sondés) revendiquent clairement une identité bouddhiste et sont les plus orthodoxes. Assidus dans leur pratique, ils affichent un lien avec un maître spirituel, croient en la réincarnation et récusent généralement la double appartenance religieuse. Les seconds, dont l'engagement est généralement plus récent, sont plus indécis dans leur position et forment un sous-groupe intermédiaire entre les "convertis" et les "proches du bouddhisme". Fort de cette subdivision, Frédéric Lenoir dégage un certain nombre de trajectoires "spirituelles" illustrées par une dizaine d'interviews. Il différencie cinq formes de parcours suivant les liens (ou l'absence de liens) avec la religion d'origine — le plus souvent le catholicisme. Mais à lire en détail le compte rendu de ces parcours, on se demande si le sociologue ne cherche pas tant à écrire un livre sur le bouddhisme français qu'un essai sur les impuissances et les failles du christianisme. Le bouddhisme se voit ainsi dépeint, au fil des pages, comme le contre-modèle d'un christianisme qui ne sait plus répondre aux attentes des Français. À la lettre morte d'une certaine Église s'oppose, sous la plume du sociologue, la recherche d'une nouvelle incarnation — la répétition est lancinante — qui fait défaut dans le christianisme. «Les églises sont vides, répond une personne interrogée, parce que beaucoup de ceux qui devaient assurer la transmission vivante se sont contentés d'un formalisme rituel qui a exclu le rapport de personne à personne et l'aide à l'autre» (Lenoir, 1999a :246). Au dogme de la vérité — l'orthodoxie catholique — s'oppose ainsi l'expérience de l'authenticité, le relativisme, l'approche scientifique et rationnelle du bouddhisme. Ce n'est peut-être pas un hasard si Frédéric Lenoir se désintéresse des bouddhismes, de leur institutionnalisation et de leurs discours. Ne s'attachant qu'aux représentations d'un bouddhisme où se mire un christianisme défaillant, peu lui importe, en fait, la réalité du "bouddhisme en France". Il préfère constater que la nouveauté du bouddhisme sert parfois à redire de l'ancien — en l'occurrence des notions chrétiennes — avec des mots bouddhistes («Dire l'ancien avec des mots nouveaux», *Op.cit.* :341-350) et que, pour nombre d'adeptes, celui-ci permet explicitement de "re-découvrir" ces notions, et même de revenir, par un long détour, vers sa religion d'origine. Est-ce à dire que le bouddhisme serait capable de supplanter le christianisme ? Dans un essai de prospective, Frédéric Lenoir répond par la négative, estimant que le nombre de "convertis" n'atteindra

jamais de proportions significatives (Lenoir, 1999a :358-359). La France, fille aînée de l'Église, ne deviendra donc pas le pays du Bouddha.

8. Questionner l'Orient ou orienter le questionnaire ?

À la question «Qu'est-ce qui vous a le plus attiré dans le bouddhisme ?», viendront en premier les réponses «ni Dieu ni dogmes» (20 %), et «sa compassion et son respect de la vie» (14 %). À celle «Pourquoi vous convient-il maintenant ?», viendront également en tête «sa compassion et son respect de la vie» (17 %) et «ni Dieu ni dogmes» (14 %). Selon l'enquête, les motivations principales des sondés forment deux groupes : en premier, les valeurs (ni Dieu ni dogmes, le pragmatisme, l'expérience, la raison) et en second, les bénéfices de la pratique (la pratique silencieuse, le travail sur les énergies, le corps et les émotions, la lucidité, l'aide psychologique, apprendre à méditer, l'élimination de la souffrance). La place ou le statut de ces motivations n'étant pas définis, Frédéric Lenoir ne se pose guère la question de leur fonction légitimatoire ou de l'existence d'autres mobiles.

Les motivations des pratiquants (*cf.* le chapitre 5 «Pourquoi vient-on au bouddhisme et pourquoi le quitte-t-on ?») sont, en fait, étudiées sous l'angle principal des relations au christianisme. Si le questionnaire interroge ceux qui se sentent proches du christianisme dans leur lecture de la *Bible*, rien ne leur sera demandé de leurs lectures bouddhiques ! Par le choix même des questions posées, toute autre approche du phénomène devient impossible. Les autres trajectoires philosophiques ou idéologiques qui mènent certains au bouddhisme sont systématiquement occultées. Alors que nombre de pratiquants affichent ostensiblement un parcours de maçon et de bouddhiste, la place d'une idéologie laïque comme la franc-maçonnerie dans la mouvance bouddhiste française sera ainsi ignorée¹¹.

Le questionnaire reste également orienté par la vision implicite d'un bouddhisme «pour soi» : dire «que vous apportez avant tout la pratique (sérénité, paix, etc.) ?» instrumentalise, aux yeux de l'enquêteur et des personnes interrogées, les différentes pratiques bouddhistes. Si cette instrumentalisation existe, ne doit-elle pas être d'abord démontrée et élucidée plutôt que présupposée ? Au delà des orientations de ce questionnaire qui en appellent bien évidemment aux affinités du bouddhisme et de la modernité — chères à l'auteur — celui-ci ne permet pas de cerner le phénomène individuel de conversion dans sa complexité/globalité. Si l'on doit analyser ce qui rend possible dans une société un phénomène massif de conversion, on ne saurait occulter ce qui la rend possible dans l'histoire personnelle du converti. Frédéric Lenoir relève pourtant que la conversion a souvent lieu dans une période critique de la vie, transcrivant même l'interview d'une

¹¹ «En 1995 un colloque réunissait, à l'initiative de Lama Denys Teundroup et de l'auteur de ces lignes, au centre bouddhique de Karma-Ling, en Savoie, bouddhistes et francs-maçons. Nous avions été étonnés du nombre, largement supérieur à leur pourcentage dans la population française, de francs-maçons fréquentant les centres tibétains.» (SCHNETZLER J.-P., 1999, p.17).

pratiquante du bouddhisme d'obédience tibétaine qui déclare sans ambages «j'ai vu un sacré nombre de bouddhistes mal en point, en grande souffrance» (Lenoir, 1999a :190) ou celle d'un médecin psychiatre qui abandonne toute pratique «convaincu qu'une certaine forme d'engagement dans le bouddhisme constitue, pour nombre d'Occidentaux, une fuite de la souffrance, plus qu'une libération» (*Op.cit.* :269-270). Lionel Obadia avait, lui, relevé certains traits «anomiques» de la population fréquentant les centres bouddhistes qui, même si elle y est limitée, n'en reste pas moins endémique (Obadia, 1999 :190). L'enquête de Frédéric Lenoir, sans réel questionnement sur cet aspect de la conversion, ne permet malheureusement pas de l'éclairer.

9. Les dynamiques évacuées

Les bouddhismes français forment une mosaïque en perpétuelle évolution. Le tableau dressé par Frédéric Lenoir à force de statistiques paraît bien statique et intemporel. Le dépouillement du questionnaire n'est d'ailleurs pas daté. A-t-il été envoyé en 1992, date du début de son travail ? On regrettera que ne soient jamais évoquées les nouvelles dynamiques qui sont en train de modifier son paysage. Nulle évocation, par exemple, de l'installation du monachisme bouddhique et de la problématique qu'elle génère ; le chercheur n'a d'ailleurs pas jugé utile de rendre compte d'interviews de Français ayant pris l'ordination plénière de moine (skrt. *bhiksu*, tib. *gelong*) ou de moniale. Nulle évocation non plus de l'intérêt grandissant pour le bouddhisme theravâda. Rien, enfin, sur l'émergence d'un bouddhisme social qui passe par la découverte de l'œuvre, voire de l'existence d'un Thich Nhât Hanh qui enseigne pourtant en France depuis une trentaine d'années. Un bouddhisme social qui, en s'immisçant dans la sphère publique, bouleversera sûrement les représentations des bouddhismes telles qu'elles se sont développées au cours des vingt dernières années. La récente multiplication des ouvrages bouddhistes consacrés à des problèmes de société ou de politique (le Dalaï-Lama reste l'un de ces auteurs à succès) est, à cet égard, révélatrice.

10. Le bouddhisme est-il moderne ?

Tout au long de son ouvrage, Frédéric Lenoir entretient un discours équivoque sur les rapports du bouddhisme et de la modernité. S'il déclare que «la religion ne disparaît pas dans le monde moderne, elle s'y métamorphose» (Lenoir, 1999a :301), nous attendions qu'il nous décrive les multiples avatars du bouddhisme en Modernie. S'il remarque l'«équilibre très subtil qu'elle [la tradition bouddhiste] entretient entre modernité et archaïsme» (*Op.cit.* :307) et un certain dévoiement du bouddhisme occidental où «le nirvâna ne fait [plus] recette» (*Op.cit.* :336), nous aurions aimé une étude approfondie de la confrontation des divers bouddhismes et de la modernité. Tant il est vrai que les bouddhistes (en Occident comme en Orient d'ailleurs) semblent entretenir avec elle des rapports ambigus mêlés de fas-

cination et de défiance. Mais, seule une description des représentations d'adeptes gagnés à un "bouddhisme moderne" nous sera, ici, offerte. Pour autant que les bouddhismes participent du processus de décomposition et de recomposition du croire, comment ses tenants (en l'occurrence ses maîtres et ses institutions) y contribuent-ils ? Le bref chapitre de conclusion du livre n'esquisse que quelques traits d'une analyse remise entre les mains de nouveaux chercheurs (Lenoir, 1999a :366). À défaut, donc, d'entreprendre l'étude des rapports du bouddhisme et de la modernité, Frédéric Lenoir préfère simplement nous en affirmer l'affinité («affinité, il est vrai, souvent exagérément mise en avant, mais néanmoins réelle», *Op.cit* :315), parfois en des termes apologétiques. Il serait ainsi dans «la nature même du bouddhisme» d'être «une "voie spirituelle" extrêmement souple qui se prête facilement à toutes sortes de réinterprétations, d'arrangements, de combinaison d'identités» (*Op.cit* :31). Cette lecture n'est pas nouvelle chez l'auteur de *Le bouddhisme en France*. Celui-ci déclarait déjà en 1997 : «C'est la religion moderne par excellence : individualiste, non-dogmatique, éthique, reliant le corps et l'esprit» (*in* Beaugé, 1997). De telles déclarations, ramenées au rang de truismes, ne sont, malheureusement, guère argumentées. Nous le voyons même faire un *distinguo* entre un bouddhisme essentiel et un bouddhisme culturel, dans un *a priori* pour le moins étrange : «C'est donc le meilleur du bouddhisme, ses traits essentiels, dépouillés de la religiosité populaire, qui nous parvient en Occident» (Lenoir, 1999a : 63). Sous la gangue des superstitions superflues, il y aurait donc un fonds parfaitement adaptable à la modernité. N'est-ce pas justement au nom de cette théorie du "substrat" qu'il peut déceler le bouddhisme (authentique ?) à l'œuvre dans telle ou telle école, lui permettant au passage d'écartez de son champ une Soka Gakkai qualifiée d' "ambiguë" (*Op.cit.* : 363) ? Une inflexion d'autant plus étonnante que dans son autre livre, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Frédéric Lenoir décrit précisément la manière dont l'idée d'un bouddhisme soi-disant moderne s'est constituée au dix-neuvième et au vingtième siècle. Il y dépeint, par exemple, la tentative d'un Henry Olcott (1832-1907), cofondateur de la Société Théosophique, de refondre les bouddhismes asiatiques en un bouddhisme rénové (Lenoir, 1999b :214-215), soulignant même, au détour d'une page, la «propagande du bouddhisme» qui au cours des cent cinquante dernières années l'a associé «aux valeurs les plus positives de la modernité» (*Op.cit.* :326).

11. Une religion sans foi ni loi ?

Le bouddhisme n'est qu'une religion sans Dieu ni dogmes, humaniste, rationnelle et pragmatique. Voilà ce que répètent à l'envi nombre d'adeptes. Un discours que reprend à son compte Frédéric Lenoir sans réellement l'interroger. «Théoriquement, le bouddhisme ne repose sur aucun dogme et n'admet aucune croyance non vérifiable par l'expérience» (Lenoir, 1999a :247), affirme-t-il, non sans nuancer son propos, cette religion reposant plutôt «sur un équilibre très subtil entre la foi et la raison, la logique et l'intuition» (*Op.cit.* :248). Si les maîtres bouddhistes enseignent de ne pas

les croire sur parole, l'expérience qu'ils proposent n'est rendue possible que pour autant qu'elle s'insère dans un réseau de paroles — les leurs — qui la permette et l'accueille. Le non-dogmatisme affiché par les interviewés de Frédéric Lenoir renvoie à l'oubli de la "dogmatique" chez nos contemporains¹². Tout système de pensée sécrète ses propres principes normatifs et prescriptifs, qui le démarquent des autres systèmes et fondent son identité — ce que semble oublier Frédéric Lenoir. En tant que tel, il lui faudra déployer une stratégie pour maintenir ses valeurs et ses croyances. Il aura ses gardiens, ses institutions, ses livres et ses initiés. Ses organes de contrôle et ses examens qui permettront, bien évidemment, de vérifier l'expérience. Les bouddhismes n'échappent pas à la règle. La «plasticité» et «la souplesse» de la doctrine bouddhiste (Lenoir, 1999a :352), voire le choix laissé de croire ou de ne pas croire en tel aspect de la doctrine (*Op.cit.* : 327), relèvent de la méconnaissance. Même si, au cours de l'histoire, il y eut des réinterprétations (le foisonnement des écoles lié à l'absence d'autorité suprême en est bien le signe), les déviations doctrinales ont toujours été vécues, comme dans tout système qui se donne à transmettre, comme des erreurs et non des variations possibles de la sagesse bouddhique. Les bouddhismes ne sont pas dogmatiques dans le sens où leurs principes ne demandent pas d'allégeance à une révélation. Mais leur normativité n'en reste pas moins réelle. Et ce, même si cette normativité est expressément déniée par les nouveaux adeptes, à l'image de cette femme qui explique : «Dans le bouddhisme, personne ne vous demande un acte de foi. On vous donne des outils de travail, on vous demande de les choisir, de les expérimenter ou de les évaluer. C'est une démarche scientifique qui me convient. Personne ne m'a demandé de croire à la transmigration, à la réincarnation. Il n'y a pas de dogme dans le bouddhisme» (*Op.cit.* :248-249). On pourrait s'interroger sur le déni récurrent de l'endoctrinement (au sens propre "transmettre la doctrine") chez ces adeptes et leurs observateurs¹³. Mieux, étudier les détours empruntés par la dogmatique dans une modernité qui la nie. À ne s'en tenir qu'aux interviews des "bricoleurs du dharma", la représentation d'un bouddhisme normatif semble inexistante. Selon l'un des interviewés : «Un des enseignements du Bouddha consiste à recommander de ne pas respecter son enseignement parce qu'il est le Bouddha, mais de le comprendre par soi-même. C'est très important. Le bouddhisme n'est pas une religion dogmatique. Le bouddhisme est à la fois une religion, une philosophie, une psychologie, une spiritualité ; c'est un ensemble, c'est la science de l'esprit» (*Op.cit.* :160). Certains ne croient pas en effet à la réincarnation, d'autres croient en Dieu ;

¹² Une nécessaire dogmatique comme le souligne Pierre Legendre, auteur second. Cf. LEGENDRE P., 1999.

¹³ La modernité aime oublier la dogmatique à l'œuvre dans toute opération de transmission. Qu'on se rappelle pourtant la formule du credo bouddhique, «je prends refuge dans le Bouddha (l'éveillé), dans le *dharma* (la loi) et dans le *sangha* (la communauté)». Entre le Bouddha, ses représentants et la communauté des disciples s'interpose une loi nécessaire, sa loi, reflet des lois du monde — impermanence, insubstantialité, souffrance, etc. Un maître et un disciple ne dialoguent pas, la Loi se tient toujours entre eux. Ils n'échangent pas davantage, car la transmission n'est pas de l'ordre de la réciprocité.

leur bouddhisme ne se présente pas comme un système de croyances ordinées. Nombre de pratiquants vont même jusqu'à dédaigner toute forme de morale bouddhiste : «Non, il n'y a pas de morale en soi, explique Nicolas [l'un des interviewés]. Chacun fonde sa propre morale, chaque personne crée la sienne, à partir de son expérience de la vie, de sa pratique. La morale imposée émane uniquement de la société» (Lenoir, 1999a :241). Ignorance ou réinterprétation ? Une lecture abrupte serait simplement de voir, là, l'échec de la transmission du bouddhisme en dépit de son succès médiatique.

12. Le réinvestissement du corps : entre archaïsme et modernité

La mise en avant de l'expérience dans les interviews transcrives par Frédéric Lenoir renvoie à une question négligée par le sociologue, d'ordre anthropologique cette fois : celle du corps et de son réinvestissement dans la (post-)modernité. Si dans la notion d'expérience bouddhique se superposent plusieurs images, celle du corps apparaît prédominante aux yeux de beaucoup de pratiquants¹⁴ : «Quand on va à l'église, on récite des prières, mais le corps ne participe pas : on se met seulement quelquefois à genoux, assis ou debout. Alors qu'il y a dans le zen, dit l'un de ses adeptes, un engagement corporel très fort» (*Op.cit.* :197-198). Qui dit expérience dit, en effet, méditation. Toutes les personnes interrogées par le sociologue mettent l'accent sur leur engagement dans cette pratique souvent qualifiée de bienfaisante. À la question «Que vous apporte cette pratique ?», les premières réponses données sont : la sérénité, la paix intérieure (17 %), un équilibre émotionnel et psychologique (14 %) (*Op.cit.* :239). La méditation est vécue comme une réintégration par et dans le corps, une véritable "réincorporation". Au fil de ses ouvrages, l'anthropologue David Le Breton a décrypté les diverses représentations du corps dans la modernité. Pour l'homme moderne, qui vit sa personne en retrait de son corps, celui-ci fait toujours poids. Bagage nécessaire qu'il fallait auparavant asservir mais qu'il faut désormais libérer (Le Breton, 1990). Dans les changements des rapports au corps, la méditation apparaît maintenant comme la médiation par excellence entre soi et soi, ce qui "relie le corps et l'esprit". Pourtant elle n'annihile pas ces dualités du corps et de l'esprit, de l'homme et de l'univers et plus encore du sujet et de l'institution qui sont au cœur de la modernité. L'une des pratiquantes interrogée par Frédéric Lenoir peut ainsi dire, séparant clairement la pratique (du corps) et l'étude (de l'esprit) : «Dans le bouddhisme, ce qui me convient, c'est qu'il n'y a pas d'intellectualisme. Vous pouvez vivre de façon complètement bouddhiste sans avoir lu une ligne concernant le bouddhisme, ce qui est quasiment mon cas. Ce qui importe, c'est la pratique» (Lenoir, 1999a :70). Néanmoins, dans la méditation se déchiffre également le besoin archaïque d'une reliaison qui dépasse le corps

¹⁴ On notera le terme de "pratiquant" qui s'oppose à celui de "croyant", mais également à celui d'"étudiant", comme le corps à l'esprit. Le bouddhisme occidental se vit avant tout comme une pratique, une mise en jeu du corps.

comme simple lieu de réunification du sujet. Comme si, avec cette religion, l'Occidental redécouvrirait également qu'il peut participer du monde : «La grande psychologie de Bouddha, telle qu'elle est transmise par les Tibétains, déclare un interviewé, est une vision beaucoup plus holistique, qui implique tout l'homme. J'ai été aussi très sensible à la cohérence explicative de l'interaction. La notion de karma, de causalité, m'apparaît centrale» (Lenoir, 1999a :273). Les bouddhistes occidentaux sont friands des nouvelles médecines holistiques : acupuncture, ostéopathie, etc. La méditation bouddhiste fait désormais partie de ce nouvel arsenal thérapeutique. Une psychosomatique qui n'efface pourtant pas la division entre *psyché* et *soma*, tant la description de l'expérience méditative ou des pratiques bouddhistes nous offre un imaginaire écartelé entre "archaïsme" et "modernité", où l'esprit magique (unitaire) double l'esprit scientifique (dualiste). Si, d'un côté, le pratiquant adhère à un modèle holistique, de l'autre prime/demeure une recherche intérieure pour soi : «Tous les entretiens conduits avec les pratiquants du bouddhisme zen et tibétain, y compris chez les individus qui se prétendent les plus allergiques à la religion, montrent cette recherche d'un équilibre entre individualisme, rationalisme et pragmatisme d'un côté, solidité, ancienneté et caractère initiatique de la tradition, de l'autre» (*Op.cit.* :315-316). Le champ de l'expérience bouddhiste cristallise cette association d'une pensée rationnelle et d'une pensée magique (*Op.cit.* :305-309). On peut d'ailleurs remarquer la nouvelle forme de sociabilité qui participe de cet équilibre. Le bouddhisme occidental se développe en effet comme un phénomène associatif où la collectivisation des rapports est recherchée : la pratique méditative en commun, la prise de refuge — qu'on prendra au sens littéral — dans le *sangha* [la communauté des pratiquants], la volonté de s'inscrire dans un lignage, etc. «Quand on chante les *sutras*, on résonne avec les autres, on se sent relié aux autres. C'est comme dans la vie, on est toujours relié aux autres, on donne et on reçoit, et si on refuse cet échange, on n'est pas vraiment soi-même» (*Op.cit.* :199-200). Ce phénomène, indicateur de nouveaux rapports de l'individu au monde, est particulièrement prégnant dans les centres bouddhistes d'obédience tibétaine. Les bouddhismes se nourrissent tout autant de la modernité (le besoin d'autonomie du sujet) que de sa crise.

13. L'anti-modernité bouddhique

Par son apologie première de la modernité du bouddhisme, Frédéric Lenoir échoue dans la compréhension effective des rapports du bouddhisme et de la modernité, pourtant la question centrale de son livre. Si la réalité du "bouddhisme en France" y est toujours escamotée, il en est de même de cette confrontation. Nul examen critique des différentes voies d'occidentalisation, ni des tensions entre traditionalisme et modernisme bouddhique. Même si son propos n'était que de dessiner la carte sociologique du bouddhisme à la française en cette fin de siècle, sa description pouvait-elle faire l'économie de la compréhension du choc culturel que constitue la récente rencontre des bouddhismes et de l'Occident ? N'en déplaise au sociologue,

ne fallait-il pas, tout d'abord, souligner la foncière a-modernité des bouddhismes traditionnels tels qu'ils se sont développés en Asie au cours des siècles ? Tout ce qui fonde la modernité, sa vision de l'homme et du monde, leur reste parfaitement étranger. Confrontés à l'étrangeté (l'altérité) de la modernité, certains bouddhistes ont même pu y déceler une radicale incompatibilité.

Brian Victoria, de l'Université d'Adélaïde, qui étudie depuis plusieurs années la collusion du bouddhisme et du nationalisme japonais, a récemment traduit un pamphlet aux relents antisémites d'une des figures du bouddhisme japonais de ce siècle, le maître zen Hakuun Yasutani (1885-1973). Cet ouvrage publié en 1943 et intitulé *Dôgen zenji to Shushôgi* (Le maître zen Dôgen et le *Shushôgi*) se présente comme le commentaire d'un texte de l'école Sôtô, la principale école zen japonaise à laquelle Yasutani appartenait. Celui-ci critique avec virulence un certain nombre d'idées comme l'individualisme ou la démocratie qu'il va jusqu'à confondre avec le sionisme : «Chacun doit agir en fonction de sa position dans la société. Ceux qui ont une position supérieure doivent prendre pitié de ceux qui sont en dessous d'eux, tandis que ceux qui sont en dessous doivent révéler ceux qui sont au-dessus d'eux. Les hommes doivent se comporter en hommes et les femmes en femmes, en s'assurant qu'il n'y ait pas la moindre confusion entre leurs rôles respectifs. Il est donc nécessaire de vaincre totalement la propagande et la stratégie des Juifs. Il nous faut clairement démontrer la fausseté de leurs idées malfaisantes en faveur de la liberté et de l'égalité, des idées qui ont dominé le monde jusqu'à présent» (Cité par Victoria, 1999).

Une telle position aux accents extrémistes était loin d'être minoritaire et toutes les Églises japonaises dénoncèrent la démocratie comme foncièrement anti-bouddhique. En 1879, Mokurai Shimaji (1838-1911), un penseur de l'école Jôdô Shinshû, avait déjà écrit un essai intitulé *Sabetsu byôdô* ("L'égalité est différence") où il critiquait sévèrement le socialisme et les idées nouvelles d'égalité sociale ou économique (Victoria, 1997 :41-42). En 1911, Dokutan Toyota (1840-1917), le chef de la branche du Myôshinji de l'école Zen Rinzai, condamnait sans ambiguïté les doctrines des socialistes «tombés dans le piège de l'idée hérétique d'une égalité démoniaque (jap. : *akubyôdô*)» (Op.cit. :50).

Faut-il voir dans ces déclarations l'indice d'un bouddhisme dégénéré ? Ce genre de condamnation ne peut, bien sûr, être appréhendé qu'en décryptant le contexte social et politique d'une époque où des idéaux individualistes et démocrates pouvaient passer pour subversifs. Mais ne les lire que comme de simples déclarations d'allégeance (ce qu'elles étaient également) serait esquiver la question d'une confrontation qui travaille le monde bouddhiste depuis qu'il a rencontré l'Occident. Les religieux japonais opposaient en effet des arguments d'ordre doctrinal aux nouvelles idées sociales ; il s'agissait des doctrines du karma et du non-soi. En Asie, les différences sociales n'étaient pas perçues comme des injustices ou l'expression d'une exploitation, mais comme la simple résultante d'actions passées. Naitre homme ou femme, riche ou pauvre, malade ou en bonne santé dé-

pendaient de ses vies antérieures. En ce sens, les doctrines du karma et du non-soi ont souvent empêché les réformes politiques ou sociales. Dans le contexte japonais, le concept du non-soi était même devenu le garant idéologique de la loyauté à l'empereur et au pays. En 1945, un maître zen du nom de Reihô Matsunaga (1902-1981) pouvait ainsi écrire dans un journal japonais un hymne aux kamikaze : «L'esprit des Forces Spéciales d'Attaque prend sa source dans la négation du Soi individuel et dans la renaissance de l'âme, qui prend sur elle le fardeau de l'histoire. Depuis les temps les plus anciens, le Zen a décrit cette conversion de l'esprit comme étant la réalisation de l'éveil complet» (Victoria, 1997 :139). Nous sommes bien loin, ici, des "affinités indéniables" du bouddhisme et de la modernité.

14. La post-modernité bouddhique

Les bouddhismes traditionnels offrent un modèle d'appréhension du monde bien différent du nôtre ; l'individu n'y sera pas pensé dans les mêmes termes. Pourtant se pose la question de savoir s'il y a lieu de faire une distinction entre la place de l'individu telle qu'elle est pensée dans les bouddhismes et telle qu'elle est ou a été vécue dans les sociétés asiatiques. À la différence des Japonais, d'autres bouddhistes orientaux, confrontés à la modernité et à des doctrines politiques comme le marxisme et le socialisme, répondirent par l'affirmative. Ceux-ci eurent tôt fait d'intégrer certaines des valeurs occidentales, en premier celles des droits de l'homme et de la démocratie. La justice, comme droit des individus, devint avec eux une vertu cardinale bouddhique. Ce mouvement pan-bouddhique, connu maintenant sous le nom générique de bouddhisme engagé (*Engaged Buddhism*), représente le pôle opposé d'un bouddhisme qui refuse la modernité. Ses buts sont explicites : «Apporter une perspective bouddhiste aux mouvements contemporains pour la paix, l'environnement et l'action sociale», «susciter des intérêts pour la paix, l'environnement, le féminisme et la justice sociale parmi les bouddhistes occidentaux» (tels que définis par le *Buddhist Peace Fellowship*, l'une des organisations internationales du bouddhisme engagé). Mouvement réactif, le bouddhisme engagé cherche néanmoins à penser de nouveaux modèles alternatifs politiques et sociaux. Sans jamais lui faire allégeance, il est issu d'une mise en perspective de la modernité avec la pensée bouddhique (avec toutes les exigences intellectuelles requises). Il se considère d'ailleurs lui-même comme expressément post-moderne construisant, non dans le sillage, mais dans ce qu'il considère comme les impasses de la modernité. Né en Asie, le plus souvent dans des contextes d'oppression ou de conflit, le bouddhisme engagé a désormais rebondi en Occident, principalement aux États-Unis : «En Orient, le bouddhisme engagé a accompagné l'ardeur de l'anticolonialisme et l'effort d'intégrer les avancées grandissantes du modernisme. En Occident, le bouddhisme engagé a été pour les post-modernes une façon de poursuivre la révolution des années soixante en ses deux principales perspectives, la spiritualité et le combat social, contre la banalité de leur propre culture de consommation» (Watts, 2000).

15. Questionner la modernité

Les interviews transcrites par Frédéric Lenoir nous laissent apercevoir des représentations à l'œuvre parmi une frange (majoritaire ?) de pratiquants français, aux antipodes de l'antimodernité du bouddhisme japonais du début du siècle ou de la post-modernité du bouddhisme engagé. Cette description aura-t-elle du moins le mérite d'interpeller les enseignants bouddhistes français ? Car, leur faudra-t-il dissoudre le bouddhisme dans cette fameuse modernité, lui faire allégeance, ou finalement la questionner ? On regrettera que les rares enseignants bouddhistes ne soient mentionnés et cités qu'à la fin d'un livre où ils brillaient par leur absence : «De nombreux maîtres asiatiques, mais aussi la quasi-totalité des enseignants occidentaux, redoutent ce processus de métissage qui s'apparente fort à un syncrétisme» (Lenoir, 1999a :385). Comme le note Frédéric Lenoir reprenant un argumentaire déjà développé par Dennis Gira, autre observateur du bouddhisme français (Gira, 1997), les bouddhistes devront répondre à un certain nombre de questions s'ils veulent fonder un véritable bouddhisme à la française qui ne soit pas juste un fourre-tout d'idées vaguement assimilées. Entre autres (et ce n'est pas par hasard si elles affrontent la modernité sur son propre terrain) : comment penser l'individualité ? Si l'individu et l'intersubjectivité sont au cœur de la problématique occidentale, rien de tel dans les bouddhismes traditionnels. Est-ce à dire que les bouddhismes n'auraient rien à dire sur le sujet ? Comment penser les droits de l'Homme ? L'inconsistance ontologique de l'individu dans le bouddhisme ne se prête guère, en effet, à lui reconnaître des droits "naturels". Enfin, comment penser la politique ? Ce sont là quelques-unes des questions qui s'imposent déjà comme les nouveaux défis du bouddhisme du nouveau millénaire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEAUGÉ F.,
 1997 "Vers une Religiosité sans Dieu", *Le Monde Diplomatique*, numéro de septembre.
- DEBRAY R.,
 1997 *Transmettre*, Paris, Odile Jacob.
- DUCOR J.,
 1994 "L'amour et la compassion dans le bouddhisme", *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, 46^e année, n°2, Genève, pp.3-13.
- ÉTIENNE B., LIOGIER R.,
 1997 *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- GIRA D.,
 1997 "Les bouddhistes français", *Esprit*, n° 233, pp.130-140.
- OURMANT L.,
 1999 "La Sôka Gakkai : un bouddhisme 'paria' en France ? ", in CHAMPION C., COHEN M., Dir., *Sectes et Démocratie*, Paris, Seuil, pp.182-204.

- KONE EL-ADJI A.,
 1998 "Le bouddha cathodique : Construction d'une image du bouddhisme à la télévision française", Communication du 2 février 1998 auprès de l'Association Française des Sociologues du Religieux (à par., Paris, Mediapouvoirs).
- LE BRETON D.,
 1990 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LEGENDRE P.,
 1999 *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.
- LENOIR F.,
 1999a *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
 1999b *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard.
- LE QUÉAU P.,
 1998 *La tentation bouddhiste*, Paris, Desclée de Brouwer.
- OBADIA L.,
 1999 *Bouddhisme et Occident : La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- SCHNETZLER J.-P.,
 1999 "Le bouddhisme en France aujourd'hui. Pourquoi ? ", *Bouddhisme et critique de la modernité en francophonie*, Dalhousie French Studies, Volume 46, Spring 1999, Halifax, Canada, pp.11-26.
- VICTORIA B.,
 1997 *Zen at war*, New-York, Weatherhill.
 1999 "Zen master Dôgen goes to war : Yasutani Hakuun's militarist and anti-semitic transformation of Dôgen's life and thought", Lausanne, Douzième conférence de l'Association Internationale des Études Bouddhiques.
- WATTS J.,
 2000 "Will Engaged Buddhism have meaning for the modern world ? ", *Seeds of Peace*, 16, 1, Bangkok, Thailande, pp.18-19.
- YASUTANI H.,
 1943 *Dôgen zenji to shushôgi*, Tokyo, Fuji Shôbô.

Le bouddhisme : quelques publications anglo-saxonnes récentes

par Lionel Obadia

Clasquin M., Kruger J.S., Dir. <i>Buddhism and Africa</i>	122
Goldstein M., Kapstein K., Eds. <i>Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity</i>	123
Hammond Philip E., Machacek David W. <i>Soka Gakkai in America, Accommodation and Conversion</i>	125
Lopez Donald S. <i>Prisoners of Shangri-La : Tibetan Buddhism and the West</i>	126
Prebish Charles S., Tanaka Kenneth K., Eds <i>The Faces of Buddhism in America</i>	127
Williams D. Ryūken, Queen C., Eds <i>American Buddhism : Methods and Findings in Recent Scholarship</i>	128

CLASQUIN M., KRUGER J.S., Dir.,
Buddhism and Africa,
 Pretoria, University of South Africa, 1999, 133p.

Il s'agit ici de la publication des actes d'un congrès qui s'est tenu en juin 1998 à Pretoria, et qui réunissait à la fois des chercheurs et des pratiquants du bouddhisme. La présence du bouddhisme en Afrique subsaharienne soulève de nombreuses questions que ne traitent que partiellement les études sur le bouddhisme "en Occident".

L'intérêt de ce livre, qui ne comprend pas moins de dix chapitres, est triple. Tout d'abord, les travaux jusqu'ici publiés se limitent, pour la plupart, à l'expansion du bouddhisme en Occident. Faut-il étendre cette dénomination à d'autres pays, tels que l'Afrique du Sud ou le Brésil, par exemple, afin de sauver une théorie qui n'associe la réception du bouddhisme qu'aux sociétés occidentales ? Une solution plus simple revient à reconnaître le caractère mondial de l'expansion du bouddhisme, qui atteint bien d'autres rives et pénètre bien d'autres cultures que celles d'Amérique du Nord, d'Europe de l'Ouest ou d'Australie. L'état de la connaissance, pour ce qui concerne les aires "non occidentales", demeure cependant insatisfaisant.

C'est tout récemment, par exemple, que la présence du bouddhisme en Afrique a été dévoilée à la communauté savante, grâce aux efforts de chercheurs dont les réflexions s'avèrent, de plus, particulièrement enrichissantes — quoique limitées au contexte sud-africain. C'est là le second intérêt. Si certains chapitres rédigés par des bouddhistes pratiquants ne font que ressasser une version "canonique" de la transmission du bouddhisme, d'autres contributions sont plus à même de satisfaire la curiosité intellectuelle d'un lecteur en quête de développements théoriques originaux.

Le premier chapitre, de Krobus Krüger, aborde les "questions stratégiques" (*Strategic issues*) liées à l'expansion et à l'implantation du bouddhisme. Plutôt que de se restreindre à une analyse localisée, Krüger interroge la pertinence et la transposabilité des modèles théoriques existants, notamment celui que propose Martin Baumann à partir du contexte allemand¹. De longues décennies séparent l'implantation du bouddhisme en Allemagne et en Afrique, cette dernière représentant en quelque sorte une aire "laboratoire" susceptible d'éprouver l'universalité des modèles théoriques forgés en Occident. L'apport essentiel de Krüger est de présenter de manière synthétique l'ensemble des facteurs à l'œuvre dans l'enracinement du bouddhisme : facteurs de réception (idéologiques, sociologiques, et même académiques) ainsi que les trop souvent occultées modalités de transmission, et notamment la fondation d'organisations bouddhistes. Ce point est précisément abordé par Alison Smith dans un court article qui dégage un modèle fonctionnel de l'activité des groupes bouddhistes, que l'auteur considère structurée autour d'une dynamique en "quatre C" (*Core, Conduit, Communication, Community*), groupes qui représentent l'indispensable base sociale pour la préservation et la retransmission des traditions bouddhiques. La prise en considération des aspects matérialistes, plutôt qu'exclusivement idéalistes, de la diffusion du bouddhisme tranche résolument avec une grande partie de la production scientifique actuelle, notamment française.

Dans un registre différent, d'autres contributions — plus nombreuses — traitent de l'arrivée du bouddhisme en Afrique du Sud : quelques courtes sections retracent l'historique de branches spécifiques (l'ordre Kagyu tibétain, la branche Fo Kuang Shan chinoise...). Parmi les sections les plus longues (et les plus intéressantes), on retiendra celle de Darrel Warren, qui explore les origines du phénomène bouddhique en Afrique. À la suite d'autres chercheurs travaillant dans la même perspective (Almond en Grande-Bretagne, Tweed aux États-Unis, Droit en France), Warren retrace les grandes étapes qui ont mené à la réification textuelle du bouddhisme et à l'effervescence intellectuelle que sa dé-

¹ BAUMANN M., "The transplantation of Buddhism to Germany : Processive Modes and Strategies of Adaptation", *Methods & Theory in the Study of Religion*, 6, 1, 1994, pp.35-61.

couverte a suscité dans les milieux académiques. Des multiples images qui ont été assignées au Bouddha, il en est une qui a marqué l'histoire sud-africaine : celle qui situe le lieu de naissance du fondateur du bouddhisme en Afrique, et qui a mené à croire, pendant quelques temps, que Bouddha était noir (*Black Buddha*). Toutefois, les réactions des milieux intellectuels sud-africains s'apparentent grandement à celles qu'on observe un peu partout ailleurs : le soupçon et l'enthousiasme. La section suivante, de Louis Van Loon, prend en quelque sorte le relais historique de la démonstration de Warren, en s'intéressant à l'implantation du bouddhisme sous une forme communautaire. Le bouddhisme sud-africain est ainsi représenté par des communautés de migrants asiatiques (parmi elles, des hindous convertis) et de convertis indigènes. Chez ces derniers, les blancs restent largement majoritaires, les noirs montrant un intérêt relativement faible à l'égard du bouddhisme. Van Loon évoque les conditions de vie de la communauté noire en Afrique du Sud après l'apartheid, la concurrence du christianisme dans la conversion des indigènes et la prégnance de la pensée traditionnelle, qui restreignent les possibilités de conversion.

Et c'est sur ce dernier point que l'ouvrage présente un troisième intérêt : la rencontre entre le bouddhisme et l'Afrique — sujet totalement inédit dans le champ — que les auteurs abordent sous l'angle des possibles connexions entre les deux formes de pensée, et les possibles acculturations nées de cette rencontre. Les trois dernières contributions sont consacrées à ce thème. Parmi elles, se détachent les réflexions de Raoul Birnbaum (*"African Buddhists?"*) qui pose la question de l'adoption du bouddhisme par les Africains (son propos reste toutefois très abstrait), et celles de Michel Clasquin (*"Ubuntu Dharma"*), qui examine conjointement les propriétés de la pensée bouddhiste et celles d'une pensée sud-africaine traditionnelle : l'*ubuntu*. L'objectif de Clasquin est de mettre en avant les convergences et les différences idéologiques telles qu'elles ont par ailleurs (dans le contexte occidental et chrétien) facilité ou restreint l'adoption des idées bouddhistes.

L'ensemble des données et des propositions théoriques avancées dans *Buddhism and Africa* révèle le dynamisme intellectuel de la recherche sud-africaine, et, partant, des recherches effectuées sur l'expansion du bouddhisme hors du berceau académique euro-péano-américain, qui n'ont rien à envier à leurs illustres "ainés". La multiplication des études localisées, comme proposées dans cet ouvrage, participe enfin de la constitution d'un corpus toujours plus vaste, dont l'étude permet de rendre compte de l'universalité comme de la spécificité au niveau local des mécanismes de propagation et d'enracinement du bouddhisme hors d'Asie.

GOLDSTEIN M., KAPSTEIN K., Eds,
Buddhism in Contemporary Tibet : Religious Revival and Cultural Identity,
 Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1998, 207p.

L'ouvrage dirigé par Melvyn Goldstein et Matthew Kapstein nous rappelle, très utilement, que l'expansion du bouddhisme en Occident ne doit pas masquer l'existence d'un phénomène concomitant : le renouveau du bouddhisme en Asie. Certes, les raisons respectivement liées à l'un et l'autre des phénomènes ne sauraient être confondues, pas plus que ne sauraient être assimilées les unes aux autres les conditions sociales et politiques d'un pays asiatique à un autre. Sont présentés ici un ensemble de travaux ethnologiques d'excellent niveau, à la fois descriptifs et analytiques, qui témoignent de la récente vivacité retrouvée du bouddhisme dans l'aire tibétaine.

Dans le chapitre introductif, M. Goldstein retrace la chronologie récente des différentes politiques mises sur pied par la République Populaire de Chine à l'égard du Tibet. Depuis la période maoïste, toute l'ambiguïté de l'attitude chinoise aura résidé dans la tentative d'éradication des traditions culturelles et religieuses tibétaines, alors que, dans le même temps, les instances officielles défendaient perpétuellement l'idée d'une liberté de culte étendue à l'ensemble des territoires sous domination chinoise. Devant la résistance

des Tibétains à adopter l'idéologie marxiste comme substitut de leur foi bouddhiste, les gouvernements chinois ont progressivement assoupli la pression exercée (souvent avec une extrême brutalité) sur les religions des "minorités ethniques nationales", et notamment des peuples (frontaliers ou non) dont les territoires ont été annexés au cours de l'histoire récente. C'est à la faveur du Congrès du Parti Communiste de décembre 1978, qui entérinait ce changement d'attitude, que le bouddhisme a retrouvé un semblant de vitalité au Tibet. Distinguant entre un Tibet "politique" (l'actuelle province autonome) et "ethnographique" (les régions de culture tibétaine qui relèvent d'autres découpages administratifs), Goldstein rappelle que, pour la Chine, la constitution de l'un impliquait la disparition de l'autre, et que les efforts de déracinement des traditions du peuple tibétain signifiaient l'anéantissement des élites au pouvoir. Avec l'échec de tels projets, et le renouveau des pratiques culturelles et religieuses, les deux Tibet non seulement ne coïncident toujours pas, mais les diverses régions tibétaines ont répondu à l'invasion chinoise par différents processus d'adaptation : en conséquence, la complexité du vaste ensemble des croyances et des pratiques religieuses tibétaines se trouve augmentée.

Dans la première contribution, M. Goldstein expose les liens essentiels qui unissent la civilisation tibétaine et le monachisme bouddhique : l'ordre monastique, "manifestation concrète de la religiosité tibétaine", a toujours été un élément socialement structurant pour la Nation tibétaine, et de fait, les identités culturelle, religieuse et nationale sont intimement liées les unes aux autres pour les Tibétains. Ce "monachisme de masse" favorisait l'intégration sociale d'une part importante de la population (10 à 15%), et représentait également la charpente des structures politiques et économiques au Tibet. Les monastères, places fortes du pouvoir et du commerce, ont été systématiquement détruits par le gouvernement chinois. À travers l'exemple de l'un des plus anciens et des plus importants monastères, celui de Drepung (qui s'est illustré dans la résistance tibétaine), Goldstein montre comment l'assouplissement relatif de la politique chinoise a permis le regain de l'activité monastique. David Germano, aborde, dans le chapitre suivant, la réarticulation du "corps du Tibet", métaphore englobant à la fois les dimensions sociale, religieuse, matérielle et symbolique du terme. La "renaissance" actuelle du Tibet s'accompagne ainsi non pas tant de la réinvention que de l'exhumation des institutions, pratiques, objets matériels et supports symboliques de la mémoire collective, enfouis durant la persécution chinoise. La résurgence du monachisme nyingmapa permet à l'auteur de montrer comment la fondation de nouvelles communautés réactive les anciens mécanismes de l'autorité religieuse et rétablit les symboles les plus traditionnels de la religion. Selon Germano, il s'agit là d'une nouvelle réponse à l'impact de la modernité ou d'une seconde renaissance, la confrontation avec la Chine communiste pouvant être assimilée, sous certains aspects, avec le tutorat britannique du siècle dernier.

Dans le même ordre d'idées, M. Kapstein consacre le chapitre suivant à la réhabilitation des grands pèlerinages religieux, qui avaient pour vocation de renforcer l'attachement du peuple à ses lieux sacrés, mais aussi d'assurer une mobilité géographique aux individus, et de favoriser les échanges économiques entre les diverses régions du Tibet. Par delà l'exposé ethnographique détaillé (un pèlerinage pour la pratique du *Powa*), l'intérêt de cette contribution repose surtout sur une remarque finale : un des effets inattendus de la domination chinoise aura été d'unifier politiquement un Tibet d'une grande diversité culturelle, qui ne l'a jamais vraiment été par le passé. Partant, l'auteur rediscute certains présupposés théoriques de la tibétologie, qui a souvent réifié son objet comme une totalité cohésive et cohérente. Laurence Esptein et Peng Wenbin concluent sur une section éminemment descriptive, qui s'inscrit dans le propos général de l'ouvrage : les effets du relâchement politique de la Chine sur la religion tibétaine se donnent également à voir dans la reviviscence d'une ritualité villageoise et d'un folklore populaire tels qu'ils caractérisent tout autant l'identité culturelle tibétaine que les grandes manifestations monastiques. À travers l'exemple d'un rituel musical et festif (*Lürol*), les auteurs montrent

comment se perpétue la structuration entre les générations et se reconstitue une conscience ethnique parmi les jeunes, principaux acteurs de la performance des danses sacrées.

HAMMOND Philip E., MACHACEK David W.,
Soka Gakkai in America, Accommodation and Conversion,
 New York, Oxford University Press, 1999, 224p.

La Soka Gakkai (SG) est un mouvement bouddhiste japonais d'orientation moderne et séculière, qui connaît, partout où il s'implante, des développements rapides. Il est d'usage, pour les leaders de la SG, d'avancer des chiffres d'adhérents disproportionnés par rapport à la réalité, et d'insister, autant que faire se peut, sur les "bienfaits" qu'apporte la pratique d'un bouddhisme modernisé à l'extrême limite. Pour ces deux raisons, et bien d'autres (une stigmatisation sectaire), la SG est sans doute, parmi les divers mouvements bouddhistes présents en Occident, le plus étudié.

La recherche menée par Hammond et Machacek succède à une autre enquête d'envergure, effectuée par les sociologues Bryan Wilson et Karel Dobbelaere en Grande-Bretagne (*A Time to Chant*, 1994), et procède d'une méthodologie similaire : une analyse quantitative à partir de questionnaires. Prenant d'emblée leurs distances avec les théories "classiques" de la conversion religieuse (qui mettent l'accent sur les phénomènes de recrutement et d'aliénation), les auteurs défendent une idée inverse, courante actuellement : celle d'un "marché religieux" (*Religious Market*) composé de multiples options spirituelles potentielles favorisant l'épanouissement des sujets sociaux. Les progrès de la SG ne sont donc plus interprétés (comme ce fut souvent le cas) en termes d'action missionnaire, mais en termes de "demande" (*Supply*) de la part du public américain.

Les auteurs consacrent de longues pages à exposer leurs techniques d'enquête et à interroger leur pertinence. L'outil principal, le questionnaire, ne comprend pas moins de cent deux questions qui englobent, hormis les variables lourdes de la sociologie américaine (âge, sexe, situation sociale et économique, catégorie ethnique...), des informations liées à la trajectoire religieuse, aux pratiques religieuses et sociales, et qui abordent — là est l'innovation — une très large palette des valeurs et des représentations des convertis, ainsi que leurs attitudes à l'égard de la société environnante et à l'égard de l'image, de la forme organisationnelle et de la dynamique de leur propre groupe confessionnel. Les données recueillies visent à mettre à l'épreuve des faits les deux questions centrales que se posent les auteurs : comment la SG s'adapte-t-elle à la société américaine ? Et comment cette nouvelle religion parvient-elle à exercer un pouvoir d'attraction sur certains Américains ?

Alors que bien d'autres études répondent à la seconde question en invoquant une dimension idéologique (cet attrait renvoyant, en premier lieu, aux images idéalisées du bouddhisme forgées par les Occidentaux eux-mêmes), Hammond et Machacek inscrivent leur interprétation dans une théorie d'inspiration économique, dans la continuité des travaux de Laurence Iannaccone : la religion est un "produit" soumis aux lois du marché, et notamment à une loi de flexibilité qui impose aux organisations religieuses de s'adapter à la dérégulation moderne (ce qui est discutable, s'agissant d'autres mouvements bouddhistes également florissants en Occident). Selon les auteurs, la SG doit son succès à ce qu'elle a précisément "répondu" à cette demande en s'adaptant aux désirs et aux attentes d'une population américaine qui présente des caractéristiques culturelles spécifiques.

Une critique essentielle peut être adressée aux approches quantitatives du phénomène bouddhique en Occident, et cet ouvrage n'échappe pas à la règle, malgré l'extrême rigueur méthodologique ici déployée : elles se limitent à une seule sociologie des convertis à travers laquelle se donnerait à voir l'ensemble des processus d'adaptation d'une religion qui, comme l'ont rappelé maintes fois les auteurs, est progressivement passée du statut de religion de l'immigration à celui de nouvelle religion américaine. Dans ses développements ultérieurs, la réflexion des auteurs s'attache ainsi à démontrer l'appartenance

de la SG à la catégorie des nouvelles religiosités, développant l'idée de "transmodernité" (p.127) forgée par le sociologue Martin Marty, ce qui a favorisé l'inscription de la SG dans le "marché religieux américain".

L'"américanisation" de la SG se limite-t-elle cependant à l'ouverture de ce mouvement religieux à une audience américaine ? L'accommodation de ce mouvement religieux à un nouvel environnement se résume-t-il à la pression pour le changement exercée par les adeptes convertis ? Quelques rares éléments d'information sur les transformations internes à l'organisation japonaise, soumise à des influences d'ordre idéologique, politique et culturel de la société américaine, sont présentés ici ou là, alors qu'ils auraient mérité d'être explorés dans une proportion équivalente à l'intérêt porté aux seuls pratiquants. En définitive, si le contenu de l'ouvrage correspond bien au second terme du sous-titre ("conversion"), le lecteur à la recherche d'éléments théoriques sur la question de l'accommodation (le premier terme) restera un peu sur sa faim. Il n'en demeure pas moins que ce livre présente d'indéniables qualités : on peut soit le considérer comme une bonne étude sur la SG, soit également, et c'est inattendu, comme une excellente introduction aux méthodologies des statistiques religieuses : ce n'est pas là la moindre de ses qualités.

LOPEZ Donald S.,
Prisoners of Shangri-La : Tibetan Buddhism and the West,
 Chicago/London, University of Chicago Press, 1998, 283p.
(Paperback Ed., 1999)

Les études consacrées à la diffusion et à l'implantation du bouddhisme en Occident soulignent toutes peu ou prou le rôle prépondérant d'un imaginaire orientaliste dans la réception du bouddhisme (à l'exception toutefois des nouveaux mouvements religieux japonais). Depuis quelques années, de plus en plus d'études abordent cette dimension, qui, si elle est importante, n'en est pas moins ramenée à un plan secondaire dans l'analyse.

L'ouvrage de Donald Lopez symbolise cette nouvelle orientation, qui consiste à étudier non plus seulement les formes empiriques du bouddhisme et les modalités par lesquelles elles s'enracinent en Occident et s'accordent de nouvelles conditions environnementales, mais également les représentations qui sont associées à cette religion. Cette ligne d'analyse n'émerge dans les études tibétologiques qu'à la fin des années quatre-vingt.

En introduction, l'auteur prend un plaisir manifeste à repérer, là où on les attend le moins, des influences bouddhistes ou tibétaines, dans les productions littéraires, cinématographiques, ou artistiques. Ceci lui sert de point de départ à un remarquable examen de la construction fantasmagorique et souvent idyllique du Tibet, de sa religion et de sa société, dans l'imaginaire occidental, soulignant que le pays de neiges y occupe une place tout à fait particulière. Le reste de l'ouvrage est divisé en sept chapitres, consacrés respectivement à un moment ou à une modalité particulière de l'histoire de la découverte et de la transfiguration du bouddhisme tibétain dans l'imaginaire occidental : *The Name*, la création de toutes pièces du terme "lamaïsme" par les Occidentaux ; *The Book*, le classique livre tibétain des morts, ses variantes et ses interprétations ; *The Eye*, la mystification du Tibet incarnée par le livre *Le troisième œil* de Lobsang Rangpa, célèbre opus de la littérature *New Age* ; *The Spell*, le mantra tibétain "Om Mani Padme Om", objet de nombreuses discussions, mais exclusivement occidentales ; *The Art*, les peintures tibétaines, voie d'accès à la symbolique religieuse du bouddhisme ; *The Field*, la constitution d'un domaine d'études savantes, spécialisé sur le bouddhisme et le Tibet ; enfin, *The Prison*, chapitre fondamental qui donne son titre à l'ouvrage, l'histoire de *Shangri-La* (lieu mystique imaginé par l'Anglais James Hilton en 1933), transposition au Tibet moderne du royaume mythique de *Shambala*.

Le livre de Donald Lopez n'a pas vocation à tordre le cou à des idées reçues, mais nous rappelle — l'effort est salutaire — que le Tibet et, par extension, le bouddhisme, ne

sont des objets intemporels, anhistoriques et "purs" que dans la mesure où ils ont cristallisé les idéalisations orientalistes d'un imaginaire occidental. Dans la voie tracée par d'autres auteurs (Frank Korom, Peter Bishop,...), l'originalité du travail de Lopez tient à ce que les conséquences de cette construction imaginaire se donnent à voir non seulement dans l'accueil favorable réservé au bouddhisme tibétain en Occident, mais également (c'est surtout le cas pour *The Myth of Shangri-La*, de Bishop, 1989) dans la manière dont la diaspora tibétaine elle-même se réapproprie ces images et les utilise dans la production de sa propre identité culturelle. À l'inverse de la critique particulièrement naïve énoncée par F. Lenoir², il ne s'agit pas ici d'un mythe dans le sens anthropologique du terme, auquel croiraient aveuglément les Tibétains de la diaspora — si tant est que les individus issus des sociétés dites traditionnelles aient jamais cru totalement dans leurs mythes — mais d'une représentation occidentale "mythifiée" de l'Asie incorporée dans le registre identitaire d'une communauté asiatique.

PREBISH Charkes S., **TANAKA** Kenneth K., *Eds,*
The Faces of Buddhism in America,
 Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1998, 370p.

L'ouvrage présenté ici date de 1998, mais mérite qu'on lui porte, rétrospectivement, un intérêt particulier. Il constitue en effet une des plus intéressantes synthèses des recherches sur le bouddhisme en Occident (ici, restreintes à l'Amérique du Nord), comme il en paraît depuis quelques années aux États-Unis. Les auteurs, C. Prebish et K. Tanaka sont deux grandes figures intellectuelles de ce domaine d'études émergent, le premier — auteur en 1979 du *Buddhism in America* — étant, de plus, considéré comme un pionnier du genre.

L'orientation générale de l'ouvrage est donnée en introduction par C. Prebish, qui dresse un portrait succinct mais complet du champ : la visibilité médiatique du bouddhisme, les difficultés de dénombrement et de catégorisation de ses adeptes, la profondeur historique de l'expansion bouddhiste, les modalités d'implantation de cette religion, et ses développements actuels.

The Faces of Buddhism in America se divise en deux grandes parties : la première, intitulée "American Buddhist Traditions in Transition" examine les transformations liées à l'enracinement des traditions ou mouvements bouddhistes asiatiques dans la société américaine. Elle regroupe neuf contributions de chercheurs spécialisés, qui rendent ici compte de la diversité du bouddhisme en Amérique : celles de Stuart Chandler, pour le bouddhisme chinois, d'Alfred Bloom, pour le Shin japonais, de Victor Sogen Hui, pour le zen japonais, de Jane Hurst, pour le bouddhisme Nichiren et la Soka Gakkai, d'Amy Levine, pour le bouddhisme tibétain, de Mu Soeng, pour les formes de Zen coréen, de Cuong Tu Nguyen et d'A. Barber, pour le Mahâyâna vietnamien, de Paul Numrich, pour le Theravâda cinghalais, et enfin de Gil Fronsdal, pour la tradition pluriculturelle du *Vipassana*.

Toutes ces approches abordent simultanément les dimensions historique, ethnologique et sociologique de l'implantation du bouddhisme : les origines de chaque mouvement, les processus singuliers par lesquels ils se sont constitués, et les effets d'acculturation qui en découlent. L'histoire du bouddhisme "asiatique" en Amérique est ainsi la double histoire d'une intégration progressive de communautés de migrants ou d'exilés (malgré les discriminations dont ils ont fait l'objet), et d'une transposition, d'une accommodation et d'une acculturation des traditions ainsi transportées, à la société américaine. Les auteurs examinent les changements structurels et symboliques qui affectent les modèles religieux traditionnels, à la fois dans les processus de diffusion et d'implantation. Il

² LENOIR F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999.

s'avère que, dans leur majorité, ces traditions préservent une certaine continuité culturelle et religieuse non pas malgré une certaine occidentalisation mais en vertu de celle-ci.

La seconde partie, "Issues in American Buddhism", ne comprend que six contributions, mais n'en est pas moins intéressante. Il s'agit là de l'autre facette du bouddhisme d'Occident : celui des pratiquants occidentaux ou des convertis. Jan Nattier propose de résoudre le problème de savoir "qui est bouddhiste ?" par le biais d'une tripartition théorique entre un bouddhisme *Evangelical*, *Ethnic* et *Elite*, catégories qui correspondent respectivement aux trois processus de diffusion de cette religion : *Export*, *Bagage*, et *Import*. Rick Fields réexamine l'opposition tracée entre un bouddhisme *White* et *Asian* soulignant les présupposés et éventuelles conséquences racistes de ce découpage. Martin Verhoeven s'intéresse à Paul Carus, un des tout premiers apologistes américains du bouddhisme, et à son projet intellectuel d'"américaniser" cette religion. Ryo Imamura rediscute, d'un point de vue asiatique, la supposée concordance entre la pensée bouddhique et l'approche psychothérapeutique occidentale. Rita Gross dévoile le rôle et l'implication des femmes dans l'enracinement du bouddhisme en Occident, qui est de nature, estime-t-elle, à transformer le modèle d'autorité patriarcale du bouddhisme traditionnel. Enfin, Roger Corless et Donald Rothberg présentent deux mouvements émergents dans le bouddhisme d'Amérique : un courant bouddhiste homosexuel (*Queer Buddhism*) et un courant bouddhiste engagé (*Socially Engaged Buddhism*).

K. Tanaka clôt l'ouvrage sur une note qu'il veut "optimiste" en exposant ce qu'il estime être les cinq grandes lignes de questionnement d'un champ d'étude en plein développement, toutes curieusement orientées vers l'enracinement profond et durable du bouddhisme en Amérique : la question ethnique, la démocratisation de l'accès au salut, la place qu'occupe la pratique religieuse, l'engagement — qu'il soit de nature religieuse ou politique — et, enfin, l'adaptation.

Outre le fait que les articles sont quelque peu inégaux en qualité (mais pas en pertinence), un curieux sentiment s'impose, en fin de lecture : la frontière semble en effet quelquefois ténue entre le parti pris et le propos scientifique. La raison en incombe à une tendance désormais pleinement identifiée au sein des Études Bouddhiques, qui consiste, du côté des universitaires, à adopter la religion qu'ils étudient (certains auteurs sont ici des convertis notoires, voire exerçant des responsabilités dans des ordres bouddhistes), et, du côté des pratiquants, à s'engager dans la recherche en se posant comme observateurs privilégiés de leurs propres pratique et groupe confessionnels. La place manque malheureusement ici pour débattre d'une question aussi délicate que celle de l'implication du chercheur sur son terrain. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage représente une contribution majeure à l'étude du bouddhisme en Occident, et mériterait d'être traduit en français.

WILLIAMS D. Ryūken, QUEEN C., Eds,
American Buddhism : Methods and Findings in Recent Scholarship,
Richmond, Curzon Press, 1999, 329p.

Cette nouvelle synthèse des études consacrées au bouddhisme aux États-Unis présente d'importantes similitudes avec *The Faces of Buddhism in America*, paru l'année précédente, sur le plan des auteurs convoqués, mais également des thèmes traités. Le titre de cet ouvrage promet de rendre compte de l'avancée de la recherche, au double plan empirique et méthodologique, sur un objet hypothétique : le "bouddhisme américain" qui se donnerait à voir dans des «modèles un peu partout observables» (C. Queen). Le projet est pour le moins ambitieux.

L'ouvrage se divise en quatre parties, regroupant en tout treize chapitres. Christopher Queen introduit le volume par une présentation qui revient sur l'habituelle visibilité du bouddhisme en Occident, et qui interroge également les méthodes employées pour l'étudier. Alors que *The Faces...* attirait l'attention sur les "traditions en transition", *Ame-*

American Buddhism s'intéresse aux "identités religieuses en transition", expression générale qui regroupe pêle-mêle les phénomènes d'adhésion, d'implantation, de transmission et d'acculturation du bouddhisme. L'accent est d'emblée mis sur l'hypothèse d'une hybridation religieuse, supposée résulter de l' "américanisation" du bouddhisme. Selon C. Queen, celui-ci présente, dans le contexte américain, trois grandes caractéristiques : la démocratisation de l'accès au salut, le pragmatisme, et l'engagement, caractéristiques qui, si elles se donnent à voir chez les convertis, ne sont pas toujours si évidentes chez les bouddhistes natifs.

Dans une première partie, intitulée "Asian American Buddhist Identities", Kenneth Tanaka revient sur l' "américanisation" des *Buddhist Churches of America*, organisation de tradition japonaise Jōdō-Shinshū, dont la dynamique se polarise autour de deux tendances opposées, l'une à la préservation, l'autre à l'abandon de traits proprement ethniques. Senryō Asai et Duncan R. Williams évaluent la continuité culturelle des temples japonais à la lumière de l'investissement économique des adeptes, qui monnayent les services religieux qui leur sont rendus. Stuart Chandler aborde, d'une manière préhensive et presque partielle, la question de l'identité culturelle et religieuse d'un temple chinois, à partir d'une anecdote révélatrice : celle d'une donation très controversée émanant de personnalités politiques en vue. Penny Van Esterik décrit longuement le rôle que jouent les activités rituelles dans la production de l'identité culturelle des Laotiens d'Amérique.

Une seconde partie est consacrée à des réflexions sur la définition et la mesure de l'adhésion au bouddhisme chez les adeptes occidentaux. Thomas Tweed propose de rajouter aux catégories existantes celle de *Sympathizers*, en l'occurrence la catégorie des individus qui s'intéressent au bouddhisme par des lectures ponctuelles, dans le courant de leur vie ordinaire (*Night-Stand Buddhists*). James Coleman tente de dégager des résultats d'une enquête quantitative le profil d'un *New Buddhism*, transcendant les traditions préexistantes, aboutissant à des résultats déjà maintes fois attestés. Avec la rigueur qui les caractérise, Philip Hammond et David Machacek exposent et commentent l'enquête qu'ils ont menée sur le mouvement japonais Soka Gakkai, "confirmant" l'hypothèse de départ selon laquelle le succès de ce mouvement provient d'une "demande" de la part des Américains.

Une troisième partie, captivante mais quelque peu désordonnée, s'intéresse à la transmission religieuse dans ce qu'elle a de plus actuel. Paul Numrich confirme l'émergence d'une tendance œcuménique dans certaines associations bouddhistes, où les différentes traditions asiatiques se retrouvent entremêlées et traitées sur un pied d'égalité. Charles Strain propose une analyse détaillée de l'éthique prônée par Gary Snyder, le chantre d'un bouddhisme "pacifique" nourri aux valeurs postmodernes. Richard Hayes nous livre, enfin, une intéressante discussion sur les attentes des internautes qui participent à des forums de discussion bouddhistes.

La quatrième et dernière partie met au jour le rôle des milieux académiques dans la propagation du bouddhisme. Charles Prebish évoque, données historiques et empiriques à l'appui, la collusion qui existe depuis longtemps entre les érudits occidentaux et leur objet d'étude. Ce qui l'amène à la conclusion qu'ils forment une communauté bouddhiste à part entière, mais silencieuse (*A Silent Sangha*). Rober Gross s'interroge sur le statut d'un établissement bouddhique tel que l'Institut Naropa (célèbre depuis les années soixante-dix pour avoir été l'un des premiers et plus actifs lieux d'enseignement du bouddhisme tibétain en Occident), dont les orientations pédagogiques semblent osciller entre l'étude proprement académique et l'approche sectaire. L'ultime contribution revient à Richard Seager, qui s'essaie à une récapitulation des "univers bouddhistes aux États-Unis" (*Buddhist Worlds in the USA*), dont le contenu, s'il a le mérite d'être clairement exposé, n'a rien d'innovant. L'ouvrage se conclut par une liste exhaustive des thèses et mémoires soutenus aux États-Unis sur le bouddhisme depuis l'année 1892.

Ce volume, riche en informations et en hypothèses de travail, est toutefois très inégal, et manque de cohérence dans sa forme générale. Il s'agit bien plus ici d'un panorama des recherches en cours que d'une véritable réflexion sur les méthodes appliquées à l'étude du bouddhisme en Occident. Les contributions ne corroborent pas toutes l'idée de base défendue par Queen : elles ne répondent pas toutes à la question de l'émergence d'un *American Buddhism*, certaines réflexions semblent même invalider cette hypothèse. Et les "modèles" façonnant le bouddhisme américain sont loin d'être aussi "observables" qu'il ne l'a été dit. Toutefois, comme l'était *The Faces of Buddhism...*, *American Buddhism* est une très intéressante synthèse, illustrant à la fois la grande variété des formes que revêt le bouddhisme en Occident, et la diversité des approches savantes de ce phénomène.

Lecture critique

Quel islamisme et quel déclin ?

KEPEL Gilles,
Jihad, expansion et déclin de l'islamisme,
Paris, Gallimard, 2000, 454p.

Le discours politologique français semble développer depuis quelques années la thèse de l'épuisement des mouvements qualifiés d'islamistes qui ont occupé la scène du monde musulman de manière éclatante à partir des années 1970. Le dernier ouvrage en date est celui de Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. La thèse développée par Kepel est que la vague de l'islamisme des années 1980 est désormais entrée en crise. Elle a échoué. Les islamistes n'ont pas réussi à prendre le pouvoir de manière généralisée et là où ils ont abouti (comme en Iran, au Soudan, en Afghanistan), ou bien ils sont en train de se transformer, ou bien sont rongés par des dissidences internes.

Plusieurs questions se posent au sujet de *Jihad*. Son intérêt est indubitable. G. Kepel a collecté une documentation importante et il s'est appuyé sur un ensemble de travaux récents. Mais avant d'en venir au fond, je voudrais commencer par trois questions, juste pour m'en débarrasser, qui jettent quelques ombres sur cet ouvrage.

La thèse défendue par Kepel l'avait été, avant lui, par d'autres auteurs, qui sont aussi ses collègues, comme Olivier Roy, dans *L'échec de l'islam politique* (Paris, Seuil, 1992). Kepel ne les cite pas et semble vouloir s'imposer comme le porteur d'une thèse originale. Ceci doit faire partie des positionnements scientifiques et médiatique-scientifiques : des auteurs d'ailleurs "oubliés" par Kepel, "oubliant" à leur tour d'autres collègues. Est-ce dû à la forte dimension médiatique et politique de toute analyse sur l'islam, l'auteur ayant réussi à faire de chacun de ses ouvrages un événement médiatique, révélant par là une véritable capacité de communication et de médiatisation¹ ?

Deuxièmement, selon des mœurs qui semblent devenir courantes pour une certaine production scientifique, Kepel ne rassemble pas à la fin de son ouvrage sa bibliographie, éparsillée tout au long de la soixantaine de pages de notes. Or, je l'ai signalé, la base documentaire de Kepel est importante. Mais sans un travail de reconstitution de celle-ci fait par le lecteur, il est impossible d'en avoir une vue d'ensemble, d'en constater éventuellement les lacunes, les limites, tout comme la portée. Les sciences sociales françaises, de la sociologie aux sciences politiques, à quelques exceptions près, ont le plus souvent abandonné cette pratique qui permet de discuter, de comparer, de cumuler des résultats de recherche. Et ceci à la différence de l'Allemagne, des États-Unis, du Royaume-Uni, des Pays-Bas et des pays scandinaves, de l'Italie, etc. Peut-être, dans ce cas aussi, la compétition et la nécessité de paraître original, et parfois le prévaloir de

¹ Voici les titres majeurs de G. Kepel : *Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Egypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984 ; *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, 1987 ; *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991 ; *À l'Ouest d'Allah*, Paris, Seuil, 1994.

l'essai sur la publication scientifique, sont-ils à l'origine de cette manière de pratiquer la référence scientifique ? Ces aspects de forme, voire de déontologie, ne sont pas secondaires. Ils engendrent, entre autres, un certain type de débat scientifique, ou plus exactement de non-débat scientifique, qui se réalise à travers des discours parallèles, souvent par médias interposés.

La dernière question est celle de la méthode de collecte des faits. L'auteur fait état d'un nombre important d'années de travail, ce qu'on est bien disposé à croire, mais on ne sait pas en quoi consiste sa méthode. Il se fonde sur plusieurs sources : travaux d'autres scientifiques, presse, documents, collecte directe d'information. On a déjà évoqué l'ampleur de sa documentation scientifique, mais aussi les sélections qu'il opère et la difficulté d'en vérifier l'exhaustivité. Souvent l'auteur cite des extraits de presse, sans que l'on connaisse les critères de ses choix. Les événements médiatisés ainsi que les personnages médiatisés sont une de ses références majeures. Il fait parfois état d'informateurs, sans bien dire de qui il s'agit.

Comme pour le point précédent, une des règles du travail scientifique qui consiste à permettre au lecteur de vérifier la méthode de collecte des faits est mise entre parenthèses. Or, l'appui sur les faits et les personnes est l'axe central de cet ouvrage. La question a son importance parce que, à côté des événements présentés par l'auteur à l'appui de sa thèse, il pourrait y en avoir d'autres, qui valideraient une thèse contraire.

Bien entendu, chacun peut entendre sa méthodologie scientifique et sa déontologie comme il le veut. Reste au critique scientifique — pour ceux qui croient à ce type de travail — de parvenir à faire la part des choses, de s'y investir. Reste aussi aux journalistes de s'interroger — comme l'ont fait le quotidien belge *Le Soir* du 23 juin 2000 par le biais d'une interview de François Burgat² et un texte rédactionnel de Baudouin Loos, et comme ne l'a pas fait "Le Monde des livres" du 28 avril 2000 dans une page entière du spécialiste des questions religieuses du journal, Henri Tincq — sur la portée des thèses avancées par des scientifiques.

Venons-en au fond de l'ouvrage.

Une périodisation

La thèse de l'auteur se fonde sur la construction d'une périodisation des mouvements islamistes depuis les années 1970. Le recul historique, comme le relève Kepel dans l'introduction, trente ans après leur avènement, l'autorise.

Selon Kepel, on peut observer trois phases. Celle qui atteint son sommet dans les années 1980, dans laquelle l'islamisme parvient à son apogée et à son expression la plus emblématique avec la prise de pouvoir de Khomeini. Ces mouvements ont connu, depuis les années 1990, une deuxième phase, de déclin, qui prépare peut-être une troisième phase, celle du post-islamisme.

L'ouvrage vise à montrer, dans le prologue et les deux premières parties, la gestation, la naissance et l'expansion (phase 1), dans la troisième partie, la crise (phase 2) et dans la conclusion la possible émergence de quelque chose de neuf (phase 3).

L'islamisme comme militarisme politico-terroriste

Mais de quoi parle l'auteur, lorsqu'il fait référence à l'islamisme ? Il faut bien le préciser, puisque lui-même semble oublier de le faire.

Ce volume est avant tout une analyse des acteurs, qui, en utilisant la référence à l'islam, conduisent une action politique, le plus souvent armée ou terroriste. Sont évoqués également les rapports entre ces leaderships et les pouvoirs d'États, musulmans ou non musulmans. Kepel s'intéresse ainsi avant tout à la scène politique et terroriste et c'est une description des leaderships militants qu'il développe. D'où son attention pour les

² Auteur de plusieurs ouvrages et articles sur l'islamisme, entre autre *L'islamisme en face*, Paris, Karthala, 1995.

lieux et les faits éclatants. D'où son silence quasi total sur l'Afrique sub-saharienne, à l'exception du Soudan, puisque les pays africains, où l'islam pourtant connaît une dynamique considérable, n'ont pas mis sur pied, jusqu'à présent du moins, une stratégie militante politique. D'où aussi un chapitre court et étonnant sur l'Europe, dans lequel les islamistes sont à la fois les réfugiés politiques des pays musulmans, les groupes qui se sont activés autour de la condamnation de S. Rushdie, les défenseurs du port du foulard, ou tout simplement certaines personnes gravitant autour de l'islam. En ce qui concerne le port du foulard, malgré toutes les analyses faites à ce sujet qui essaient de le complexifier et d'en comprendre toutes les facettes, il consiste pour Kepel en une affaire tactique de leaders islamistes, qui instrumentalisent les filles, sans d'ailleurs que celles-ci accordent, pour Kepel, un sens quelconque à leur action. Tout en voulant donner malgré tout un certain reflet de l'islamisme (au sens où il l'entend et avec le regard à partir duquel il l'approche) sur la scène européenne, on dirait que l'auteur manquait de matière.

L'analyse de Kepel et la lecture qu'il fait des actes politico-terroristes et de leurs auteurs inspirés par l'islam produit un large tour d'horizon. L'ouvrage retiendra certainement l'attention des journalistes qui suivent les affaires de terrorisme ainsi que des services de sécurité des États qui pourront trouver là des fils conducteurs reliant les individus et les acteurs.

Ceci dit, la thèse de l'auteur est celle du déclin des discours et des pratiques des acteurs militants islamiques. Le propos est déjà en soi intéressant et les sciences sociales y trouveront sans aucun doute les bases pour développer une sociologie du militantisme islamique, sous l'angle politico-terroriste et en relation avec les logiques d'État et de pouvoir. Encore faudrait-il progresser dans la construction d'une sociologie du leadership et du pouvoir en islam pour ne pas en rester à une description qui prend parfois l'allure d'un rapport de police.

Des acteurs et leurs intérêts

Quels acteurs ? Quels leaders ? La sociologie implicite de l'action qui guide l'analyse de Kepel est avant tout et exclusivement une sociologie des intérêts et des positions instrumentales et tactiques qui orientent l'action des leaders. Il n'y a pas d'espace pour une action guidée par des valeurs, poussée par une utopie, ce qui aboutit à une interprétation dans certains cas réductrice et qui n'est pas sans rappeler dans certains cas une sociologie du complot.

Il ne s'agit pas évidemment de nier les intérêts en jeu et les tactiques mises en œuvre, mais d'être ouvert à la compréhension plus complexe d'une action inspirée et guidée par des référents religieux. Ne pas le faire aboutit à une analyse pour le moins sommaire, comme celle que Kepel fait du leader européen Tariq Ramadan (p.358). Son action est ramenée à «faire reconnaître la présence active des islamistes dans un paysage démocratique»³.

Dans mon ouvrage *La construction de l'islam européen* (Paris, L'Harmattan, 1996), j'ai essayé de montrer l'importance d'une analyse complexe de l'action religieuse, de l'articulation entre les appartenances subjectives, les transformations sociales locales, la globalisation des processus de diffusion culturelle et les aspects géo-politiques qui alimentent la dynamique actuelle du "retour à l'islam". Prendre en compte cette totalité revient à ne pas accepter trop facilement l'hypothèse, souvent avancée, d'une dissociation entre un islam militant et un islam "tranquille", l'islam politique et l'islam culturel. Distinction utile, peut-être, pour isoler des groupes "extrémistes" dans l'opinion publi-

³ Ceci se dégage, entre autres, lorsque l'auteur parle d'un ouvrage de T. Ramadan, «édité, écrit Kepel, par une maison catholique parisienne [...] préfacé par un journaliste tiers-mondiste fameux issu de la famille communiste» (p.358). On aurait envie de dire : «Et alors ? ». Qu'est-ce que cela apporte ? Kepel veut-il parler de la naïveté des catholiques et des communistes ? Veut-il disqualifier l'ouvrage de Ramadan en l'associant à une maison d'édition catholique et à la préface d'un communiste tiers-mondiste ? Ce genre d'informations-suggestions fait partie du style kepelen.

que, mais qui fait trop rapidement l'impasse sur la dynamique sociale et culturelle commune existant en amont des divergences de méthodes et d'objectifs intermédiaires. Manifestement Kepel n'est pas de cet avis. Pour lui, l'analyse peut isoler ces leaders, et de surcroît ne les analyser que sous l'angle de leurs intérêts et de leurs tactiques.

Ce qui pourrait être une position tenable du point de vue scientifique. Il s'agirait en somme d'adopter un paradigme interprétatif et de le pousser au bout de sa capacité explicative. Mais, dans ce cas, il ne faudrait pas oublier qu'il s'agit d'un paradigme, c'est-à-dire d'un point de vue. Le titre ou le sous-titre de l'ouvrage devrait devenir : "Intérêts et tactiques des leaders islamistes".

Les leaders et les autres

Mais justement, qu'en est-il de la population, des gens qui s'activent autour de l'islam ?

Kepel s'intéresse avant tout aux acteurs en quête du pouvoir et aux États, mais il est forcé de temps en temps de parler des autres. Étrangement il n'y a pas chez lui d'analyse des organisations musulmanes et de leur fonctionnement. Il cite force groupes et associations, mais il les ramène immédiatement aux leaders, à ceux qui les utilisent. Aucune analyse des dynamiques organisationnelles et associatives, sauf pour parler des manipulations éventuelles des leaders et des États, alors qu'une analyse du fonctionnement sociologique des organisations, à l'intérieur et en relation à la *Oumma*, est une dimension clé pour la compréhension de l'action musulmane.

Et par ailleurs Kepel fait appel à des catégories sociales pour fonder une des théories majeures de l'ouvrage. Il parle de la jeunesse déshéritée d'une part et de la "bourgeoisie pieuse", ou parfois "la classe moyenne pieuse", d'autre part. La montée de l'islamisme était fondée, selon Kepel (et d'autres), sur une alliance entre ces deux catégories, son déclin sur une rupture de cette alliance, la classe moyenne ou bourgeoisie pieuse s'étant effrayée de la tournure terroriste enclenchée par les jeunes déshérités.

L'auteur fait également référence au cycle des générations et observe très opportunément comment l'islamisme des années 1970 trouvait résonance auprès des jeunes récemment urbanisés, en rupture culturelle avec leurs parents, anciens paysans. Aujourd'hui, apparaissent sur la scène sociale de jeunes adultes, issus de couches sociales urbanisées, ayant ou pouvant formuler de nouveaux projets.

Ces analyses sont certainement pertinentes dans l'observation de la scène politique. Mais au delà de cette scène, reste la question de savoir pourquoi ces jeunes font appel à l'islam et pourquoi cette classe moyenne ou cette bourgeoisie sont "pieuses". Le problème est justement de comprendre cette population "pieuse", pourquoi elle l'est, quelles dimensions de l'existence sont embrassées par cette référence à la "piété". En somme, il s'agit de faire une sociologie des appartenances à l'islam qui soit en dehors des catégories analytiques de la politologie au sens strict du terme⁴.

La question des appartenances subjectives reste entière : quelles sont les raisons de cette référence à l'islam ? Pour Kepel, elles sont simples : il y a des intérêts à défendre et l'utilisation de la référence à l'islam est le seul moyen possible ou est le moyen le plus utile. La référence au religieux est donc un substitut idéologique fonctionnel ou bien un véhicule possible d'intérêts politico-économiques. Certainement. On pourrait

⁴ De manière plus générale, la question des limites de l'approche française de l'islam revient sur le tapis avec cet ouvrage. En effet, depuis les années 1970 et la reprise des travaux sur l'islam, il est apparu que cette réalité était avant tout le fait des sciences politiques et très peu de l'anthropologie et de la sociologie. Ce qui est tout à l'honneur des politologues français et met en question la lenteur des sociologues et des anthropologues. Mais la lecture de l'islam interprété avant tout sous l'angle idéologico-politique s'en trouve faussée, ce que l'on ne rencontre pas dans d'autres pays. Pour de plus larges développements, en ce qui concerne un bilan des analyses sur l'islam en Europe, je me permets de renvoyer au ch. 3, "Islam et musulmans d'Europe : bilan des recherches", dans DASSETTO F., *La construction de l'islam européen*, Paris, L'Harmattan, 1996.

également ajouter l'effet d'institutions et de pouvoirs transnationaux (comme celui de l'Arabie Saoudite par exemple) ou une certaine dynamique globalisante qui fait que la référence à l'islam rebondit par des canaux et des réseaux multiples. Mais pourquoi des gens, des jeunes s'activent-ils autour de l'islam ?

C'est ici que l'analyse de la dynamique de l'islam contemporain par le seul biais de l'islamisme politique révèle ses limites. Parce que l'activation de l'islam contemporain, tout en ayant des liens avec la référence au politique, ne se limite pas à cela. François Burgat rappelait dans l'interview citée que lui-même a recours à la dimension identitaire. Indubitablement, l'islam permet de construire des identités collectives face à l'Occident et à l'américanisation. Il est une expression de résistance. C'est là une nouvelle dimension.

Mais, à mes yeux, cette explication n'est pas encore suffisante. Deux autres dimensions peuvent intervenir. L'une relève d'une anthropologie familiale : la référence à l'islam permet de trouver des repères à l'intérieur des structures familiales bouleversées, d'ordonnancer des modes de vie, d'effectuer des marquages symboliques. Par ailleurs, l'islam alimente des valeurs, une éthique et une morale : retour à la prière, recherche d'une communauté de croyants, recherche de justice, recherche de déontologie professionnelle, moralisation des conduites. Ces dimensions se retrouvent chez de nombreux individus et animent de nombreux groupements.

Tous ces éléments, pour Kepel, n'existent pas ; on aurait envie de dire qu'il en ricanerait. La scène sociale et humaine y est en jeu. Pour lui, la seule scène politique compte. C'est ici peut être que le fossé entre une certaine science du politique et la sociologie et l'anthropologie se manifeste le plus clairement, soulevant un problème lorsqu'une analyse de la scène politique veut apparaître ou est présentée comme une analyse générale d'un fait social. Des amalgames se produisent qui assimilent toute expression de l'islam à un islamisme à visée politico-militante.

L'islamisme est-il fini ?

Utilisons une phrase en guise de résumé : contrairement à ce que dit Kepel, l'islamisme n'est pas fini. Et par ailleurs l'image qu'il en a forgée n'a jamais existé.

Expliquons-nous.

L'islamisme dont Kepel montre l'expansion pendant les années 1970-80, comme généralement orienté vers la prise de pouvoir et comme seul producteur de "l'espace de sens musulman", n'a jamais été. C'est un tableau trop monolithique. Certes Khomeini est là, Kadhafi aussi, ainsi que les Taliban et les gens de la *gama's islamiyya*. Mais à côté, il y a d'autres organisations, d'autres personnes, hommes, mais aussi femmes, jeunes et âgées, qui s'activent pour l'islam. Le paysage de l'islam actif ne se ramène pas à l'islamisme activiste politico-terroriste. Et tous les musulmans actifs ne peuvent pas être inscrits, comme la thèse de Kepel donne à le penser, dans le giron de cet islamisme-là.

Et en ce qui concerne l'islam contemporain, l'islamisme politique n'est pas fini. Et pour plusieurs raisons.

Primo : les groupes politico-terroristes ou défenseurs de la prise de pouvoir armée dans les années 1970, que Kepel a survalorisés, continuent à exister, à être actifs et à traverser l'un ou l'autre espace musulman, de l'Asie au monde arabe. Ils sont et ils étaient minoritaires. Ils entraînaient et ils entretiennent des relations ambivalentes avec l'ensemble de la population musulmane et des relations instrumentales réciproques avec des États. Ils existaient et ils existent. Il ne sont pas seulement l'expression d'une dérive désespérée, comme dans le terrorisme basque.

Secundo : la fixation de Kepel sur les groupes militants politico-terroristes l'empêche de prendre en compte le grand succès politique de l'islam depuis les années 1970. Ce succès est visible notamment dans le fait qu'il n'y a pratiquement plus aucun pays du

monde musulman où l'État puisse se dispenser de se dire et de se qualifier de "musulman" et de le traduire par un statut privilégié pour l'islam (au détriment des autres formes religieuses ou agnostiques), parfois dans la législation (que l'on pense au droit familial), dans l'enseignement, etc.

De ce point de vue, ce n'est pas l'échec de l'islam politique (pour reprendre le titre du livre d'O. Roy), mais le succès de l'islam politique. Que ces références soient parfois de la pure rhétorique, qu'elles ne soient qu'apparences, comme certains tendent à le dire (mais je n'en suis pas aussi convaincu), peu importe. Le fait est qu'aujourd'hui dans les États de l'espace traditionnellement musulman, il faut adopter cette rhétorique-là. Ce qui n'était pas le cas, de manière aussi étendue, il y a trente ans. Il faudrait analyser des évidences collectives pour comprendre cette référence renouvelée, mais il est certain qu'une nouvelle légitimité, une légitimité accrue de l'islam dans l'espace public s'est affirmée. Et ceci, y compris dans des pays européens, et y compris en France, où l'islam a progressivement réussi à réinterroger la notion même de laïcité. Les États européens, qui se disent laïcs ou neutres en matière religieuse, s'activent pour organiser et encadrer l'islam, en suivant par là, tout proportion gardée, la destinée de l'État laïc kérinaliste. Ce qui n'est pas le moindre succès de l'islam politique.

Tertio : au delà du politique, la référence à l'islam s'est renouvelée et s'est accrue. Les musulmans passent d'un vécu traditionnel à la recherche de pratiques, significations, régulations nouvelles. Cette réalité sociale est frappante, tant dans les pays musulmans, qu'en Europe ou en Amérique du Nord. Sa compréhension ne peut que s'inscrire dans une analyse du rapport entre religion et post-modernité et alimente de manière puissante la question du religieux dans le monde contemporain.

Quarto : certes tout pourrait s'écrouler. Si l'hypothèse d'une fonction idéologico-politique exclusive de l'islam est bonne, alors tout pourrait s'effondrer avec le changement de la conjoncture politique et économique. C'est d'ailleurs l'hypothèse que les Occidentaux ont faite dans le cas de l'Algérie. Réduisons la dette de ce pays, aidons-le et lorsque le chômage sera réduit et les marges de manœuvre de l'État rétablies, alors la pression de l'islamisme se résorbera. Pour le moment, ce n'est pas le cas. Si, par contre — c'est une l'hypothèse — la référence à l'islam se fonde non seulement sur la dimension sociopolitique, mais également sur la dimension identitaire, ainsi que sur la dimension familiale et individuelle, alors elle n'est pas prête à s'écrouler. J'opte plutôt pour cette dernière éventualité.

Felice Dassetto
Professeur à l'UCL

À propos de livres

Albarello Luc

Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche 140

Alexander J.-C.

La réduction. Critique de Bourdieu 140

Debuyst Christian, Digneffe Françoise et al.

Histoire des savoirs sur le crime et la peine 142

De Meyer Luc

*Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique
sur la communication en Grèce ancienne* 143

Donzel André

Marseille, l'expérience de la cité ? 146

Lanzarini Corinne

Survivre dans le monde sous-proléttaire 148

Marx Karl, Engels Friedrich

Manifeste du Parti communiste 152

Roché Sébastien

Sociologie politique de l'insécurité 155

Stébé Jean-Marc

La crise des banlieues 158

ALBARELLO Luc, Préf. Guy Bajoit,
Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche,
Bruxelles, De Boeck, 1999, 193p.

Cette contribution s'adresse en priorité aux "acteurs sociaux", ceux qui — tels les éducateurs, les enseignants ou les responsables associatifs — décident d'entreprendre, à un moment donné de leur trajectoire, un processus de recherche "grandeur nature".

Trois objectifs sont ici poursuivis : aider à l'émergence et à la construction d'un objet d'étude ; attirer l'attention sur les exigences de rigueur et de cohérence ; souligner la nécessité d'une utilisation adéquate d'un certain nombre de concepts ou de notions clés. Pour ce faire, l'auteur prend appui sur une longue expérience de terrain et illustre ses propos à partir de situations ou de problèmes concrets, vécus au quotidien.

La première partie expose, de manière très vivante, la méthodologie de base : importance de l'observation, qu'elle soit "flottante" ou "participante" ; choix d'un angle disciplinaire, d'un cadre théorique et d'une problématique ; élaboration, à l'intérieur du champ d'investigation retenu, d'un corps d'hypothèses ; prise en compte de diverses contraintes d'ordre logistique, spatio-temporel ou budgétaire. L'accent est mis notamment sur les différentes façons de gérer sa propre distanciation, la vigilance critique devant s'accompagner de "garde-fous" comme la confrontation d'opinions ou la "triangulation" des outils et des grilles de lecture.

La démarche proposée ne se veut ni "modélisante" ni "normative" ; mieux vaut, à cet égard, parler de "cheminement", de "tâtonnements" ou de "va-et-vient" entre pensée abstraite et réalité telle qu'elle est perçue ou intériorisée. Ces points de repère étant fournis, place alors à l'examen et à la confrontation des approches qualitative et quantitative. La collecte des données fait appel à des techniques d'enquête ou d'entretien spécifiques, la formulation des questions restant un exercice toujours périlleux où il convient de bien mesurer le poids des mots afin d'éviter les effets de "halo". Le traitement des matériaux ainsi recueillis obéit, de même, à des règles très précises, que l'on procède à une analyse de contenu ou à des tests inférentiels. Là encore, des précautions s'imposent, corrélation — par exemple — ne signifiant pas forcément causalité. L'optique dès lors à privilégier, fait valoir à juste titre Albarello, est celle non pas de l'opposition tranchée, mais de la complémentarité dialectique.

Les derniers développements, de facture plus classique, ont trait à l'interprétation des résultats, les rapports qu'entretiennent connaissance et action, savoir et pouvoir, étant au cœur de la réflexion. Signalons enfin qu'une sélection d'ouvrages de référence donnera, à ceux qui le souhaitent, l'occasion d'approfondir telle ou telle facette de l'argumentation.

Un manuel, au total, fort utile et qui éclaire avec bonheur les finalités et les pratiques du métier de sociologue.

Gilles Ferréol
Université de Poitiers (LARESCO-ICOTEM)

ALEXANDER J.-C.,
La réduction. Critique de Bourdieu,
Paris, Cerf, Coll. Humanités, 2000, 141p.

La collection Humanités, dirigée par Jean-Marc Ferry, présente la traduction en français d'un chapitre extrait du volume de J.C. Alexander, "Fin de siècle" theory, publié en 1995. Cette collection s'est spécialisée dans la publication de textes le plus souvent philosophiques, avec la préoccupation d'amener une réflexion sur la refondation de la

vie collective, à partir de l'individu, de l'éthique, de la communication. Il s'agit tout autant d'un projet scientifique que d'un projet politique.

C'est avec cette double clé de lecture qu'il importe de lire le texte critique que J.C. Alexander a écrit à propos de Bourdieu. Je ne suis donc pas entièrement d'accord ni avec l'introduction de Frédéric Vandeberghe (auteur de la monumentale *Histoire critique de la sociologie allemande*) ni avec l'article de M. Wieviorka dans *Le monde des débats* (juillet-août 2000) qui soutiennent que le texte de J. Alexander est une discussion strictement théorique (ou métathéorique). Et ceci, disent ces auteurs, parce que ce texte a été écrit avant les polémiques suscitées par les positions de P. Bourdieu lors des grèves de décembre 1995. La critique politique sous-jacente au texte de Alexander est bien en amont de la conjoncture française.

Il importe d'ailleurs de noter que ce texte a été écrit avant la parution de *Misère du monde*, qui me semble à certains égards opérer un tournant dans la compréhension des acteurs et des faits sociaux chez P. Bourdieu.

Sur le plan théorique, le texte d'Alexander vise quatre domaines majeurs de l'œuvre de Bourdieu : la culture, l'habitus, l'action stratégique et la théorie des champs. On n'apprend en réalité pas grand-chose de neuf. Les critiques d'Alexander redisent, plus ou moins, celles qu'on a souvent avancées. Alexander souligne la faible autonomie que Bourdieu laisse aux systèmes symboliques, ainsi que sa vision déterministe de l'habitus. Il soulève par ailleurs la question de la logique des intérêts liée à la notion d'action et le fait que la conception de l'action chez Bourdieu soit relativement simplifiée est également mis en cause. L'auteur, à juste titre, en appelle ici aux analyses de son propre ouvrage, *Action and its environnements*, publié en 1988. Ensuite Alexander critique Bourdieu parce que sa théorie des champs ne laisse aucune place à une théorie de la démocratie et de la société civile (les intérêts actuels de Alexander), et il en donne pour raison que Bourdieu serait marqué par la vision de la société et de la sociologie marxiste des années 1960.

En amont de ces critiques, il y a chez Alexander une vision de la société différente de celle de Bourdieu, qui fait que ce texte est tout autant une critique politique et idéologique que théorique. Pour Alexander la société est pacifiée, dialogique, communicationnelle. Il la regarde du point de vue d'un entremetteur tranquille, critique certes, mais avant tout au plan des consciences et d'un appel volontariste aux volontés des individus. C'est ainsi par exemple, que, dans ses articles récents, la notion de "société civile", prend surtout des allures de civilité, de politesse et de savoir vivre ensemble.

Bourdieu, par contre, regarde la société du point de vue des dominés, avec une vision dramatique des tensions et des dominations. Dans ce sens, il adopte un regard semblable à celui de Marx, mais le sien est un regard en manque de projet politique et de forces sociales.

Ces points de vue différents apparaissent dans la vision de l'individu. Lorsque Alexander parle de l'individu, il en parle comme sujet expressif, à partir d'une théorie de la personnalité. Et il critique justement Bourdieu de ne pas disposer d'une théorie de la personnalité. C'est que ce qui intéresse sociologiquement Bourdieu n'est pas la personnalité et l'épanouissement des individus, mais la capacité d'action des acteurs, dans l'espace d'action qui leur est possible.

Cette question est passée sous silence par Alexander, comme par une partie de la sociologie contemporaine. Poser la question de la possibilité et de la capacité d'action, c'est postuler le conflit social, l'opposition entre groupes sociaux, l'inégalité des positions (qu'on les appelle classes ou non). Si on peut partager le point de vue d'Alexander qui consiste à dire que la théorie des champs de Bourdieu ne permet pas d'aller trop loin dans une analyse générale de la société, on ne peut toutefois pas ignorer que l'évacuation du conflit et des intérêts ne permet pas non plus de comprendre une bonne part des fonctionnements sociaux.

Ce texte donc, comme l'opération éditoriale qui consiste à le traduire six ans après sa parution, mêle critique théorique et critique politico-idéologique. À partir de ce constat, on peut alors en arriver à mettre ou à remettre sur le tapis un débat d'articulation entre théorie sociologique et débat politique que l'on semble vouloir évacuer. Autrement dit, il est possible d'envisager une critique théorique de Bourdieu qui intègre des apports théoriques contemporains — ce que fait mal Bourdieu, tant sa rhétorique se présente comme close et définitive (sur l'action, sur la structuration sociale) — sans se dissocier de sa vision de la société, sinon de ses positions politiques.

Felice Dassetto
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie

DEBUYST Christian, DIGNEFFE Françoise, LABADIE J.-M., PIRES A.P.,
Histoire des savoirs sur le crime et la peine, T.1. Des savoirs diffus à la notion de criminel-né. T.2. La rationalité pénale et la naissance de la criminologie,
 Bruxelles, De Boeck Université, 1995 et 1998, 368p. et XVIII+518p.

Si la morale se pense dans une relation de "Je" à "Tu", le droit, lui, ne se dit qu'à la troisième personne, celle de la distanciation et de l'objectivité. En outre, dans tous les droits du monde, coutumiers ou écrits, la grande subdivision est celle entre le contrat et l'institution. Là où le premier résout une négociation entre deux personnes, physiques ou morales, mais égales entre elles et maîtresses des termes de leur accord, toujours plus ou moins limité dans le temps et dans l'espace, la seconde constitue un ensemble voué à la durée, mais réglementé et hiérarchisé, l'individu y disparaissant sous l'anonymat des statuts-rôles. En ce sens, l'opposition entre contrat et institution est parallèle à celle entre la nature intersubjective du groupe et celle, objective et spatio-temporelle, de l'organisation. Simplement, groupes et organisations appartiennent au versant pacifique des phénomènes sociaux, là où le contrat et l'institution gèrent leur versant conflictuel. Les deux oppositions sont par ailleurs analogues à celle qui existe entre la réversibilité psychique (intersubjective) et la linéarité ou les segmentations du physique.

Sociologiquement, institutions et contrats peuvent ou s'exclure radicalement, un contrat étant toujours extérieur à l'institution (à peine de mettre sa hiérarchie interne en question), ou s'entremêler selon différentes formules. Ainsi, l'État inca tenait de l'institution pure, avec ses violences à l'égard des "civils", alors que nos États modernes définissent à l'intérieur d'eux-mêmes une "société civile" abandonnée aux citoyens, mais réglementée par ces mêmes États, ceux-ci s'y réservant le monopole de la coercition et de la violence physique comme le remarquait Max Weber. Peut-être cela est-il dû à une certaine tradition chrétienne de respect de la personne et de sa liberté, respect que le «contrat social» de Rousseau est venu réinscrire au fondement même des institutions (les «droits de l'homme»). Historiquement, nous retrouvons les rapports exclusifs entre institutions et contrats dans le passage actuel du mariage d'un cadre institutionnel, pensé dans la hiérarchie des membres et la continuité de générations, à un cadre purement contractuel, bi- ou unisexué, à durée temporaire et mise en commun limitée, avec, en conséquence des familles ou "composées" ou limitées au couple par un strict contrôle de la natalité.

Comme les États modernes, l'entreprise marchande est quant à elle un exemple de mixage, le contrat d'achat/vente étant non seulement le ticket de circulation des produits, mais encore la condition d'accès aux emplois et à leurs rétributions (contrairement à l'esclavage, plus typiquement institutionnel). Par contre, les auteurs de ces ouvrages signalent eux-mêmes le glissement qui s'est opéré en Europe vers la fin du Moyen Âge avec, d'un côté, le recul, voire même l'interdiction de l'antique loi (contractuelle) du talion ou de la vendetta entre personnes et groupes culturels, de l'autre la

montée de l'État royal et de son code de sanctions des crimes et délits. De ce fait, au réalisme de l'ancienne criminalité "naturelle" ou "contractuelle", tenant aux actes mêmes de violence (homicides et blessures ; vols et destructions de biens) succédait le nominalisme des infractions aux lois et règlements de l'État, celui-ci prétendant définir lui-même ce qu'était un crime ou un délit et à quel titre. En conséquence, l'accent se déplaçait de la violence en acte, dans le chef des personnes, aux actes juridiques d'inculpation et de condamnation, avec toutes les possibilités d'erreurs : non-arrestation de criminels et incrimination d'innocents.

L'institution, constituant un milieu autonome ou fermé, développe ainsi naturellement une "rationalité pénale", qui est fonction de ses propres définitions. Mais si la criminalité "contractuelle" proportionnait de soi la répression à l'importance du délit, comment mesurer cette "proportionnalité" dans le cas des infractions nominales aux codes ? Les auteurs montrent comment, sous différentes appellations, la criminologie est née de la prise de conscience de ces problèmes, en particulier aux époques de sévérité maximale de l'État que furent les XVII^e et XVIII^e siècles, le temps de son absolutisme "éclairé".

Tout logiquement l'argument principal de la répression ne fut plus celui des atteintes à la personne, mais celui de la "défense" de la société contre tout ce qui pouvait être une attaque contre sa sécurité. La criminologie prit ainsi une tournure conservatrice (utilitarisme de Beccaria, rétributivisme de Kant, positivisme de l'École italienne), avec l'accent mis sur la corporéité ou le physique du délinquant (l'inné et le criminel-né ; problèmes de dégénérescence et d'hérédité ; refoulement ou exclusion du criminel), sur ses origines sociales (les "classes dangereuses"), le tout débouchant éventuellement sur l'eugénisme comme mode de prévention. Au XIX^e siècle, le sujet fit cependant retour avec la question de la responsabilité, la naissance de la psychiatrie et la séparation entre malades mentaux (les maniaques) et criminels. Le troisième tome, encore à paraître, devrait poursuivre sur ce point avec l'entrée en lice de la psychanalyse et de son attention plus grande aux conflits intérieurs de la personne elle-même.

À ce point de vue, on signalera encore l'excellente confrontation des conceptions de Tarde et Durkheim (II, pp.301-398) sur la criminologie, le premier partant des personnes qu'il avait en face de lui au tribunal, le second commençant par la seule considération méthodologique des "faits" statistiques, puis évoluant vers une approche plus psychologisante en traitant des questions de prévention et d'éducation.

André Delobelle

DE MEYER Luc, Préf. J. Ladrière,
Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne,
 Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 91, 314p.

Issue d'une thèse de doctorat en deux volumes, dont l'ouvrage reproduit le second, cette étude particulièrement soignée tente, dans le domaine de la parole et contre certaines explications courantes, de retracer la «généalogie» historique de la rhétorique et des techniques orales de l'argumentation et de la persuasion en Grèce ancienne. L'auteur le fait en s'inspirant «avant tout des travaux qui essayent de comprendre le lien extrêmement étroit qui existe entre le langage, la communication et la société». Un point de vue qu'il intitule «ethno-logie» ou encore «anthropologie phénoménologique» de la communication, et qui est proche d'une histoire des mentalités. Ainsi conçue, cette sociologie du langage «serait cette propédeutique qui permet de comprendre une raison située, et non plus une raison intemporelle, d'emblée en dehors de l'histoire» (pp.56-61).

Un historique qui part de la Grèce des ethnies, celle encore de la pure oralité ou de la communication proprement intersubjective. Là, dans la familiarité des grandes maisons aristocratiques, les aèdes (privés) venaient redonner vie aux anciens mythes et réactualiser les épopees en mettant l'accent sur les hauts faits (gestes, paroles) des héros fondateurs (*Iliade*), voire sur leurs ruses (*Odyssée*), dans les combats et les polémiques qui les opposaient. Plus tard, avec l'apparition des villes et le passage aux armées de fantassins (hoplites), le cadre communicationnel se transforme. Tandis que les récits s'y font plus généraux, à la gloire de la cité plutôt qu'à celle des anciens dynastes, la narration devient l'affaire des rhapsodes (publics) en même temps que l'intense subjectivité et intuitivité des anciens mythes cède la place aux essais d'objectivité des historiens, même si ceux-ci furent marginaux à Athènes (p.220). Les récits s'y font plus distanciés, l'auteur y intervenant moins en son propre nom, mais aussi plus linéaires, la mise par écrit s'imposant toujours davantage. À l'ajustement spontané par l'aède du mythe à son public dans un éternel présent, se substitue alors un récit plus indépendant, plus soucieux de chronologie, mais qui par là même pose des questions de compréhension et d'interprétation pour le public. Simultanément, à Athènes où la délibération a définitivement glissé du foyer familial à celui de l'agora, la parole prévaut désormais sur les violences gestuelles tout en devenant plus discursive, démonstrative ou argumentée, et en reléguant au théâtre ou à la tragédie l'antique parole intuitive. Au sein de cette «conception autre du politique», la rhétorique «naturelle» des premiers âges évoluera peu à peu «du truc pratique à une véritable réflexion sur la communication en général», plus spécialement à une rhétorique «technique», rendant par là même la parole consciente d'elle-même» (pp.60-61).

Toute cette évolution aura donc eu lieu «moins sous l'effet des techniques qui opèrent sur le monde que par celles qui donnent prise sur autrui et dont le langage est l'instrument commun : l'art du politique, du rhéteur, du professeur» (J.-P. Vernant, cité pp.60-61), cependant que la démarche de l'auteur a pour but de «mettre en évidence ce processus pluristratifié de développement de la parole et de la communication chez les Grecs, processus à partir duquel peut se comprendre dans toute sa complexité l'émergence de la rhétorique technique fonctionnelle et de la réflexion métarhétorique» ou philosophique (p.63), lesquelles s'enseigneront l'une et l'autre, chacune en son lieu et dans sa corporation. Sans doute d'autres civilisations, antérieures ou postérieures, ont-elles également élaboré des «arts du langage» ; la «singularité grecque» semble toutefois tenir à l'importance qu'y eut toujours la parole et surtout à la prise de conscience qu'ils en firent, peut-être plus nette qu'ailleurs.

Une conscientisation qui a nécessairement dû porter également sur cette «frontière entre le muthos et le logos» (p.65) au sein de la parole. Une frontière qui sépare, par exemple, l'éternel présent, répétitif ou cyclique, «entièrement bloqué» (p.206), du «temps mythique» ou du «temps des dieux», d'avec le «temps de la cité», qui est celui de «l'agir humain» (p.206) et de ses événements (p.219), avec leur passé et leur futur. Une césure qui n'est dès lors pas seulement généalogique ou diachronique, mais fondamentalement synchronique, les deux versants fonctionnant toujours de pair, en toute contemporanéité, même si historiquement l'accent est mis principalement tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre.

Pour comprendre ce fait structural, il faut se rapporter à l'universalité des trois «personnes» dans la conjugaison des verbes : «celle qui parle» (Je), «celle à qui je parle» (Tu), «la chose (individu, objet, etc.) dont nous parlons entre nous» (Il/Elle ; Ils/Elles)¹. Pour désigner cette dernière, qui est donc de nature catégorielle (genres, nombres), nous pouvons parler de pronom «délocutif» en faisant un nouvel usage d'un néologisme jadis créé dans un autre sens², les deux premières, proprement intersubjectives (y compris

¹ Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1966, pp.225-236.

² *Op.cit.*, pp.277-285.

les pronoms "groupaux" comme "Nous" et "Vous"), pouvant alors être qualifiées au contraire de pronoms "allocutifs". Or, le propre de la narration mythologique — comme le montrent du reste les extraits reproduits dans le livre — est de ne se dérouler qu'entre allocutifs, en toute subjectivité, le conteur intervenant lui-même par ses images intuitives au titre d'un "Je" personnel. Par contre, les autres extraits reproduits révèlent combien tout discours argumenté s'énonce sur le ton délocutif et catégoriel de la "troisième personne", celle du logos et du rationnel. L'orateur y préserve l'objectivité de son propos par sa propre neutralité, au point parfois de disparaître entièrement derrière son texte. Une distanciation que favorisera évidemment le passage à l'écrit.

Si ce principe structurel ou synchronique est exact, il appartiendra à l'historien de retracer les circonstances qui ont déclenché le développement diachronique de tel secteur de la parole, voire de tel sous-secteur. Un travail que l'hypothèse de G. Dumézil sur la «tripartition fonctionnelle» des sociétés (p.79, note 3) pourrait cependant éclairer dans le cas grec. Une hypothèse qui pose le caractère biface de tout ensemble humain, à la fois groupal ou sacré et organisé ou profane, la tripartition tenant à la bipolarité de la partie sacrée, avec un pôle positif (de "re-ligion" ou de cohésion culturelle : prêtres, etc.) et un pôle négatif (de division ou de segmentation : guerriers, politiques, etc.). Bien que dans toute société, la partie profane, de division du travail, soit toujours de loin la plus peuplée, elle est le plus souvent passée sous silence, le pouvoir principal tenant à l'un des deux pôles. Mais dans l'ensemble, l'humain semble être allé partout, des ethnies et nations traditionnelles où dominaient la vie de groupe (ou le versant sacré) et le "pôle primitif" (p.56) ou allocutif du verbal, aux sociétés modernes, urbanisées, où prédomine au contraire le profane ou l'organisationnel, donc aussi la parole délocutive, catégorielle ou rationnelle. Dès lors, si en Grèce le «combat homérique» peut bien avoir été «avant tout une mosaïque de combats singuliers réservés à la noblesse» (p.156), dans les cités et sociétés organisées, là où le Tiers État peut même être devenu souverain, la désacralisation ou sécularisation donne à toute chose un caractère profane ou neutre : les produits s'y standardisent tandis que la mort elle-même se fait anonyme.

De même, là où, sous les allocutifs, la «parole efficiente» des héros aristocratiques fusionnait allègrement (en autant de "performatifs implicites"), le versant allocutif ou performatif (valeurs) et le versant strictement informatif ou neutre (contenu propositionnel), la parole délocutive des rhéteurs athéniens séparent spontanément (en autant de "performatifs explicites") le premier du second, le plan assertif du plan constatif. Une distinction dont ils ont dû prendre conscience, le premier versant ouvrant alors sur la rhétorique "technique", l'autre sur la logique classique. Notons qu'à ce dernier versant, l'auteur montre admirablement combien le judiciaire, avec la question de la cause et de sa preuve objective, a pu être le lieu par excellence du surgissement du rationnel (pp.195-196).

Simultanément, là où les antagonismes individuels des premiers âges ne pouvaient se résoudre que dans les accords contractuels et les alliances, avec leurs dons et contre-dons rituels tout à l'honneur des personnes, les délibérations publiques dans les cités devaient être créatrices d'un cadre institutionnel en raison même de leur caractère intrinsèquement normé.

André Delobelle

DONZEL André,
Marseille, l'expérience de la cité ?,
 Paris, Anthropos, Coll. "Villes", 1998, 196p.

Avant d'être une expérience, la cité marseillaise nous apparaît d'abord, sous la plume des écrivains qui l'ont décrite, telle un mythe, celui de sa fondation par Protis venu de Phocée et qui séduira la belle autochtone Gyptis. Elle suscite ensuite les histoires romanesques ne parlant souvent que d'un seul héros : son "peuple", présenté dans sa vertu par Pagnol ou dans sa dangerosité par Mme de Sévigné au XVII^e siècle, image renforcée par É. Zola qui y voit une population grossière et violente dominée par le jeu et le "milieu". Mais l'Histoire peut subvertir les histoires, et le peuple ne se donne pas qu'à voir comme sujet de folklore ou de faits divers, mais comme sujet de droit. «L'enjeu, depuis des siècles, en est toujours le même : la reconstruction de la cité» (p.3). Cette action se déploie au travers de trois enjeux : l'exercice de la souveraineté locale qui passe par l'élaboration d'un projet métropolitain (chap.4) et l'assurance politique de pouvoir bénéficier d'une autonomie de décision suffisante par rapport à l'État centralisateur (chap.5) ; l'aménagement de l'habitabilité urbaine combinant l'accès aux logements et aux services de transport en commun dans une ville de grande dimension (chap.6) et l'aménagement d'un littoral comme lieu de l'activité économique et de la distribution des richesses (chap.2, 3 et 7) ; et, enfin, l'intégration de l'altérité au travers d'un mode de peuplement fondé sur l'immigration (chap.1) et la potentialité d'un port, lieu d'un possible "négocie civilisant" (chap.7). Toutefois, l'originalité de la ville de Marseille est de mélanger ces trois registres de l'urbain à l'intérieur d'un projet unique, l'altérité de la population n'étant rendue possible que par la place particulière que le port occupe dans le bassin méditerranéen. Et c'est un des mérites du livre de rendre compte de cette totalité.

L'A. présente d'abord deux traits particuliers de Marseille qui la différencient de la plupart des autres villes de France. Premièrement, la population marseillaise, après s'être caractérisée par une très longue stagnation due aux guerres et aux épidémies, a connu une forte croissance du début du XIX^e siècle au milieu des années 1970. Cette croissance démographique était essentiellement alimentée par un solde migratoire largement positif, alors que sa croissance endogène restait faible. La formation de la population ne s'est donc pas réalisée sur une base "biologique", mais "sociale". On ne naît pas Marseillais, on le devient. «Ce processus reposait sur quelques principes simples, mais qui, combinés, firent de Marseille un extraordinaire foyer d'intégration sociale» (p.5). D'abord, l'offre de travail était suffisante et suffisamment diversifiée pour donner à tous un emploi. Ensuite, l'insertion résidentielle était facilitée par le fait que Marseille, et c'est le second trait particulier de cette ville, recouvre un espace très étendu, peu dense et peu ségrégué, caractéristiques qui en font autant un "pays" qu'une ville (p.29).

Mais les caractéristiques qui ont fait de Marseille cet «extraordinaire foyer d'intégration» vont peu à peu se déstructurer. C'est d'abord l'économie de la cité qui sera ébranlée avec l'érosion du "système marseillais" qui était basé sur le «modèle anglo-saxon du *comprehensive port*, du port complet, capable de traiter différents types de marchandises, d'intervenir dans les différentes phases de leur circuit [...] et selon toutes les directions géographiques» (p.60). Ce modèle qui suppose une forte relation entre le port et la ville permettait également de maintenir un «modèle de contrôle local sur l'économie et la société» (p.65) au travers de la Chambre de commerce, gestionnaire du port et grâce à l'intervention des industriels dans la vie sociale. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, c'est l'industrie des corps gras (le savon puis les huiles) qui allait incarner au plus haut point ce modèle de développement. L'entre-deux-guerres sera une première période de déstructuration de l'économie locale confrontée à une concurrence accrue au niveau mondial, une poussée des nationalismes défavorable au "libre échange" et un renchérissement du prix des matières premières en provenance des colonies. À la fin de la

Seconde Guerre mondiale, le port de Marseille opère un redressement significatif en multipliant par 10 son trafic entre 1950 et 1975. «Mais les évolutions quantitatives sont trompeuses. Elles traduisent mal un appauvrissement qualitatif de la fonction portuaire marseillaise» (p.69). En effet, le port devient de plus en plus un port pétrolier, du moins jusqu'au milieu des années 1970 et au début de la crise économique. Il est aussi plus orienté vers les industries qui se sont développées dans le nord de la ville autour de la chimie, de la sidérurgie ou de la fabrication de composants électroniques. Au total, c'est à une "perte de dynamisme" que l'on assiste dans les industries locales avec la réduction du nombre d'établissements industriels (surtout de grande taille) et à une "hémorragie" dans l'offre d'emplois dans ce secteur.

Cette recomposition économique aura induit de «profondes transformations dans la structure socio-démographique de la population marseillaise» (p.15). La désindustrialisation va significativement réduire l'emploi des secteurs secondaires au profit d'un accroissement de la population active dans le secteur des services. La «ville longtemps marquée par une forte présence ouvrière tend de plus en plus à apparaître comme une ville dominée par les couches moyennes et notamment par les composantes supérieures du salariat» (p.17). Autre conséquence de la désindustrialisation et de l'élévation de la qualification des emplois liée à la tertiarisation, une fraction grandissante de la population active aura été rejetée du marché du travail « [...] les anciens quartiers industriels de la ville connaissant des évolutions plus défavorables» (p.17). La géographie sociale de la ville devient dès lors plus différenciée et ségrégée : les quartiers du nord, plus anciens et industriels, concentrent les populations les plus défavorisées et économiquement les plus faibles, alors que ceux de ses arrondissements sud regroupent une population mieux classée au niveau des catégories socioprofessionnelles et des revenus.

Face à ces évolutions qui scellent le divorce entre le port et la ville et accentuent les inégalités sociales à l'intérieur de la population, les plans et les projets urbains, essentiellement mobilisés autour du politique, vont se succéder pour tenter d'apporter des solutions aux questions qui se posent quant au devenir de la ville. La première "solution" envisagée sera celle qui suit la tendance naturelle des villes à «s'affranchir de leurs frontières», ce qu'on pourrait appeler une "métropolisation" de la ville qui cherche à s'inscrire dans un cadre de développement plus large. Mais ce modèle de développement urbain va se heurter à plusieurs obstacles lors des tentatives successives pour le mettre en place : d'une part, le rêve de faire de la zone ouest de Fos la "Californie française" ne rendra pas les résultats escomptés, ce projet mettant au contraire en péril le développement du centre-ville ; d'autre part, la dynamique de la coopération intercommunale ne fonctionne que très peu dans la région des Bouches-du-Rhône, Marseille ne réussissant qu'à s'associer à 20 petites communes autour d'elle. Dès lors, le projet métropolitain ne fonctionnera que de manière très imparfaite et sa gouvernance se déplacera au fil du temps vers l'échelon administratif supérieur : le département (chap.4). La seconde voie pour tenter de redonner à la ville sa dynamique d'ensemble sera celle qui emprunte le chemin de la restauration de la municipalité comme «lieu stratégique des arbitrages et de décisions en matière de développement urbain» aux dépens de la Chambre de commerce (p.126). Cette "restauration" de la municipalité s'opérera principalement sous l'impulsion d'un des maires les plus importants de l'après-guerre, Gaston Defferre, son "système" combinant le contrôle du budget permettant le développement d'une politique sociale ambitieuse, la modernisation de l'administration et des services, et enfin la concertation avec les habitants. Mais cet héritage politique sera lourd à porter pour ses successeurs et la municipalité perdra peu à peu de son dynamisme sous le poids des contraintes sociodémographiques grevant son budget de fonctionnement et d'aide aux personnes. Le paysage politique se recomposera également au cours de cette période : la droite acquerra un poids électoral de plus en plus important et le Front national pénétrera de manière importante plusieurs couches sociales de la ville — c'est une des caractéristiques particulières de ce vote extrême à Marseille que de ras-

sembler à la fois des électeurs des couches moyennes ou supérieures et des électeurs des quartiers plus défavorisés.

Si les deux premières tentatives de redressement de la ville se jouent essentiellement sur le registre politique, il en est deux autres qui vont surtout viser à penser la reconstruction de la ville, d'un côté, en améliorant les dimensions physiques de l'habitat et des transports et, de l'autre, en articulant différentes potentialités pour faire de Marseille une "ville globale" branchée sur les flux et les échanges internationaux. Mais d'un côté comme de l'autre, les facteurs structurels qu'il s'agit d'inverser semblent peser de tout leur poids sur les politiques mises en œuvre. Ainsi, la politique de la ville se heurte aux «difficultés persistantes d'insertion professionnelle de certaines catégories de population» et à «la poursuite des mécanismes de différenciation sociale à l'œuvre à l'échelle de la ville» (p.145). De même, les projets de "reconquête du centre" ont connu plusieurs échecs — celui du Centre directionnel, par exemple — avant peut-être de retrouver un nouveau souffle dans le projet "Euroméditerranée". Toutefois, la présence d'universités et d'un enseignement supérieur de qualité, la diversité des modes de transports disponibles à l'intérieur et vers l'extérieur de l'agglomération, le développement de plusieurs entreprises actives dans des secteurs de pointe, la mise en réseau de certaines administrations de la ville avec des partenaires extérieurs, etc., sont des facteurs positifs au possible développement de Marseille en tant que ville globale du bassin méditerranéen (chap.7). Reste à savoir si cette évolution se fera au profit de l'ensemble de sa population.

En conclusion, l'A. précise qu'il n'y a guère que Valenciennes qui ait connu un développement économique et démographique aussi critique que celui de Marseille. Il pense pourtant que la «crise de la ville pourrait bien être moins structurelle qu'il n'y paraît au premier abord» (p.189). Pour l'A., la véritable inconnue reste toujours l'aptitude politique qu'a la ville à capitaliser les ressources dont elle dispose. D'une certaine manière, on peut résumer la pensée de l'A. en reprenant une formule introductive au chapitre 5 : «Ainsi la ville eut rarement des institutions politiques à la hauteur de sa société civile» (p.114). S'il est vrai que la politique marseillaise a été très longtemps incertaine, oscillant entre autonomie et dépendance vis-à-vis de l'extérieur, il nous semble qu'il ne faut pas minimiser les effets déstructurants des évolutions économiques qui ont frappé de plein fouet les villes et les quartiers industriels, comme l'a si bien illustré W.J. Wilson pour les quartiers défavorisés et ouvriers de Chicago. Et c'est bien ce que nous montre le mieux cet ouvrage fouillé et documenté avec précision. Il regroupe un ensemble d'informations d'une grande qualité, mais privilégie un questionnement auquel cet ensemble ne peut apporter une réponse définitive. Pour cela, il aurait fallu s'interroger plus en profondeur et d'une manière plus micro sur les processus et mécanismes d'intégration et de participation des habitants à la construction de la société et de la cité marseillaise.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

LANZARINI Corinne,
Survivre dans le monde sous-proléttaire,
 Paris, PUF, Coll. "Le sociologue", 2000, 280p.

Le lecteur tient ici un ouvrage singulier sur la question de l'extrême pauvreté dans nos sociétés occidentales capitalistes. Singulier, essentiellement par le regard sociologique qu'il pose sur son objet au travers d'un triple parti pris théorique et méthodologique. D'abord, par la référence continue du texte à l'expérience extrême que furent, pour les déportés, les camps de concentration et d'extermination de la Seconde Guerre

mondiale. Il se tisse alors une comparaison entre ce que les premiers ont subi en déportation et ce qu'endurent les hommes et les femmes vivant à la rue, l'essence de ce rapprochement étant sans doute la dissolution par ces expériences extrêmes de vie des bases anthropologiques des personnes qui y sont confrontées. Et tout comme les déportés de retour des camps ont dû faire face à une forme d'incrédulité, les sous-prolétaires à la rue (tels que les nomme l'A.) «n'échappent pas à une forme de banalisation de leurs "conditions de vie" qui n'est rien d'autre que l'impossible regard du monde ordinaire sur les situations de grande violence sociale» (p.1).

Second parti pris de l'A. : l'analyse distingue ce "monde ordinaire" — incrédule — et un "autre monde", pour bien poser qu' «il ne s'agit pas uniquement de la question économique qui clive la frustration absolue et relative, mais de la question anthropologique qui sépare un monde dissous d'un monde qui se tient» (pp.3-4). Dès lors, «l'analyse sociologique rend compte des conditions infrahumaines de vie qui font sortir les sous-prolétaires du monde ordinaire» (p.2). Elle ne se focalise donc pas, et c'est le dernier et plus important parti pris de l'ouvrage, sur les variables sociodémographiques qui caractérisent la population des sous-prolétaires, mais sur les effets et les «activités situationnelles imposées par la traversée de l'autre monde» (pp.5-6). Le programme de travail de l'ouvrage n'est donc pas de produire une enquête quantitative — ou du moins exhaustive — sur les trajectoires ou les conditions de vie des agents sociaux rencontrés, mais de reprendre, pour les synthétiser, des éléments de plusieurs enquêtes ethnographiques réalisées, par les voies de l'entretien ou de l'observation, auprès de plusieurs groupes de sous-prolétaires et dans les lieux qu'ils fréquentent, les références à l'ethnométhodologie ou et à l'analyse interactionniste de Goffman guidant le travail d'exposé et d'interprétation des données.

Le premier chapitre (l'ouvrage en comporte au total trois) se rapporte à une description du monde vécu par les sous-prolétaires dans la traversée de l'autre monde. L'A. produit ici un "type idéal" de la vie sous-prolétaires en situation extrême afin de tester l'unité relative d'un milieu de vie où certaines constantes affectent tous ses membres. L'unicité de ce type idéal est une expérience extrême orientée par une logique de survie éprouvante, traumatisante et risquée (p.15) pour les hommes et les femmes vivant à la rue. L'exploration des différentes dimensions de cette expérience par l'A. montre d'abord qu'aux marges de la démocratie sociale se développent des poches de moindres droits, où les sous-prolétaires vivent «seul[s] ou en "groupe" les violences des institutions publiques et de ses agents [sic], les violences du dehors et celles de leurs pairs» (p.13). L'A. fait alors usage «pour rompre avec le sens commun (notamment celui qui autorise l'opposition entre démocratie et totalitarisme) du concept de violences extrêmes pour qualifier les modalités d'existence des sous-prolétaires confrontés aux agents du monde ordinaire et à leurs pairs» (pp.13-14). C'est dans ce chapitre que la référence aux témoignages des déportés ou aux travaux sur les camps ou les institutions totales initiés par Goffman, et poursuivis par G.-N. Fischer, est régulièrement mobilisée¹ mais l'usage de cette comparaison ne peut s'opérer de manière mécanique en juxtaposant sans nuances les institutions d'hébergement des sous-prolétaires à la rue et les camps de concentration. Son utilité réside dans le fait que les «travaux de E. Goffman autorisent une rupture avec le sens commun en révélant l'existence de niches de violences extrêmes à l'intérieur des États pacifiés» (p.14). Et à une juxtaposition mécanique, la démarche d'analyse, répondant de la sorte aux critères de validité de l'ethnométhodologie², «privilégie les effets ressentis et objectifs de violences extrêmes qui peuvent dès lors affecter les détenus d'un camp, les résidents d'un centre d'hébergement, les habitants

¹ Un ouvrage semble avoir particulièrement guidé l'A. : FISCHER G.N., *Le ressort invisible. Vivre l'extrême*, Paris, seuil, 1994.

² Pour une introduction aux principes fondamentaux de l'ethnométhodologie, on peut se reporter à : DE LUZE H., *L'ethnométhodologie*, Paris, Anthropos, 1997.

d'un bidonville, et toute personne d'autres sites où de tels effets peuvent être décrits» (p.14).

L'autre élément bien mis en évidence par l'analyse est le caractère toujours "intersituel" des espaces fréquentés par les sous-prolétaires : parce que les lieux d'accueil institutionnels ou caritatifs restent aléatoires dans leur hébergement, ils font l'objet d'une ségrégation par rapport aux centres urbains dont on ne peut altérer l'image et ils ne fonctionnent que sur un rythme saisonnier ; parce que les espaces urbains fréquentés ou occupés d'une manière plus ou moins permanente sont en général non utilisés ou normalement dévolus à une autre activité, ce qui en fragilise l'usage par les sous-prolétaires (pp.61-62). Enfin, à l'intérieur même des institutions d'accueil, il se joue une forme de différenciation des espaces et une ségrégation des populations en fonction d'une hiérarchie interne entre les "SDF", ceux qui parviennent à conserver une image un minimum positive d'eux-mêmes et sont le plus en relation avec les services d'aide sociale, et ceux qui sont désignés comme "clochards" et qui se caractérisent par un laisser-aller complet. Comme dans beaucoup de milieux défavorisés, trouver plus mal lotis renforce l'affirmation de soi et permet un travail identitaire positif par la production de distinctions linguistiques infimes et la reconnaissance de distinctions corporelles inclusives (pp.221-222). Ainsi, lorsque les grandes dimensions de l'intégration sociale viennent à disparaître, que les bases anthropologiques se dissolvent dans l'expérience quotidienne de la précarité, la gestion du corps — dernière matérialité de l'individu — prend le pas sur les autres pratiques nécessaires pour combler les déficits et devient l'une des pratiques du ressourcement identitaire individuel (pp.167-138).

Les violences extrêmes et les relégations dans des espaces interstitiels produisent des situations où les sous-prolétaires sont exposés à un ensemble d'effets qui portent des atteintes profondes à leur identité. Ainsi, en va-t-il d'une prise en charge par des institutions d'hébergement qui fonctionnent en traitant des aspects de la vie des individus, et non sa globalité, ce qui produit trois effets majeurs non voulus : l'infantilisation par l'imposition de règles, des temporalités qui sont imposées par les modes de fonctionnement des institutions et, enfin, des relégations par éviction des sous-prolétaires des circuits communs de l'aide sociale (pp.23-39). Mais à côté de ces effets non intentionnels du champ de l'assistance, les violences institutionnelles «comportent une stratégie plus ou moins directe de destruction pure et simple du sujet» (p.19) par une forte emprise sur les corps qui se marque par les prises policières, la dépossession de soi par l'institution qui renomme, en les numérotant, les individus, leur assigne une place pour dormir et manger¹, modifie leur apparence physique en les rasant — ce qui devient un stigmate pour les sous-prolétaires — et, enfin, les empêche d'avoir accès à toute intimité corporelle ou sexuelle (pp.39-54).

La violence subie par les sous-prolétaires s'expérimente également dans la vie intersituelle de rue où la perte de toute base anthropologique peut être déstructurante et se double de la perte d'une forme plus radicale d'appartenance de soi, au sens social et psychologique, une désappartenance, une impossible maîtrise des comportements (pp.57-58). Cette dissolution des bases anthropologiques de l'existence conduit ainsi à une perte des repères territoriaux et à une fragmentation corporelle qui peut aller jusqu'à

¹ Cette mesure, pratiquée dans certains centres pour éviter les regroupements de bandes, pénalise également les relations sociales entre sous-prolétaires en disloquant les groupes de sociabilité affinitaire ou d'amitié qui se sont formés au fil de l'expérience de la vie à la rue. Ces pratiques de dissolution des groupes de pairs ne sont pas un fait exclusif des centres d'hébergement pour sous-prolétaires à la rue, mais sont aussi activées dans des contextes de domination ordinaire des travailleurs ou "prolétaires". Mais alors qu'elles ne semblent s'imposer qu'à une partie de la vie sociale dans le monde ordinaire, c'est-à-dire l'univers du travail, elles pèsent beaucoup plus lourdement sur les sous-prolétaires, qui peuvent être dépossédés de leur liberté à tout moment. Pour un exemple de séparation des individus formant un groupe de pairs dans une institution capitaliste ordinaire, voir : BEAUD S., PIALOUX M., *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

la néantification physique par l'aggravation des maladies, la mise en danger du corps par les agressions et la contamination. Il en découle une forme particulièrement profonde d'épuisement physique et mental, consubstantiel à l'immersion dans un dédale de contraintes et dans la nécessité de trouver quotidiennement les moyens de sauvegarde de son intégrité physique et de son énergie vitale (pp.59-80). Cette déstructuration complète de l'individu et de sa personnalité contribue, enfin, à l'émergence de comportements violents à l'égard d'autrui ou de soi-même. La violence devient aveugle socialement pour les sous-prolétaires, puisqu'elle est fondée en partie comme réponse la plus économique à leurs conditions de vie : la lutte pour la survie passe alors par une sorte d'invalidation des principes moraux en vigueur dans la vie ordinaire (p.82).

Mais face à cette quasi-déshumanisation des sous-prolétaires par les conditions d'existence qu'ils affrontent, l'enquête montre fort adroitement que les sous-prolétaires développent des tactiques qui répondent à chacun des aléas qui pèsent sur leur existence. Il ne s'agit cependant que de "tactiques", entendues dans le sens que M. De Certeau donne au terme, c'est-à-dire d'une action qui est déterminée par l'absence de pouvoir des sujets (p.8). Actions réactives, les tactiques ne permettent pas aux sous-prolétaires d'acquérir un véritable pouvoir dans la société et de recouvrer leur autonomie en tant que sujets. Elles sont essentiellement de deux ordres : le premier reprend les pratiques de ressourcement identitaire (chap.2) et le second recouvre les phénomènes de mobilisation ponctuelle des relations sociales (chap.3). Du côté du ressourcement identitaire, nous avons déjà fait état de la nécessité d'une gestion attentive de l'intégrité physique, dernier rempart contre la dissolution du moi. L'autre mode d'affirmation de soi largement traité par l'A. est l'«onirisme social» qui permet de se construire une identité de substitution. L'onirisme social, qui n'est pas propre aux sous-prolétaires, remplit néanmoins une fonction identitaire très importante pour cette population, puisqu'elle assure une existence et une valeur sociale pour soi et face aux autres qui est inattaquable, car relevant d'un ordre imaginaire inaccessible. Troisième et dernier type de ressourcement de l'identité, les tactiques de débrouillardise s'organisent autour d'une invention d'activités informelles qui ressortissent à la logique de travail, tels les "petits boulot" dans le secteur des services urbains de proximité (bagagiste dans les gares, gestionnaire de parking dans certains quartiers...). Ces tactiques relèvent aussi de la captation négociée des ressources impliquant une maîtrise très fine de la présentation de soi par le sous-proléttaire (la mendicité, le rapport aux différentes institutions d'aide sociale...).

Du côté de la mobilisation des relations sociales, les sous-prolétaires à la rue fabriquent des relations sociales destinées à suppléer à l'absence des capitaux sociaux qui ont cours dans le monde ordinaire. Privés des relations d'amitié ou de confiance, devant lutter à tout instant pour leur survie, ils développent un régime de solidarité qui consiste à utiliser leur existence sociale pour produire leur propre légitimité à exister et créer des alliances à des fins de survie (p.211). Une première pratique de ce registre de mobilisation sociale est la création d'une hiérarchie interne déjà évoquée plus haut. Une autre est de revendiquer sa propre légitimité à exister, à affirmer son existence face aux autres, à exacerber la différenciation légitimante face aux agents du monde ordinaire afin de se détacher de la catégorie sociale qui caractérise le groupe et de s'attirer ainsi les faveurs des aidants sociaux. Cette tactique est particulièrement claire dans les rapports avec le sociologue : sa présence dans le cadre d'une enquête sert d'alibi aux sous-prolétaires pour arracher aux institutions d'aide des dérogations exceptionnelles au règlement des centres d'hébergement (le fait d'y rester la journée, par exemple) ou aux pairs un surcroît de légitimité. Les rapports ainsi tissés ne sont donc que rarement désintéressés et sont au contraire la plupart du temps sanctionnés par une rétribution matérielle ou symbolique. Il en va ainsi des alliances de survie, forme de solidarité ordinaire combinant une solidarité mécanique par regroupement du même et une solidarité organique par interdépendance des compétences au sein d'un groupe, assurant un système de dé-

fense où il devient possible de faire face aux enjeux posés par la survie en s'alliant à des pairs dans le but de promouvoir différentes activités.

La survie des sous-prolétaires à la rue passe donc par une incessante activité de création de "tactiques" pour affronter les conditions de vie déshumanisantes produites par les centres d'hébergement et la vie à la rue. Tel est finalement l'apport principal du livre. Son intérêt vient aussi de la large place qu'il laisse aux descriptions des pratiques quotidiennes des agents sociaux saisis par l'enquête. Dans cette perspective, il ne se termine sur aucune conclusion. Il répond de la sorte, d'une manière forte, au programme fixé au départ, restant au plus près de la description et de l'interprétation en évitant toute formalisation théorique superflue, se référant largement au vocabulaire produit par les "indigènes", et considérant le chercheur en tant qu'un agent social comme les autres, dont la présence sur et le rapport au terrain doivent être explicités. Seul petit regret, le manque d'une synthèse méthodologique qui aurait permis d'identifier avec précision les différentes enquêtes sur lesquelles s'appuie la réflexion. Le texte donne certes des indications très intéressantes sur le rapport du chercheur à son objet dans le cadre de l'oni-risme social ou de la fabrication d'une légitimité à exister, mais il manque cruellement d'un tableau de synthèse décrivant les objets, les méthodes mises en œuvre, les thématiques et les corpus abordés lors des différentes enquêtes de terrain. Mais ce bémol, s'adressant surtout au mode d'exposition choisi par l'auteur, ne retire rien à l'intérêt de l'ouvrage. Enfin, la lecture du livre pose une dernière question d'ordre théorique : celle d'une possible sociologie des situations extrêmes — ou ordinaires ? — produisant une souffrance physique ou psychique importante, cette sociologie s'adossant souvent à une comparaison avec les camps de concentration. Il n'est cependant pas toujours évident de percevoir distinctement ce que l'on a gagné dans une telle comparaison, alors que les risques de banaliser les camps ou de rendre supportables aux yeux de l'opinion les situations actuelles sont bien présents. À terme, nous pensons que la sociologie des situations extrêmes devra, à nouveaux frais, se poser cette question si elle veut avancer vers des outils théoriques et méthodologiques plus fermes et mieux assurés, sans renoncer pour autant à l'aspect critique de sa démarche.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

MARX Karl, ENGELS Friedrich,
Manifeste du Parti communiste,
Études Marxistes, Bruxelles, n°41, février-Mars 1998, numéro spécial, 144p.

Voici, à l'occasion de son cent cinquantième anniversaire, une réédition particulièrement soignée et bien utile du *Manifeste* (pp.95-129). Une réédition qui, moyennant comparaison avec des traductions récentes en néerlandais (1967) et en russe (1970), reprend le texte de Pékin de 1970 (p.140). Elle s'accompagne d'une quarantaine de notes, dont celles rédigées par Engels pour les éditions anglaise de 1888 (la traduction «authentique», p.87) et allemande de 1890. Certaines d'entre elles reprennent des variantes du texte au fil des mêmes traductions et éditions (pp.140-143). La réédition est aussi très heureusement précédée de la republication de sept *Préfaces* rédigées soit par Marx et Engels, soit par Engels seul après le décès de Marx en mars 1883, pour des éditions en différentes langues (pp.73-93). Ces *Préfaces* sont elles-mêmes suivies de notes explicatives (pp.133-139), dont plusieurs reprises également d'Engels. Le tout est encore introduit par un long historique des mouvements révolutionnaire et communiste, très

stalinien de ton, rédigé par Ludo Martens¹ et par les portraits de deux auteurs (pp.71-72).

La relecture des *Préfaces* est intéressante, ne serait-ce que pour résituer les circonstances et les ambiances dans lesquelles le *Manifeste* fut écrit et diffusé. D'une part, la diffusion se fit en deux temps. Rédigé en allemand à Bruxelles, à la demande du deuxième congrès de la Ligue des Communistes, à Londres en novembre-décembre 1847, il paraît dans la capitale britannique dès février 1848 en un fascicule de 23 pages, mais sans nom d'auteur. Le succès en est cependant assez grand pour qu'il y soit republié encore à deux reprises avant la fin de la même année. Les noms des auteurs n'apparaissent qu'avec la première traduction en anglais, en 1850. Le *Manifeste* n'en fut pas moins «refoulé à l'arrière-plan», politiquement parlant, dans les années qui suivirent (p.87). C'est apparemment la Première Internationale (1864-74) qui le relança. Effectivement les éditions commencent à se multiplier à partir des années 1870, et dans un grand nombre de langues. On notera que c'est également l'époque des premières *Préfaces* (1872 et ensuite). Mais, dès la première, les auteurs écriront que, dans l'entre-temps, le *Manifeste* est devenu «un document que nous ne nous reconnaissions plus le droit de modifier». Il est devenu un monument, dont les auteurs tirent désormais gloire. Une notoriété qui aura sans doute mis Marx dans l'obligation de poursuivre la rédaction du *Capital*.

Les *Préfaces* montrent, d'autre part, que la rédaction du *Manifeste* est surtout due à Marx. Engels y écrira explicitement que celui-ci en est le véritable auteur. «Bien que le *Manifeste* soit notre œuvre commune, j'estime néanmoins de mon devoir de constater que la thèse principale, qui en constitue le noyau, appartient à Marx [...] Quand au printemps 1845, je revis Marx à Bruxelles, il l'avait déjà élaborée et il me l'a exposée à peu près aussi clairement que je l'ai fait ici, moi-même» (p.83).

Dans le *Manifeste* lui-même, il importe de distinguer entre les deux premiers chapitres qui, avec l'introduction, contiennent toute la «thèse» (pp.97-117), et les deux autres, beaucoup plus brefs d'ailleurs (pp.118-129). Engels écrira plus tard, par rapport à ces derniers chapitres et même par rapport au deuxième, que «les circonstances [...] ont beaucoup changé», que, par exemple, il «ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures énumérées à la fin du chapitre II» et que «ce passage serait, à bien des égards, rédigé autrement aujourd'hui», qu'au chapitre III «la critique de la littérature socialiste présente une lacune pour la période actuelle puisqu'elle s'arrête à 1847», qu'enfin, au chapitre IV, «si les remarques sur la position des communistes à l'égard des différents partis d'opposition [...] sont exactes aujourd'hui encore dans leurs principes, elles sont vieillies dans leur application parce que la situation politique s'est modifiée du tout au tout et que l'évolution historique a fait disparaître la plupart des partis qui y sont énumérés» (pp.83-84). Comme si Engels était devenu réformiste ?

Dans les premiers chapitres du *Manifeste*, ceux de la «thèse» proprement dite, il y a d'abord, et dès l'ouverture, les assimilations entre différentes dichotomies sociales : «homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée» (p.98). Une affirmation qui semble avoir déclenché le grand travail de vérification de Max Weber, tel que publié dans son *Économie et société dans l'Antiquité* (1909, et dont il dira qu'il s'agit là d'autant d'oppositions différentes. De fait, ces distinctions statutaires ont seulement en commun d'avoir opposé à chaque fois une fonction de commandement (un «dire») à une fonction d'exécution (un «faire»), au sein d'ensembles institutionnels différents. Si, à toutes les époques, il y a certainement eu entre elles des tensions, peut-on cependant parler d'une «guerre ininterrompue» ? En effet, dans ces rapports hiérarchiques ou insti-

¹ «Le *Manifeste*, jeune de 150 ans dans une histoire qui compte en siècles», pp.7-70.

tutionnels, par différence avec la situation de l'esclave, il s'agissait entre le patricien et le plébéien, entre le maître de jurande et le compagnon, comme entre le "bourgeois" et le "proléttaire" (ou le salarié), de rapports acceptés par contrat, donc en principe librement consentis. Marx opposera lui-même un peu plus loin le cadre institutionnel en tant que «organisation complète de la société en classes distinctes, une échelle graduée de conditions sociales», au rapport contractuel qu'il qualifie de bourgeois et qui a «simplifié les antagonismes de classes», la société se divisant «de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées» (p.98). Un contrat est en effet, par principe, égalitaire, impliquant l'adhésion de personnes libres, là où l'institution est un milieu réglementé, où les individus disparaissent sous la hiérarchie des statuts. Avec ce fait que les deux types de rapports coexistent dans toute société, étant aussi inséparables que l'extérieur et l'intérieur d'un même ensemble. Simplement, selon les époques, l'un ou l'autre aura plus d'importance. Weber dirait qu'il s'agit là d'idéaltypes dont il faut estimer l'importance relative (en %) dans une situation donnée. Ainsi, au Moyen Âge, une «république urbaine indépendante» a bien pu cohabiter avec une campagne où vivait le «Tiers-État taillable et corvéable de la monarchie» (p.99). En conséquence, le développement économique n'a pas substitué un rapport à l'autre, le bouleversement révolutionnaire apporté se résumant à un déplacement d'accent.

Marx a toutefois décrit avec extrêmement de lucidité, par opposition au traditionalisme des institutions, la force innovante du contrat, attirant même l'attention sur la mondialisation du capitalisme. «La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à des supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement au comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse [...] dans les eaux glacées du calcul égoïste [...] ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce» (p.100). De plus, «poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'adoption devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées [...]. À la place de l'ancien isolement des provinces et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit [...]. Par le rapide perfectionnement des instruments de production et l'amélioration infinie des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est la grosse artillerie qui bat en brèche toutes les murailles de Chine [...] Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; [...]. En un mot, elle se façonne un monde à son image» (p.101). Nous dirions aujourd'hui grâce à sa "pensée unique", celle du tout-contrat. Dans le même mouvement, la bourgeoisie supprime de plus en plus l'émettement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a agglomérée la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains [...] La bourgeoisie [...] a créé des forces productives plus nombreuses et plus colossales que l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble» (p.102).

Cependant, malgré ces louanges, le contrat marchand reste méprisé par Marx. Cela se voit, par exemple, à sa manière de décrier le *Lumpenproletariat*, fait de «petits

fabricants, détaillants, artisans, paysans» (p.107), non encore passés au salariat. En dépit de son slogan, "Prolétaires de tous pays, unissez-vous", qui fait directement référence à l'équilibre des pouvoirs dans un rapport contractuel, il n'envisage le futur qu'en termes institutionnels où l'on doit forcément retrouver tout le dégradé des échelles sociales. C'est que pour lui, le contrat (et l'argent) est du côté de l'abstrait alors que l'institution (et la production) est du côté du concret. En philosophe hégélien, Marx voit l'institution comme une donnée positive et naturelle (parce que le lieu du don obligé ?), mais négativée par le contrat marchand (le rapport d'achat-vente), qu'il s'agit dès lors de purifier et de repositiver en la rendant, comme l'État, à ses fonctions d'intégration et d'unification sociales. Ce faisant, il ne fait que déplacer le problème social. Il en va ainsi lorsqu'il écrit que «la première étape dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie. Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la quantité des forces productives» (p.116). On ne peut s'empêcher de penser à une contradiction.

En réalité, Marx résout celle-ci par une hypothèse, celle du salariat universel. «Les antagonismes de classes une fois disparus dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, alors le pouvoir public perd son caractère politique» (pp.116-117). Mais nous sommes alors renvoyés au simplisme de la définition marxienne du pouvoir : «Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érite par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, détruit par la violence l'ancien régime de production, il détruit, en même temps que ce régime de production, les conditions de l'antagonisme des classes, il détruit les classes en général et, par là même, sa propre domination comme classe» (pp.116-117). C'est à l'intérieur même de l'entreprise marchande qu'il fallait lancer la lutte, en modifiant et en redéfinissant peu à peu les rapports entre le travail et le capital. Toute la société en aurait ensuite été bouleversée dans sa structuration ou sa stratification.

André Delobelle

ROCHÉ Sébastien,

Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalités et globalisation,
Paris, PUF, Coll. "Sociologie d'aujourd'hui", 1998, 283p.

L'objet du livre est d'expliquer la tendance à l'accroissement de la délinquance depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Cette augmentation répond à un processus de «modernisation de la violence interpersonnelle (ou privée)» (chap.1). Ainsi, avec l'industrialisation et l'urbanisation, les atteintes contre les biens ne cessent d'augmenter jusqu'à la fin du XIX^e siècle, alors que les atteintes contre les personnes se réduisent durant la même période. Il y a un processus de "civilisation", s'étalant sur une longue période, qui fait passer d'une délinquance "intégrée" (rurale et d'honneur) à une délinquance "moderne" (individualisée et intéressée). Nous assistons cependant, depuis 1950, à un retournement contemporain de cette tendance avec un accroissement significatif des atteintes contre les personnes — le taux d'homicides augmente — qui se combine à une poussée des vols en tout genre, y compris violents (p.31). De plus, cette délinquance revêt des caractéristiques spécifiques sur lesquelles l'A. insiste d'emblée. Elle est d'abord plus souvent anonyme, les auteurs et leurs victimes ne se connaissent souvent pas avant les faits (p.35). Elle est ensuite très largement urbaine, se concentrant essentiellement dans les villes (p.38).

Le constat de l'accroissement de la délinquance posé, il reste à connaître l'origine de cette violence. L'A. opte pour une problématique qui recherche les causes de l'insécurité non pas dans les lieux où elles sont mises en scène de la manière la plus médiatique — les banlieues ou les *inner cities* à problèmes — mais dans des mécanismes de production de l'insécurité liés aux éléments auxquels nous sommes les plus attachés dans nos sociétés modernes, à savoir l'individualisme comme valeur et mode de vie et le fonctionnement démocratique garanti par la loi et ses professionnels (p.2). L'hypothèse centrale de la thèse défendue par l'A. est que «les forces, qui ont contribué à la réduction de la violence par le passé, engendrent des effets contraires aujourd'hui, non pas du fait de leur relâchement, mais de leur renforcement qui finit par entraîner des effets contre-productifs» (p.3). L'orientation générale de la thèse ainsi énoncée se spécifie ensuite en suivant deux directions. D'un côté, la modernité substituerait très largement des régulations sociales exogènes aux régulations endogènes, conduisant les individus à vivre une «socialisation unique» qui combine une altération des fonctions interpersonnelles remplacées par des mécanismes systématiques de solidarité et de contrôle, et une crise des régulations globales impersonnelles ainsi créées. De l'autre, on assiste de plus en plus à une remise en cause de l'autorité et de l'interdit sous la pression de l'individualisme (p.4).

Pour vérifier et approfondir ses hypothèses, l'A. oriente d'abord sa réflexion vers les explications économiques du phénomène (chap.2). Des facteurs tels que l'évolution du PIB, l'importance du chômage, l'urbanisation ou la variation des inégalités, sont abordés d'une manière synchronique et diachronique. Le cas de la France est le plus documenté. D'une manière synchronique, les résultats d'une enquête menée par l'A. à l'échelle des départements français en 1994 montrent que c'est le taux d'urbanisation qui reste le meilleur facteur explicatif de la variation de la délinquance dans l'espace, devant le taux de chômage et la part des étrangers dans la population totale (p.45). Mais ces différents résultats restent mitigés. D'un point de vue diachronique, les inégalités ou l'évolution du PIB ne semblent pas statistiquement liées au taux de délinquance. Elles ne l'expliquent du moins pas complètement. Dans l'espace, si le taux d'urbanisation est corrélé positivement à la délinquance, les variables économiques apparaissent moins pertinentes, même si la proportion de ménages modestes, qui se rencontrent surtout en milieu rural, l'est aussi, mais de manière négative (voir note 1 p.62). Les explications structurelles et matérialistes doivent alors se coordonner aux transformations des contextes et des valeurs qui imprègnent les cadres sociaux et organisationnels pour rendre mieux compte de l'évolution de la délinquance. Ainsi, l'A. retient deux sous-ensembles de transformations : l'un tourné vers la société et la morale ; l'autre vers l'État et les organisations professionnelles.

Le chapitre 3 propose alors une analyse de «la vulnérabilité sociale qu'implique la vie dans la cité démocratique comme espace physique et comme cadre normatif» (p.73). La première dimension de cette vulnérabilité est déjà présente en germe dans plusieurs travaux de sociologie urbaine constatant le déclin des sociabilités et solidarités «de quartier». Ainsi, la société urbaine actuelle se définit de plus en plus comme déspatialisée. Les individus fréquentent plusieurs espaces qui remplissent chacun une seule fonction pour eux, ce qui en accentue la différenciation fonctionnelle. En un mot, la déspatialisation de la vie sociale et la différenciation de l'espace produisent de l'anonymat dans de nouveaux lieux de consommation ou de mobilité et renforcent l'effet de segmentation des rôles et des scènes favorisant l'individualisme. D'où il s'ensuit, et c'est la deuxième dimension de la vulnérabilité, que si les circonstances de la mobilité sont propices à la délinquance, c'est parce que l'individu s'y comporte en respectant des principes préservant l'intimité d'autrui, ce qui l'empêche d'intervenir en cas de conflit, sans risquer d'en faire une affaire personnelle. Il préfère alors remettre cette intervention entre les mains d'un représentant de l'ordre public.

S'il est moins pris en charge par une morale endogène à un groupe social, le problème de l'insécurité est devenu au fil des siècles un monopole de l'État. Mais ce problème est aussi en partie produit par les dispositifs qui essaient d'y apporter une réponse. En effet, la société civile s'est vue dépourvue, au profit de la l'État, de ses principales régulations sociales (chap.4). C'était un des sens du processus de civilisation que de mettre entre les mains d'un système pénal public les manifestations de la violence interpersonnelle. Ayant fait l'histoire de la constitution de ce système, l'A. montre fort à propos qu'il débouche sur l'idée de "contrat social", métaphore la plus riche de la négation du caractère organique de la société. Il annonce ensuite ce système en crise, principalement pour deux raisons : 1) l'émergence d'un "processus d'impunité" des auteurs de délits du fait de la difficulté qu'a le système à les identifier en l'absence d'une interconnaissance entre auteurs et victimes (ce qui était beaucoup plus le cas dans le cadre de la délinquance "intégrée") ; 2) l'autonomisation croissante des services de police qui les isolent du reste de la société et contribuent à la sélection de certaines affaires sur base de critères endogènes au système. La cause principale de la crise est donc à chercher dans la difficulté à rendre efficient un contrôle social institutionnel dans une situation d'extériorité organisationnelle. En définitive, c'est l'État qui est remis en cause, ce qui a provoqué de nombreuses réactions politiques.

La principale réaction française aura d'abord été la crispation des élus sur les questions des symboles nécessaires pour dire la loi et la faire respecter dans le but de conserver intact le monopole de l'État. Mais dans le même temps, plusieurs projets ont également délégué des fonctions au secteur privé, et une hybridation croissante s'est fait jour entre logique publique et marché à l'occasion de la mise en place des partenariats au niveau local (chap.7). Enfin, il y a un glissement dans le mode de réparation prévu par le système pénal. Il ne se concentre plus exclusivement sur la punition des auteurs, mais laisse plus de place aux victimes, tant sur le plan de l'aide psychologique que dans l'élaboration d'un dispositif d'assurance qui se charge du risque accru lié à l'impunité (chap.5). Et ce ne sont pas, d'après l'A., les actions mises en place par le politique qui vont permettre de réduire ces risques, car elles recourent à des catégories obsolètes pour penser le lien social actuel. Elles s'appuient ainsi sur le quartier, qui n'est plus qu'un lieu accessoire de vie ; sur la famille prise comme une cellule autonome, alors qu'elle se recompose aussi sur une base réticulaire ; et sur la mixité sociale, pensant que les couches moyennes restent le stabilisateur idéal d'un milieu de vie. Dans les trois cas, on risquerait seulement de bloquer l'accès des couches inférieures à la société en réseau, en polarisant les espaces urbains (chap.6).

Ces derniers arguments marquent également un glissement dans la réflexion de l'A. Il ne réfléchit plus seulement à l'explication de la délinquance, mais aussi à la nature du lien social dans nos sociétés modernes. Or, à tellement vouloir "encastrer" la délinquance dans des processus macroscopiques, les risques de confusion ou d'explications tautologiques s'accroissent : si la délinquance est consubstantielle à la nature du lien social, ce n'est plus agir sur la délinquance qu'il faut faire, mais agir sur la société dans son entier. C'est sur cette base que l'on peut interpréter les hésitations manifestées par l'A. dans la conclusion. Il y évoque différentes sorties de crise possibles. Mais, pas plus que pour le politique, il ne se montre optimiste. Il refuse ainsi, tour à tour, une quelconque «nostalgie» pour un «monde ancien et doré», un marché de la sécurité trop inégalitaire ou une forme de régulation associative ou hybride qui reste trop difficile à mettre en place en raison de ses coûts de coordination et de transaction. Enfin, l'usage massif des technologies de l'information pour suivre les personnes dans leur déplacement (remplaçant ainsi le contrôle territorial) est autant un risque qu'une solution, puisque ces techniques renforcent en même temps la déspatialisation des activités. La vie sociale étant de moins en moins contrôlable de l'extérieur, reste le "sur moi" comme rempart influant contre l'anarchie, comme l'avaient pensé N. Elias ou D. Bell. Il existe peut-être, du point de vue d'un lecteur non spécialiste, une autre piste à explorer pour la

À propos de livres

Albarello Luc

Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche 140

Alexander J.-C.

La réduction. Critique de Bourdieu 140

Debuyst Christian, Digneffe Françoise et al.

Histoire des savoirs sur le crime et la peine 142

De Meyer Luc

*Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique
sur la communication en Grèce ancienne* 143

Donzel André

Marseille, l'expérience de la cité ? 146

Lanzarini Corinne

Survivre dans le monde sous-proléttaire 148

Marx Karl, Engels Friedrich

Manifeste du Parti communiste 152

Roché Sébastien

Sociologie politique de l'insécurité 155

Stébé Jean-Marc

La crise des banlieues 158

ALBARELLO Luc, Préf. Guy Bajoit,
Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche,
Bruxelles, De Boeck, 1999, 193p.

Cette contribution s'adresse en priorité aux "acteurs sociaux", ceux qui — tels les éducateurs, les enseignants ou les responsables associatifs — décident d'entreprendre, à un moment donné de leur trajectoire, un processus de recherche "grandeur nature".

Trois objectifs sont ici poursuivis : aider à l'émergence et à la construction d'un objet d'étude ; attirer l'attention sur les exigences de rigueur et de cohérence ; souligner la nécessité d'une utilisation adéquate d'un certain nombre de concepts ou de notions clés. Pour ce faire, l'auteur prend appui sur une longue expérience de terrain et illustre ses propos à partir de situations ou de problèmes concrets, vécus au quotidien.

La première partie expose, de manière très vivante, la méthodologie de base : importance de l'observation, qu'elle soit "flottante" ou "participante" ; choix d'un angle disciplinaire, d'un cadre théorique et d'une problématique ; élaboration, à l'intérieur du champ d'investigation retenu, d'un corps d'hypothèses ; prise en compte de diverses contraintes d'ordre logistique, spatio-temporel ou budgétaire. L'accent est mis notamment sur les différentes façons de gérer sa propre distanciation, la vigilance critique devant s'accompagner de "garde-fous" comme la confrontation d'opinions ou la "triangulation" des outils et des grilles de lecture.

La démarche proposée ne se veut ni "modélisante" ni "normative" ; mieux vaut, à cet égard, parler de "cheminement", de "tâtonnements" ou de "va-et-vient" entre pensée abstraite et réalité telle qu'elle est perçue ou intériorisée. Ces points de repère étant fournis, place alors à l'examen et à la confrontation des approches qualitative et quantitative. La collecte des données fait appel à des techniques d'enquête ou d'entretien spécifiques, la formulation des questions restant un exercice toujours périlleux où il convient de bien mesurer le poids des mots afin d'éviter les effets de "halo". Le traitement des matériaux ainsi recueillis obéit, de même, à des règles très précises, que l'on procède à une analyse de contenu ou à des tests inférentiels. Là encore, des précautions s'imposent, corrélation — par exemple — ne signifiant pas forcément causalité. L'optique dès lors à privilégier, fait valoir à juste titre Albarello, est celle non pas de l'opposition tranchée, mais de la complémentarité dialectique.

Les derniers développements, de facture plus classique, ont trait à l'interprétation des résultats, les rapports qu'entretiennent connaissance et action, savoir et pouvoir, étant au cœur de la réflexion. Signalons enfin qu'une sélection d'ouvrages de référence donnera, à ceux qui le souhaitent, l'occasion d'approfondir telle ou telle facette de l'argumentation.

Un manuel, au total, fort utile et qui éclaire avec bonheur les finalités et les pratiques du métier de sociologue.

Gilles Ferréol
Université de Poitiers (LARESCO-ICOTEM)

ALEXANDER J.-C.,
La réduction. Critique de Bourdieu,
Paris, Cerf, Coll. Humanités, 2000, 141p.

La collection Humanités, dirigée par Jean-Marc Ferry, présente la traduction en français d'un chapitre extrait du volume de J.C. Alexander, "Fin de siècle" theory, publié en 1995. Cette collection s'est spécialisée dans la publication de textes le plus souvent philosophiques, avec la préoccupation d'amener une réflexion sur la refondation de la

vie collective, à partir de l'individu, de l'éthique, de la communication. Il s'agit tout autant d'un projet scientifique que d'un projet politique.

C'est avec cette double clé de lecture qu'il importe de lire le texte critique que J.C. Alexander a écrit à propos de Bourdieu. Je ne suis donc pas entièrement d'accord ni avec l'introduction de Frédéric Vandeberge (auteur de la monumentale *Histoire critique de la sociologie allemande*) ni avec l'article de M. Wieviorka dans *Le monde des débats* (juillet-août 2000) qui soutiennent que le texte de J. Alexander est une discussion strictement théorique (ou métathéorique). Et ceci, disent ces auteurs, parce que ce texte a été écrit avant les polémiques suscitées par les positions de P. Bourdieu lors des grèves de décembre 1995. La critique politique sous-jacente au texte de Alexander est bien en amont de la conjoncture française.

Il importe d'ailleurs de noter que ce texte a été écrit avant la parution de *Misère du monde*, qui me semble à certains égards opérer un tournant dans la compréhension des acteurs et des faits sociaux chez P. Bourdieu.

Sur le plan théorique, le texte d'Alexander vise quatre domaines majeurs de l'œuvre de Bourdieu : la culture, l'habitus, l'action stratégique et la théorie des champs. On n'apprend en réalité pas grand-chose de neuf. Les critiques d'Alexander redisent, plus ou moins, celles qu'on a souvent avancées. Alexander souligne la faible autonomie que Bourdieu laisse aux systèmes symboliques, ainsi que sa vision déterministe de l'habitus. Il soulève par ailleurs la question de la logique des intérêts liée à la notion d'action et le fait que la conception de l'action chez Bourdieu soit relativement simplifiée est également mis en cause. L'auteur, à juste titre, en appelle ici aux analyses de son propre ouvrage, *Action and its environnements*, publié en 1988. Ensuite Alexander critique Bourdieu parce que sa théorie des champs ne laisse aucune place à une théorie de la démocratie et de la société civile (les intérêts actuels de Alexander), et il en donne pour raison que Bourdieu serait marqué par la vision de la société et de la sociologie marxiste des années 1960.

En amont de ces critiques, il y a chez Alexander une vision de la société différente de celle de Bourdieu, qui fait que ce texte est tout autant une critique politique et idéologique que théorique. Pour Alexander la société est pacifiée, dialogique, communicationnelle. Il la regarde du point de vue d'un entremetteur tranquille, critique certes, mais avant tout au plan des consciences et d'un appel volontariste aux volontés des individus. C'est ainsi par exemple, que, dans ses articles récents, la notion de "société civile", prend surtout des allures de civilité, de politesse et de savoir vivre ensemble.

Bourdieu, par contre, regarde la société du point de vue des dominés, avec une vision dramatique des tensions et des dominations. Dans ce sens, il adopte un regard semblable à celui de Marx, mais le sien est un regard en manque de projet politique et de forces sociales.

Ces points de vue différents apparaissent dans la vision de l'individu. Lorsque Alexander parle de l'individu, il en parle comme sujet expressif, à partir d'une théorie de la personnalité. Et il critique justement Bourdieu de ne pas disposer d'une théorie de la personnalité. C'est que ce qui intéresse sociologiquement Bourdieu n'est pas la personnalité et l'épanouissement des individus, mais la capacité d'action des acteurs, dans l'espace d'action qui leur est possible.

Cette question est passée sous silence par Alexander, comme par une partie de la sociologie contemporaine. Poser la question de la possibilité et de la capacité d'action, c'est postuler le conflit social, l'opposition entre groupes sociaux, l'inégalité des positions (qu'on les appelle classes ou non). Si on peut partager le point de vue d'Alexander qui consiste à dire que la théorie des champs de Bourdieu ne permet pas d'aller trop loin dans une analyse générale de la société, on ne peut toutefois pas ignorer que l'évacuation du conflit et des intérêts ne permet pas non plus de comprendre une bonne part des fonctionnements sociaux.

Ce texte donc, comme l'opération éditoriale qui consiste à le traduire six ans après sa parution, mêle critique théorique et critique politico-idéologique. À partir de ce constat, on peut alors en arriver à mettre ou à remettre sur le tapis un débat d'articulation entre théorie sociologique et débat politique que l'on semble vouloir évacuer. Autrement dit, il est possible d'envisager une critique théorique de Bourdieu qui intègre des apports théoriques contemporains — ce que fait mal Bourdieu, tant sa rhétorique se présente comme close et définitive (sur l'action, sur la structuration sociale) — sans se dissocier de sa vision de la société, sinon de ses positions politiques.

Felice Dassetto
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie

DEBUYST Christian, DIGNEFFE Françoise, LABADIE J.-M., PIRES A.P.,
Histoire des savoirs sur le crime et la peine, T.1. Des savoirs diffus à la notion de criminel-né. T.2. La rationalité pénale et la naissance de la criminologie,
 Bruxelles, De Boeck Université, 1995 et 1998, 368p. et XVIII+518p.

Si la morale se pense dans une relation de "Je" à "Tu", le droit, lui, ne se dit qu'à la troisième personne, celle de la distanciation et de l'objectivité. En outre, dans tous les droits du monde, coutumiers ou écrits, la grande subdivision est celle entre le contrat et l'institution. Là où le premier résout une négociation entre deux personnes, physiques ou morales, mais égales entre elles et maîtresses des termes de leur accord, toujours plus ou moins limité dans le temps et dans l'espace, la seconde constitue un ensemble voué à la durée, mais réglementé et hiérarchisé, l'individu y disparaissant sous l'anonymat des statuts-rôles. En ce sens, l'opposition entre contrat et institution est parallèle à celle entre la nature intersubjective du groupe et celle, objective et spatio-temporelle, de l'organisation. Simplement, groupes et organisations appartiennent au versant pacifique des phénomènes sociaux, là où le contrat et l'institution gèrent leur versant conflictuel. Les deux oppositions sont par ailleurs analogues à celle qui existe entre la réversibilité psychique (intersubjective) et la linéarité ou les segmentations du physique.

Sociologiquement, institutions et contrats peuvent ou s'exclure radicalement, un contrat étant toujours extérieur à l'institution (à peine de mettre sa hiérarchie interne en question), ou s'entremêler selon différentes formules. Ainsi, l'État inca tenait de l'institution pure, avec ses violences à l'égard des "civils", alors que nos États modernes définissent à l'intérieur d'eux-mêmes une "société civile" abandonnée aux citoyens, mais réglementée par ces mêmes États, ceux-ci s'y réservant le monopole de la coercition et de la violence physique comme le remarquait Max Weber. Peut-être cela est-il dû à une certaine tradition chrétienne de respect de la personne et de sa liberté, respect que le «contrat social» de Rousseau est venu réinscrire au fondement même des institutions (les "droits de l'homme"). Historiquement, nous retrouvons les rapports exclusifs entre institutions et contrats dans le passage actuel du mariage d'un cadre institutionnel, pensé dans la hiérarchie des membres et la continuité de générations, à un cadre purement contractuel, bi- ou unisexué, à durée temporaire et mise en commun limitée, avec, en conséquence des familles ou "composées" ou limitées au couple par un strict contrôle de la natalité.

Comme les États modernes, l'entreprise marchande est quant à elle un exemple de mixage, le contrat d'achat/vente étant non seulement le ticket de circulation des produits, mais encore la condition d'accès aux emplois et à leurs rétributions (contrairement à l'esclavage, plus typiquement institutionnel). Par contre, les auteurs de ces ouvrages signalent eux-mêmes le glissement qui s'est opéré en Europe vers la fin du Moyen Âge avec, d'un côté, le recul, voire même l'interdiction de l'antique loi (contractuelle) du talion ou de la vendetta entre personnes et groupes culturels, de l'autre la

montée de l'État royal et de son code de sanctions des crimes et délits. De ce fait, au réalisme de l'ancienne criminalité "naturelle" ou "contractuelle", tenant aux actes mêmes de violence (homicides et blessures ; vols et destructions de biens) succédait le nominalisme des infractions aux lois et règlements de l'État, celui-ci prétendant définir lui-même ce qu'était un crime ou un délit et à quel titre. En conséquence, l'accent se déplaçait de la violence en acte, dans le chef des personnes, aux actes juridiques d'inculpation et de condamnation, avec toutes les possibilités d'erreurs : non-arrestation de criminels et incrimination d'innocents.

L'institution, constituant un milieu autonome ou fermé, développe ainsi naturellement une "rationalité pénale", qui est fonction de ses propres définitions. Mais si la criminalité "contractuelle" proportionnait de soi la répression à l'importance du délit, comment mesurer cette "proportionnalité" dans le cas des infractions nominales aux codes ? Les auteurs montrent comment, sous différentes appellations, la criminologie est née de la prise de conscience de ces problèmes, en particulier aux époques de sévérité maximale de l'État que furent les XVII^e et XVIII^e siècles, le temps de son absolutisme "éclairé".

Tout logiquement l'argument principal de la répression ne fut plus celui des atteintes à la personne, mais celui de la "défense" de la société contre tout ce qui pouvait être une attaque contre sa sécurité. La criminologie prit ainsi une tournure conservatrice (utilitarisme de Beccaria, rétributivisme de Kant, positivisme de l'École italienne), avec l'accent mis sur la corporéité ou le physique du délinquant (l'inné et le criminel-né ; problèmes de dégénérescence et d'hérédité ; refoulement ou exclusion du criminel), sur ses origines sociales (les "classes dangereuses"), le tout débouchant éventuellement sur l'eugénisme comme mode de prévention. Au XIX^e siècle, le sujet fit cependant retour avec la question de la responsabilité, la naissance de la psychiatrie et la séparation entre malades mentaux (les maniaques) et criminels. Le troisième tome, encore à paraître, devrait poursuivre sur ce point avec l'entrée en lice de la psychanalyse et de son attention plus grande aux conflits intérieurs de la personne elle-même.

À ce point de vue, on signalera encore l'excellente confrontation des conceptions de Tarde et Durkheim (II, pp.301-398) sur la criminologie, le premier partant des personnes qu'il avait en face de lui au tribunal, le second commençant par la seule considération méthodologique des "faits" statistiques, puis évoluant vers une approche plus psychologisante en traitant des questions de prévention et d'éducation.

André Delobelle

DE MEYER Luc, Préf. J. Ladrière,
Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne,
 Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 91, 314p.

Issue d'une thèse de doctorat en deux volumes, dont l'ouvrage reproduit le second, cette étude particulièrement soignée tente, dans le domaine de la parole et contre certaines explications courantes, de retracer la «généalogie» historique de la rhétorique et des techniques orales de l'argumentation et de la persuasion en Grèce ancienne. L'auteur le fait en s'inspirant «avant tout des travaux qui essayent de comprendre le lien extrêmement étroit qui existe entre le langage, la communication et la société». Un point de vue qu'il intitule «ethno-logie» ou encore «anthropologie phénoménologique» de la communication, et qui est proche d'une histoire des mentalités. Ainsi conçue, cette sociologie du langage «serait cette propédeutique qui permet de comprendre une raison située, et non plus une raison intemporelle, d'emblée en dehors de l'histoire» (pp.56-61).

Un historique qui part de la Grèce des ethnies, celle encore de la pure oralité ou de la communication proprement intersubjective. Là, dans la familiarité des grandes maisons aristocratiques, les aèdes (privés) venaient redonner vie aux anciens mythes et réactualiser les épopées en mettant l'accent sur les hauts faits (gestes, paroles) des héros fondateurs (*Iliade*), voire sur leurs ruses (*Odyssée*), dans les combats et les polémiques qui les opposaient. Plus tard, avec l'apparition des villes et le passage aux armées de fantassins (hoplites), le cadre communicationnel se transforme. Tandis que les récits s'y font plus généraux, à la gloire de la cité plutôt qu'à celle des anciens dynastes, la narration devient l'affaire des rhapsodes (publics) en même temps que l'intense subjectivité et intuitive des anciens mythes cède la place aux essais d'objectivité des historiens, même si ceux-ci furent marginaux à Athènes (p.220). Les récits s'y font plus distanciés, l'auteur y intervenant moins en son propre nom, mais aussi plus linéaires, la mise par écrit s'imposant toujours davantage. À l'ajustement spontané par l'aède du mythe à son public dans un éternel présent, se substitue alors un récit plus indépendant, plus soucieux de chronologie, mais qui par là même pose des questions de compréhension et d'interprétation pour le public. Simultanément, à Athènes où la délibération a définitivement glissé du foyer familial à celui de l'agora, la parole prévaut désormais sur les violences gestuelles tout en devenant plus discursive, démonstrative ou argumentée, et en reléguant au théâtre ou à la tragédie l'antique parole intuitive. Au sein de cette «conception autre du politique», la rhétorique «naturelle» des premiers âges évoluera peu à peu «du truc pratique à une véritable réflexion sur la communication en général», plus spécialement à une rhétorique «technique», rendant par là même la parole consciente d'elle-même» (pp.60-61).

Toute cette évolution aura donc eu lieu «moins sous l'effet des techniques qui opèrent sur le monde que par celles qui donnent prise sur autrui et dont le langage est l'outil commun : l'art du politique, du rhéteur, du professeur» (J.-P. Vernant, cité pp.60-61), cependant que la démarche de l'auteur a pour but de «mettre en évidence ce processus pluristratifié de développement de la parole et de la communication chez les Grecs, processus à partir duquel peut se comprendre dans toute sa complexité l'émergence de la rhétorique technique fonctionnelle et de la réflexion métarhétorique» ou philosophique (p.63), lesquelles s'enseigneront l'une et l'autre, chacune en son lieu et dans sa corporation. Sans doute d'autres civilisations, antérieures ou postérieures, ont-elles également élaboré des «arts du langage» ; la «singularité grecque» semble toutefois tenir à l'importance qu'y eut toujours la parole et surtout à la prise de conscience qu'ils en firent, peut-être plus nette qu'ailleurs.

Une conscientisation qui a nécessairement dû porter également sur cette «frontière entre le muthos et le logos» (p.65) au sein de la parole. Une frontière qui sépare, par exemple, l'éternel présent, répétitif ou cyclique, «entièrement bloqué» (p.206), du «temps mythique» ou du «temps des dieux», d'avec le «temps de la cité», qui est celui de «l'agir humain» (p.206) et de ses événements (p.219), avec leur passé et leur futur. Une césure qui n'est dès lors pas seulement généalogique ou diachronique, mais fondamentalement synchronique, les deux versants fonctionnant toujours de pair, en toute contemporanéité, même si historiquement l'accent est mis principalement tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre.

Pour comprendre ce fait structural, il faut se rapporter à l'universalité des trois «personnes» dans la conjugaison des verbes : «celle qui parle» (Je), «celle à qui je parle» (Tu), «la chose (individu, objet, etc.) dont nous parlons entre nous» (Il/Elle ; Ils/Elles)¹. Pour désigner cette dernière, qui est donc de nature catégorielle (genres, nombres), nous pouvons parler de pronom «délocutif» en faisant un nouvel usage d'un néologisme jadis créé dans un autre sens², les deux premières, proprement intersubjectives (y compris

¹ Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1966, pp.225-236.

² *Op.cit.*, pp.277-285.

les pronoms "groupaux" comme "Nous" et "Vous"), pouvant alors être qualifiées au contraire de pronoms "allocutifs". Or, le propre de la narration mythologique — comme le montrent du reste les extraits reproduits dans le livre — est de ne se dérouler qu'entre allocutifs, en toute subjectivité, le conteur intervenant lui-même par ses images intuitives au titre d'un "Je" personnel. Par contre, les autres extraits reproduits révèlent comment tout discours argumenté s'énonce sur le ton délocutif et catégoriel de la "troisième personne", celle du logos et du rationnel. L'orateur y préserve l'objectivité de son propos par sa propre neutralité, au point parfois de disparaître entièrement derrière son texte. Une distanciation que favorisera évidemment le passage à l'écrit.

Si ce principe structurel ou synchronique est exact, il appartiendra à l'historien de retracer les circonstances qui ont déclenché le développement diachronique de tel secteur de la parole, voire de tel sous-secteur. Un travail que l'hypothèse de G. Dumézil sur la «tripartition fonctionnelle» des sociétés (p.79, note 3) pourrait cependant éclairer dans le cas grec. Une hypothèse qui pose le caractère biface de tout ensemble humain, à la fois groupal ou sacré et organisé ou profane, la tripartition tenant à la bipolarité de la partie sacrée, avec un pôle positif (de "re-ligion" ou de cohésion culturelle : prêtres, etc.) et un pôle négatif (de division ou de segmentation : guerriers, politiques, etc.). Bien que dans toute société, la partie profane, de division du travail, soit toujours de loin la plus peuplée, elle est le plus souvent passée sous silence, le pouvoir principal tenant à l'un des deux pôles. Mais dans l'ensemble, l'humain semble être allé partout, des ethnies et nations traditionnelles où dominaient la vie de groupe (ou le versant sacré) et le "pôle primitif" (p.56) ou allocutif du verbal, aux sociétés modernes, urbanisées, où prédomine au contraire le profane ou l'organisationnel, donc aussi la parole délocutive, catégorielle ou rationnelle. Dès lors, si en Grèce le «combat homérique» peut bien avoir été «avant tout une mosaïque de combats singuliers réservés à la noblesse» (p.156), dans les cités et sociétés organisées, là où le Tiers État peut même être devenu souverain, la désacralisation ou sécularisation donne à toute chose un caractère profane ou neutre : les produits s'y standardisent tandis que la mort elle-même se fait anonyme.

De même, là où, sous les allocutifs, la «parole efficiente» des héros aristocratiques fusionnait allègrement (en autant de "performatifs implicites"), le versant allocutif ou performatif (valeurs) et le versant strictement informatif ou neutre (contenu propositionnel), la parole délocutive des rhéteurs athéniens séparent spontanément (en autant de "performatifs explicites") le premier du second, le plan assertif du plan constatif. Une distinction dont ils ont dû prendre conscience, le premier versant ouvrant alors sur la rhétorique "technique", l'autre sur la logique classique. Notons qu'à ce dernier versant, l'auteur montre admirablement combien le judiciaire, avec la question de la cause et de sa preuve objective, a pu être le lieu par excellence du surgissement du rationnel (pp.195-196).

Simultanément, là où les antagonismes individuels des premiers âges ne pouvaient se résoudre que dans les accords contractuels et les alliances, avec leurs dons et contre-dons rituels tout à l'honneur des personnes, les délibérations publiques dans les cités devaient être créatrices d'un cadre institutionnel en raison même de leur caractère intrinsèquement normé.

André Delobelle

DONZEL André,
Marseille, l'expérience de la cité ?,
 Paris, Anthropos, Coll. "Villes", 1998, 196p.

Avant d'être une expérience, la cité marseillaise nous apparaît d'abord, sous la plume des écrivains qui l'ont décrite, telle un mythe, celui de sa fondation par Protis venu de Phocée et qui séduira la belle autochtone Gyptis. Elle suscite ensuite les histoires romanesques ne parlant souvent que d'un seul héros : son "peuple", présenté dans sa vertu par Pagnol ou dans sa dangerosité par Mme de Sévigné au XVII^e siècle, image renforcée par É. Zola qui y voit une population grossière et violente dominée par le jeu et le "milieu". Mais l'Histoire peut subvertir les histoires, et le peuple ne se donne pas qu'à voir comme sujet de folklore ou de faits divers, mais comme sujet de droit. «L'enjeu, depuis des siècles, en est toujours le même : la reconstruction de la cité» (p.3). Cette action se déploie au travers de trois enjeux : l'exercice de la souveraineté locale qui passe par l'élaboration d'un projet métropolitain (chap.4) et l'assurance politique de pouvoir bénéficier d'une autonomie de décision suffisante par rapport à l'État centralisateur (chap.5) ; l'aménagement de l'habitabilité urbaine combinant l'accès aux logements et aux services de transport en commun dans une ville de grande dimension (chap.6) et l'aménagement d'un littoral comme lieu de l'activité économique et de la distribution des richesses (chap.2, 3 et 7) ; et, enfin, l'intégration de l'altérité au travers d'un mode de peuplement fondé sur l'immigration (chap.1) et la potentialité d'un port, lieu d'un possible "négocie civilisant" (chap.7). Toutefois, l'originalité de la ville de Marseille est de mélanger ces trois registres de l'urbain à l'intérieur d'un projet unique, l'altérité de la population n'étant rendue possible que par la place particulière que le port occupe dans le bassin méditerranéen. Et c'est un des mérites du livre de rendre compte de cette totalité.

L'A. présente d'abord deux traits particuliers de Marseille qui la différencient de la plupart des autres villes de France. Premièrement, la population marseillaise, après s'être caractérisée par une très longue stagnation due aux guerres et aux épidémies, a connu une forte croissance du début du XIX^e siècle au milieu des années 1970. Cette croissance démographique était essentiellement alimentée par un solde migratoire largement positif, alors que sa croissance endogène restait faible. La formation de la population ne s'est donc pas réalisée sur une base "biologique", mais "sociale". On ne naît pas Marseillais, on le devient. «Ce processus reposait sur quelques principes simples, mais qui, combinés, firent de Marseille un extraordinaire foyer d'intégration sociale» (p.5). D'abord, l'offre de travail était suffisante et suffisamment diversifiée pour donner à tous un emploi. Ensuite, l'insertion résidentielle était facilitée par le fait que Marseille, et c'est le second trait particulier de cette ville, recouvre un espace très étendu, peu dense et peu ségrégué, caractéristiques qui en font autant un "pays" qu'une ville (p.29).

Mais les caractéristiques qui ont fait de Marseille cet «extraordinaire foyer d'intégration» vont peu à peu se déstructurer. C'est d'abord l'économie de la cité qui sera ébranlée avec l'érosion du "système marseillais" qui était basé sur le «modèle anglo-saxon du *comprehensive port*, du port complet, capable de traiter différents types de marchandises, d'intervenir dans les différentes phases de leur circuit [...] et selon toutes les directions géographiques» (p.60). Ce modèle qui suppose une forte relation entre le port et la ville permettait également de maintenir un «modèle de contrôle local sur l'économie et la société» (p.65) au travers de la Chambre de commerce, gestionnaire du port et grâce à l'intervention des industriels dans la vie sociale. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, c'est l'industrie des corps gras (le savon puis les huiles) qui allait incarner au plus haut point ce modèle de développement. L'entre-deux-guerres sera une première période de déstructuration de l'économie locale confrontée à une concurrence accrue au niveau mondial, une poussée des nationalismes défavorable au "libre échange" et un renchérissement du prix des matières premières en provenance des colonies. À la fin de la

Seconde Guerre mondiale, le port de Marseille opère un redressement significatif en multipliant par 10 son trafic entre 1950 et 1975. «Mais les évolutions quantitatives sont trompeuses. Elles traduisent mal un appauvrissement qualitatif de la fonction portuaire marseillaise» (p.69). En effet, le port devient de plus en plus un port pétrolier, du moins jusqu'au milieu des années 1970 et au début de la crise économique. Il est aussi plus orienté vers les industries qui se sont développées dans le nord de la ville autour de la chimie, de la sidérurgie ou de la fabrication de composants électroniques. Au total, c'est à une "perte de dynamisme" que l'on assiste dans les industries locales avec la réduction du nombre d'établissements industriels (surtout de grande taille) et à une "hémorragie" dans l'offre d'emplois dans ce secteur.

Cette recomposition économique aura induit de «profondes transformations dans la structure socio-démographique de la population marseillaise» (p.15). La désindustrialisation va significativement réduire l'emploi des secteurs secondaires au profit d'un accroissement de la population active dans le secteur des services. La «ville longtemps marquée par une forte présence ouvrière tend de plus en plus à apparaître comme une ville dominée par les couches moyennes et notamment par les composantes supérieures du salariat» (p.17). Autre conséquence de la désindustrialisation et de l'élévation de la qualification des emplois liée à la tertiarisation, une fraction grandissante de la population active aura été rejetée du marché du travail « [...] les anciens quartiers industriels de la ville connaissant des évolutions plus défavorables» (p.17). La géographie sociale de la ville devient dès lors plus différenciée et ségrégée : les quartiers du nord, plus anciens et industriels, concentrent les populations les plus défavorisées et économiquement les plus faibles, alors que ceux de ses arrondissements sud regroupent une population mieux classée au niveau des catégories socioprofessionnelles et des revenus.

Face à ces évolutions qui scellent le divorce entre le port et la ville et accentuent les inégalités sociales à l'intérieur de la population, les plans et les projets urbains, essentiellement mobilisés autour du politique, vont se succéder pour tenter d'apporter des solutions aux questions qui se posent quant au devenir de la ville. La première "solution" envisagée sera celle qui suit la tendance naturelle des villes à «s'affranchir de leurs frontières», ce qu'on pourrait appeler une "métropolisation" de la ville qui cherche à s'inscrire dans un cadre de développement plus large. Mais ce modèle de développement urbain va se heurter à plusieurs obstacles lors des tentatives successives pour le mettre en place : d'une part, le rêve de faire de la zone ouest de Fos la "Californie française" ne rendra pas les résultats escomptés, ce projet mettant au contraire en péril le développement du centre-ville ; d'autre part, la dynamique de la coopération intercommunale ne fonctionne que très peu dans la région des Bouches-du-Rhône, Marseille ne réussissant qu'à s'associer à 20 petites communes autour d'elle. Dès lors, le projet métropolitain ne fonctionnera que de manière très imparfaite et sa gouvernance se déplacera au fil du temps vers l'échelon administratif supérieur : le département (chap.4). La seconde voie pour tenter de redonner à la ville sa dynamique d'ensemble sera celle qui emprunte le chemin de la restauration de la municipalité comme «lieu stratégique des arbitrages et de décisions en matière de développement urbain» aux dépens de la Chambre de commerce (p.126). Cette "restauration" de la municipalité s'opérera principalement sous l'impulsion d'un des maires les plus importants de l'après-guerre, Gaston Defferre, son "système" combinant le contrôle du budget permettant le développement d'une politique sociale ambitieuse, la modernisation de l'administration et des services, et enfin la concertation avec les habitants. Mais cet héritage politique sera lourd à porter pour ses successeurs et la municipalité perdra peu à peu de son dynamisme sous le poids des contraintes sociodémographiques grevant son budget de fonctionnement et d'aide aux personnes. Le paysage politique se recomposera également au cours de cette période : la droite acquerra un poids électoral de plus en plus important et le Front national pénétrera de manière importante plusieurs couches sociales de la ville — c'est une des caractéristiques particulières de ce vote extrême à Marseille que de ras-

sembler à la fois des électeurs des couches moyennes ou supérieures et des électeurs des quartiers plus défavorisés.

Si les deux premières tentatives de redressement de la ville se jouent essentiellement sur le registre politique, il en est deux autres qui vont surtout viser à penser la reconstruction de la ville, d'un côté, en améliorant les dimensions physiques de l'habitat et des transports et, de l'autre, en articulant différentes potentialités pour faire de Marseille une "ville globale" branchée sur les flux et les échanges internationaux. Mais d'un côté comme de l'autre, les facteurs structurels qu'il s'agit d'inverser semblent peser de tout leur poids sur les politiques mises en œuvre. Ainsi, la politique de la ville se heurte aux «difficultés persistantes d'insertion professionnelle de certaines catégories de population» et à «la poursuite des mécanismes de différenciation sociale à l'œuvre à l'échelle de la ville» (p.145). De même, les projets de "reconquête du centre" ont connu plusieurs échecs — celui du Centre directionnel, par exemple — avant peut-être de retrouver un nouveau souffle dans le projet "Euroméditerranée". Toutefois, la présence d'universités et d'un enseignement supérieur de qualité, la diversité des modes de transports disponibles à l'intérieur et vers l'extérieur de l'agglomération, le développement de plusieurs entreprises actives dans des secteurs de pointe, la mise en réseau de certaines administrations de la ville avec des partenaires extérieurs, etc., sont des facteurs positifs au possible développement de Marseille en tant que ville globale du bassin méditerranéen (chap.7). Reste à savoir si cette évolution se fera au profit de l'ensemble de sa population.

En conclusion, l'A. précise qu'il n'y a guère que Valenciennes qui ait connu un développement économique et démographique aussi critique que celui de Marseille. Il pense pourtant que la «crise de la ville pourrait bien être moins structurelle qu'il n'y paraît au premier abord» (p.189). Pour l'A., la véritable inconnue reste toujours l'aptitude politique qu'a la ville à capitaliser les ressources dont elle dispose. D'une certaine manière, on peut résumer la pensée de l'A. en reprenant une formule introductive au chapitre 5 : «Ainsi la ville eut rarement des institutions politiques à la hauteur de sa société civile» (p.114). S'il est vrai que la politique marseillaise a été très longtemps incertaine, oscillant entre autonomie et dépendance vis-à-vis de l'extérieur, il nous semble qu'il ne faut pas minimiser les effets déstructurants des évolutions économiques qui ont frappé de plein fouet les villes et les quartiers industriels, comme l'a si bien illustré W.J. Wilson pour les quartiers défavorisés et ouvriers de Chicago. Et c'est bien ce que nous montre le mieux cet ouvrage fouillé et documenté avec précision. Il regroupe un ensemble d'informations d'une grande qualité, mais privilégie un questionnement auquel cet ensemble ne peut apporter une réponse définitive. Pour cela, il aurait fallu s'interroger plus en profondeur et d'une manière plus micro sur les processus et mécanismes d'intégration et de participation des habitants à la construction de la société et de la cité marseillaise.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

LANZARINI Corinne,
Survivre dans le monde sous-proléttaire,
Paris, PUF, Coll. "Le sociologue", 2000, 280p.

Le lecteur tient ici un ouvrage singulier sur la question de l'extrême pauvreté dans nos sociétés occidentales capitalistes. Singulier, essentiellement par le regard sociologique qu'il pose sur son objet au travers d'un triple parti pris théorique et méthodologique. D'abord, par la référence continue du texte à l'expérience extrême que furent, pour les déportés, les camps de concentration et d'extermination de la Seconde Guerre

mondiale. Il se tisse alors une comparaison entre ce que les premiers ont subi en déportation et ce qu'endurent les hommes et les femmes vivant à la rue, l'essence de ce rapprochement étant sans doute la dissolution par ces expériences extrêmes de vie des bases anthropologiques des personnes qui y sont confrontées. Et tout comme les déportés de retour des camps ont dû faire face à une forme d'incrédulité, les sous-prolétaires à la rue (tels que les nomme l'A.) «n'échappent pas à une forme de banalisation de leurs "conditions de vie" qui n'est rien d'autre que l'impossible regard du monde ordinaire sur les situations de grande violence sociale» (p.1).

Second parti pris de l'A. : l'analyse distingue ce "monde ordinaire" — incrédule — et un "autre monde", pour bien poser qu' «il ne s'agit pas uniquement de la question économique qui clive la frustration absolue et relative, mais de la question anthropologique qui sépare un monde dissous d'un monde qui se tient» (pp.3-4). Dès lors, «l'analyse sociologique rend compte des conditions infrahumaines de vie qui font sortir les sous-prolétaires du monde ordinaire» (p.2). Elle ne se focalise donc pas, et c'est le dernier et plus important parti pris de l'ouvrage, sur les variables sociodémographiques qui caractérisent la population des sous-prolétaires, mais sur les effets et les «activités situationnelles imposées par la traversée de l'autre monde» (pp.5-6). Le programme de travail de l'ouvrage n'est donc pas de produire une enquête quantitative — ou du moins exhaustive — sur les trajectoires ou les conditions de vie des agents sociaux rencontrés, mais de reprendre, pour les synthétiser, des éléments de plusieurs enquêtes ethnographiques réalisées, par les voies de l'entretien ou de l'observation, auprès de plusieurs groupes de sous-prolétaires et dans les lieux qu'ils fréquentent, les références à l'ethnométhodologie ou et à l'analyse interactionniste de Goffman guidant le travail d'exposé et d'interprétation des données.

Le premier chapitre (l'ouvrage en comporte au total trois) se rapporte à une description du monde vécu par les sous-prolétaires dans la traversée de l'autre monde. L'A. produit ici un "type idéal" de la vie sous-prolétaires en situation extrême afin de tester l'unité relative d'un milieu de vie où certaines constantes affectent tous ses membres. L'unicité de ce type idéal est une expérience extrême orientée par une logique de survie éprouvante, traumatisante et risquée (p.15) pour les hommes et les femmes vivant à la rue. L'exploration des différentes dimensions de cette expérience par l'A. montre d'abord qu'aux marges de la démocratie sociale se développent des poches de moindres droits, où les sous-prolétaires vivent «seul[s] ou en "groupe" les violences des institutions publiques et de ses agents [sic], les violences du dehors et celles de leurs pairs» (p.13). L'A. fait alors usage «pour rompre avec le sens commun (notamment celui qui autorise l'opposition entre démocratie et totalitarisme) du concept de violences extrêmes pour qualifier les modalités d'existence des sous-prolétaires confrontés aux agents du monde ordinaire et à leurs pairs» (pp.13-14). C'est dans ce chapitre que la référence aux témoignages des déportés ou aux travaux sur les camps ou les institutions totales initiés par Goffman, et poursuivis par G.-N. Fischer, est régulièrement mobilisée¹ mais l'usage de cette comparaison ne peut s'opérer de manière mécanique en juxtaposant sans nuances les institutions d'hébergement des sous-prolétaires à la rue et les camps de concentration. Son utilité réside dans le fait que les «travaux de E. Goffman autorisent une rupture avec le sens commun en révélant l'existence de niches de violences extrêmes à l'intérieur des États pacifiés» (p.14). Et à une juxtaposition mécanique, la démarche d'analyse, répondant de la sorte aux critères de validité de l'ethnométhodologie², «privilégie les effets ressentis et objectifs de violences extrêmes qui peuvent dès lors affecter les détenus d'un camp, les résidents d'un centre d'hébergement, les habitants

¹ Un ouvrage semble avoir particulièrement guidé l'A. : FISCHER G.N., *Le ressort invisible. Vivre l'extrême*, Paris, seuil, 1994.

² Pour une introduction aux principes fondamentaux de l'ethnométhodologie, on peut se reporter à : DE LUZE H., *L'ethnométhodologie*, Paris, Anthropos, 1997.

d'un bidonville, et toute personne d'autres sites où de tels effets peuvent être décrits» (p.14).

L'autre élément bien mis en évidence par l'analyse est le caractère toujours "intersituel" des espaces fréquentés par les sous-prolétaires : parce que les lieux d'accueil institutionnels ou caritatifs restent aléatoires dans leur hébergement, ils font l'objet d'une ségrégation par rapport aux centres urbains dont on ne peut altérer l'image et ils ne fonctionnent que sur un rythme saisonnier ; parce que les espaces urbains fréquentés ou occupés d'une manière plus ou moins permanente sont en général non utilisés ou normalement dévolus à une autre activité, ce qui en fragilise l'usage par les sous-prolétaires (pp.61-62). Enfin, à l'intérieur même des institutions d'accueil, il se joue une forme de différenciation des espaces et une ségrégation des populations en fonction d'une hiérarchie interne entre les "SDF", ceux qui parviennent à conserver une image un minimum positive d'eux-mêmes et sont le plus en relation avec les services d'aide sociale, et ceux qui sont désignés comme "clochards" et qui se caractérisent par un laisser-aller complet. Comme dans beaucoup de milieux défavorisés, trouver plus mal lotis renforce l'affirmation de soi et permet un travail identitaire positif par la production de distinctions linguistiques infimes et la reconnaissance de distinctions corporelles inclusives (pp.221-222). Ainsi, lorsque les grandes dimensions de l'intégration sociale viennent à disparaître, que les bases anthropologiques se dissolvent dans l'expérience quotidienne de la précarité, la gestion du corps — dernière matérialité de l'individu — prend le pas sur les autres pratiques nécessaires pour combler les déficits et devient l'une des pratiques du ressourcement identitaire individuel (pp.167-138).

Les violences extrêmes et les relégations dans des espaces interstitiels produisent des situations où les sous-prolétaires sont exposés à un ensemble d'effets qui portent des atteintes profondes à leur identité. Ainsi, en va-t-il d'une prise en charge par des institutions d'hébergement qui fonctionnent en traitant des aspects de la vie des individus, et non sa globalité, ce qui produit trois effets majeurs non voulus : l'infantilisation par l'imposition de règles, des temporalités qui sont imposées par les modes de fonctionnement des institutions et, enfin, des relégations par éviction des sous-prolétaires des circuits communs de l'aide sociale (pp.23-39). Mais à côté de ces effets non intentionnels du champ de l'assistance, les violences institutionnelles «comportent une stratégie plus ou moins directe de destruction pure et simple du sujet» (p.19) par une forte emprise sur les corps qui se marque par les prises policières, la dépossession de soi par l'institution qui renomme, en les numérotant, les individus, leur assigne une place pour dormir et manger¹, modifie leur apparence physique en les rasant — ce qui devient un stigmate pour les sous-prolétaires — et, enfin, les empêche d'avoir accès à toute intimité corporelle ou sexuelle (pp.39-54).

La violence subie par les sous-prolétaires s'expérimente également dans la vie intersituelle de rue où la perte de toute base anthropologique peut être déstructurante et se double de la perte d'une forme plus radicale d'appartenance de soi, au sens social et psychologique, une désappartenance, une impossible maîtrise des comportements (pp.57-58). Cette dissolution des bases anthropologiques de l'existence conduit ainsi à une perte des repères territoriaux et à une fragmentation corporelle qui peut aller jusqu'à

¹ Cette mesure, pratiquée dans certains centres pour éviter les regroupements de bandes, pénalise également les relations sociales entre sous-prolétaires en disloquant les groupes de sociabilité affinitaire ou d'amitié qui se sont formés au fil de l'expérience de la vie à la rue. Ces pratiques de dissolution des groupes de pairs ne sont pas un fait exclusif des centres d'hébergement pour sous-prolétaires à la rue, mais sont aussi activées dans des contextes de domination ordinaire des travailleurs ou "prolétaires". Mais alors qu'elles ne semblent s'imposer qu'à une partie de la vie sociale dans le monde ordinaire, c'est-à-dire l'univers du travail, elles pèsent beaucoup plus lourdement sur les sous-prolétaires, qui peuvent être dépossédés de leur liberté à tout moment. Pour un exemple de séparation des individus formant un groupe de pairs dans une institution capitaliste ordinaire, voir : BEAUD S., PIALOUX M., *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

la néantification physique par l'aggravation des maladies, la mise en danger du corps par les agressions et la contamination. Il en découle une forme particulièrement profonde d'épuisement physique et mental, consubstantiel à l'immersion dans un dédale de contraintes et dans la nécessité de trouver quotidiennement les moyens de sauvegarde de son intégrité physique et de son énergie vitale (pp.59-80). Cette déstructuration complète de l'individu et de sa personnalité contribue, enfin, à l'émergence de comportements violents à l'égard d'autrui ou de soi-même. La violence devient aveugle socialement pour les sous-prolétaires, puisqu'elle est fondée en partie comme réponse la plus économique à leurs conditions de vie : la lutte pour la survie passe alors par une sorte d'invalidation des principes moraux en vigueur dans la vie ordinaire (p.82).

Mais face à cette quasi-déshumanisation des sous-prolétaires par les conditions d'existence qu'ils affrontent, l'enquête montre fort adroitement que les sous-prolétaires développent des tactiques qui répondent à chacun des aléas qui pèsent sur leur existence. Il ne s'agit cependant que de "tactiques", entendues dans le sens que M. De Certeau donne au terme, c'est-à-dire d'une action qui est déterminée par l'absence de pouvoir des sujets (p.8). Actions réactives, les tactiques ne permettent pas aux sous-prolétaires d'acquérir un véritable pouvoir dans la société et de recouvrer leur autonomie en tant que sujets. Elles sont essentiellement de deux ordres : le premier reprend les pratiques de ressourcement identitaire (chap.2) et le second recouvre les phénomènes de mobilisation ponctuelle des relations sociales (chap.3). Du côté du ressourcement identitaire, nous avons déjà fait état de la nécessité d'une gestion attentive de l'intégrité physique, dernier rempart contre la dissolution du moi. L'autre mode d'affirmation de soi largement traité par l'A. est l'«onirisme social» qui permet de se construire une identité de substitution. L'onirisme social, qui n'est pas propre aux sous-prolétaires, remplit néanmoins une fonction identitaire très importante pour cette population, puisqu'elle assure une existence et une valeur sociale pour soi et face aux autres qui est inattaquable, car relevant d'un ordre imaginaire inaccessible. Troisième et dernier type de ressourcement de l'identité, les tactiques de débrouillardise s'organisent autour d'une invention d'activités informelles qui ressortissent à la logique de travail, tels les "petits boulot" dans le secteur des services urbains de proximité (bagagiste dans les gares, gestionnaire de parking dans certains quartiers...). Ces tactiques relèvent aussi de la captation négociée des ressources impliquant une maîtrise très fine de la présentation de soi par le sous-proléttaire (la mendicité, le rapport aux différentes institutions d'aide sociale...).

Du côté de la mobilisation des relations sociales, les sous-prolétaires à la rue fabriquent des relations sociales destinées à suppléer à l'absence des capitaux sociaux qui ont cours dans le monde ordinaire. Privés des relations d'amitié ou de confiance, devant lutter à tout instant pour leur survie, ils développent un régime de solidarité qui consiste à utiliser leur existence sociale pour produire leur propre légitimité à exister et créer des alliances à des fins de survie (p.211). Une première pratique de ce registre de mobilisation sociale est la création d'une hiérarchie interne déjà évoquée plus haut. Une autre est de revendiquer sa propre légitimité à exister, à affirmer son existence face aux autres, à exacerber la différenciation légitimante face aux agents du monde ordinaire afin de se détacher de la catégorie sociale qui caractérise le groupe et de s'attirer ainsi les faveurs des aidants sociaux. Cette tactique est particulièrement claire dans les rapports avec le sociologue : sa présence dans le cadre d'une enquête sert d'alibi aux sous-prolétaires pour arracher aux institutions d'aide des dérogations exceptionnelles au règlement des centres d'hébergement (le fait d'y rester la journée, par exemple) ou aux pairs un surcroît de légitimité. Les rapports ainsi tissés ne sont donc que rarement désintéressés et sont au contraire la plupart du temps sanctionnés par une rétribution matérielle ou symbolique. Il en va ainsi des alliances de survie, forme de solidarité ordinaire combinant une solidarité mécanique par regroupement du même et une solidarité organique par interdépendance des compétences au sein d'un groupe, assurant un système de dé-

fense où il devient possible de faire face aux enjeux posés par la survie en s'alliant à des pairs dans le but de promouvoir différentes activités.

La survie des sous-prolétaires à la rue passe donc par une incessante activité de création de "tactiques" pour affronter les conditions de vie déshumanisantes produites par les centres d'hébergement et la vie à la rue. Tel est finalement l'apport principal du livre. Son intérêt vient aussi de la large place qu'il laisse aux descriptions des pratiques quotidiennes des agents sociaux saisis par l'enquête. Dans cette perspective, il ne se termine sur aucune conclusion. Il répond de la sorte, d'une manière forte, au programme fixé au départ, restant au plus près de la description et de l'interprétation en évitant toute formalisation théorique superflue, se référant largement au vocabulaire produit par les "indigènes", et considérant le chercheur en tant qu'un agent social comme les autres, dont la présence sur et le rapport au terrain doivent être explicités. Seul petit regret, le manque d'une synthèse méthodologique qui aurait permis d'identifier avec précision les différentes enquêtes sur lesquelles s'appuie la réflexion. Le texte donne certes des indications très intéressantes sur le rapport du chercheur à son objet dans le cadre de l'oni-risme social ou de la fabrication d'une légitimité à exister, mais il manque cruellement d'un tableau de synthèse décrivant les objets, les méthodes mises en œuvre, les thématiques et les corpus abordés lors des différentes enquêtes de terrain. Mais ce bémol, s'adressant surtout au mode d'exposition choisi par l'auteur, ne retire rien à l'intérêt de l'ouvrage. Enfin, la lecture du livre pose une dernière question d'ordre théorique : celle d'une possible sociologie des situations extrêmes — ou ordinaires ? — produisant une souffrance physique ou psychique importante, cette sociologie s'adossant souvent à une comparaison avec les camps de concentration. Il n'est cependant pas toujours évident de percevoir distinctement ce que l'on a gagné dans une telle comparaison, alors que les risques de banaliser les camps ou de rendre supportables aux yeux de l'opinion les situations actuelles sont bien présents. À terme, nous pensons que la sociologie des situations extrêmes devra, à nouveaux frais, se poser cette question si elle veut avancer vers des outils théoriques et méthodologiques plus fermes et mieux assurés, sans renoncer pour autant à l'aspect critique de sa démarche.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

MARX Karl, ENGELS Friedrich,
Manifeste du Parti communiste,
Études Marxistes, Bruxelles, n°41, février-Mars 1998, numéro spécial, 144p.

Voici, à l'occasion de son cent cinquantième anniversaire, une réédition particulièrement soignée et bien utile du *Manifeste* (pp.95-129). Une réédition qui, moyennant comparaison avec des traductions récentes en néerlandais (1967) et en russe (1970), reprend le texte de Pékin de 1970 (p.140). Elle s'accompagne d'une quarantaine de notes, dont celles rédigées par Engels pour les éditions anglaise de 1888 (la traduction «authentique», p.87) et allemande de 1890. Certaines d'entre elles reprennent des variantes du texte au fil des mêmes traductions et éditions (pp.140-143). La réédition est aussi très heureusement précédée de la republication de sept *Préfaces* rédigées soit par Marx et Engels, soit par Engels seul après le décès de Marx en mars 1883, pour des éditions en différentes langues (pp.73-93). Ces *Préfaces* sont elles-mêmes suivies de notes explicatives (pp.133-139), dont plusieurs reprises également d'Engels. Le tout est encore introduit par un long historique des mouvements révolutionnaire et communiste, très

stalinien de ton, rédigé par Ludo Martens¹ et par les portraits de deux auteurs (pp.71-72).

La relecture des *Préfaces* est intéressante, ne serait-ce que pour résituer les circonstances et les ambiances dans lesquelles le *Manifeste* fut écrit et diffusé. D'une part, la diffusion se fit en deux temps. Rédigé en allemand à Bruxelles, à la demande du deuxième congrès de la Ligue des Communistes, à Londres en novembre-décembre 1847, il paraît dans la capitale britannique dès février 1848 en un fascicule de 23 pages, mais sans nom d'auteur. Le succès en est cependant assez grand pour qu'il y soit republié encore à deux reprises avant la fin de la même année. Les noms des auteurs n'apparaissent qu'avec la première traduction en anglais, en 1850. Le *Manifeste* n'en fut pas moins «refoulé à l'arrière-plan», politiquement parlant, dans les années qui suivirent (p.87). C'est apparemment la Première Internationale (1864-74) qui le relança. Effectivement les éditions commencent à se multiplier à partir des années 1870, et dans un grand nombre de langues. On notera que c'est également l'époque des premières *Préfaces* (1872 et ensuite). Mais, dès la première, les auteurs écriront que, dans l'entre-temps, le *Manifeste* est devenu «un document que nous ne nous reconnaissions plus le droit de modifier». Il est devenu un monument, dont les auteurs tirent désormais gloire. Une notoriété qui aura sans doute mis Marx dans l'obligation de poursuivre la rédaction du *Capital*.

Les *Préfaces* montrent, d'autre part, que la rédaction du *Manifeste* est surtout due à Marx. Engels y écrira explicitement que celui-ci en est le véritable auteur. «Bien que le *Manifeste* soit notre œuvre commune, j'estime néanmoins de mon devoir de constater que la thèse principale, qui en constitue le noyau, appartient à Marx [...] Quand au printemps 1845, je revis Marx à Bruxelles, il l'avait déjà élaborée et il me l'a exposée à peu près aussi clairement que je l'ai fait ici, moi-même» (p.83).

Dans le *Manifeste* lui-même, il importe de distinguer entre les deux premiers chapitres qui, avec l'introduction, contiennent toute la «thèse» (pp.97-117), et les deux autres, beaucoup plus brefs d'ailleurs (pp.118-129). Engels écrira plus tard, par rapport à ces derniers chapitres et même par rapport au deuxième, que «les circonstances [...] ont beaucoup changé», que, par exemple, il «ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures énumérées à la fin du chapitre II» et que «ce passage serait, à bien des égards, rédigé autrement aujourd'hui», qu'au chapitre III «la critique de la littérature socialiste présente une lacune pour la période actuelle puisqu'elle s'arrête à 1847», qu'enfin, au chapitre IV, «si les remarques sur la position des communistes à l'égard des différents partis d'opposition [...] sont exactes aujourd'hui encore dans leurs principes, elles sont vieillies dans leur application parce que la situation politique s'est modifiée du tout au tout et que l'évolution historique a fait disparaître la plupart des partis qui y sont énumérés» (pp.83-84). Comme si Engels était devenu réformiste ?

Dans les premiers chapitres du *Manifeste*, ceux de la "thèse" proprement dite, il y a d'abord, et dès l'ouverture, les assimilations entre différentes dichotomies sociales : «homme libre et esclave, patricien et plébien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée» (p.98). Une affirmation qui semble avoir déclenché le grand travail de vérification de Max Weber, tel que publié dans son *Économie et société dans l'Antiquité* (1909, et dont il dira qu'il s'agit là d'autant d'oppositions différentes. De fait, ces distinctions statutaires ont seulement en commun d'avoir opposé à chaque fois une fonction de commandement (un "dire") à une fonction d'exécution (un "faire"), au sein d'ensembles institutionnels différents. Si, à toutes les époques, il y a certainement eu entre elles des tensions, peut-on cependant parler d'une «guerre ininterrompue» ? En effet, dans ces rapports hiérarchiques ou insti-

¹ "Le *Manifeste*, jeune de 150 ans dans une histoire qui compte en siècles", pp.7-70.

tutionnels, par différence avec la situation de l'esclave, il s'agissait entre le patricien et le plébéien, entre le maître de jurande et le compagnon, comme entre le "bourgeois" et le "proléttaire" (ou le salarié), de rapports acceptés par contrat, donc en principe librement consentis. Marx opposera lui-même un peu plus loin le cadre institutionnel en tant que «organisation complète de la société en classes distinctes, une échelle graduée de conditions sociales», au rapport contractuel qu'il qualifie de bourgeois et qui a «simplifié les antagonismes de classes», la société se divisant «de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées» (p.98). Un contrat est en effet, par principe, égalitaire, impliquant l'adhésion de personnes libres, là où l'institution est un milieu réglementé, où les individus disparaissent sous la hiérarchie des statuts. Avec ce fait que les deux types de rapports coexistent dans toute société, étant aussi inséparables que l'extérieur et l'intérieur d'un même ensemble. Simplement, selon les époques, l'un ou l'autre aura plus d'importance. Weber dirait qu'il s'agit là d'idéal-types dont il faut estimer l'importance relative (en %) dans une situation donnée. Ainsi, au Moyen Âge, une «république urbaine indépendante» a bien pu cohabiter avec une campagne où vivait le «Tiers-État taillable et corvéable de la monarchie» (p.99). En conséquence, le développement économique n'a pas substitué un rapport à l'autre, le bouleversement révolutionnaire apporté se résumant à un déplacement d'accent.

Marx a toutefois décrit avec extrêmement de lucidité, par opposition au traditionalisme des institutions, la force innovante du contrat, attirant même l'attention sur la mondialisation du capitalisme. «La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à des supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement au comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse [...] dans les eaux glacées du calcul égoïste [...] ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce» (p.100). De plus, «poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'adoption devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées [...]. À la place de l'ancien isolement des provinces et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit [...]. Par le rapide perfectionnement des instruments de production et l'amélioration infinie des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est la grosse artillerie qui bat en brèche toutes les murailles de Chine [...] Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; [...]. En un mot, elle se façonne un monde à son image» (p.101). Nous dirions aujourd'hui grâce à sa "pensée unique", celle du tout-contrat. Dans le même mouvement, la bourgeoisie supprime de plus en plus l'émettement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a agglomérée la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains [...] La bourgeoisie [...] a créé des forces productives plus nombreuses et plus colossales que l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble» (p.102).

Cependant, malgré ces louanges, le contrat marchand reste méprisé par Marx. Cela se voit, par exemple, à sa manière de décrire le *Lumpenproletariat*, fait de «petits

fabricants, détaillants, artisans, paysans» (p.107), non encore passés au salariat. En dépit de son slogan, "Prolétaires de tous pays, unissez-vous", qui fait directement référence à l'équilibre des pouvoirs dans un rapport contractuel, il n'envisage le futur qu'en termes institutionnels où l'on doit forcément retrouver tout le dégradé des échelles sociales. C'est que pour lui, le contrat (et l'argent) est du côté de l'abstrait alors que l'institution (et la production) est du côté du concret. En philosophe hégélien, Marx voit l'institution comme une donnée positive et naturelle (parce que le lieu du don obligé ?), mais négativée par le contrat marchand (le rapport d'achat-vente), qu'il s'agit dès lors de purifier et de repositiver en la rendant, comme l'État, à ses fonctions d'intégration et d'unification sociales. Ce faisant, il ne fait que déplacer le problème social. Il en va ainsi lorsqu'il écrit que «la première étape dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie. Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la quantité des forces productives» (p.116). On ne peut s'empêcher de penser à une contradiction.

En réalité, Marx résout celle-ci par une hypothèse, celle du salariat universel. «Les antagonismes de classes une fois disparus dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, alors le pouvoir public perd son caractère politique» (pp.116-117). Mais nous sommes alors renvoyés au simplisme de la définition marxienne du pouvoir : «Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érite par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, détruit par la violence l'ancien régime de production, il détruit, en même temps que ce régime de production, les conditions de l'antagonisme des classes, il détruit les classes en général et, par là même, sa propre domination comme classe» (pp.116-117). C'est à l'intérieur même de l'entreprise marchande qu'il fallait lancer la lutte, en modifiant et en redéfinissant peu à peu les rapports entre le travail et le capital. Toute la société en aurait ensuite été bouleversée dans sa structuration ou sa stratification.

André Delobelle

ROCHÉ Sébastien,
Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalités et globalisation,
 Paris, PUF, Coll. "Sociologie d'aujourd'hui", 1998, 283p.

L'objet du livre est d'expliquer la tendance à l'accroissement de la délinquance depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Cette augmentation répond à un processus de «modernisation de la violence interpersonnelle (ou privée)» (chap.1). Ainsi, avec l'industrialisation et l'urbanisation, les atteintes contre les biens ne cessent d'augmenter jusqu'à la fin du XIX^e siècle, alors que les atteintes contre les personnes se réduisent durant la même période. Il y a un processus de "civilisation", s'étalant sur une longue période, qui fait passer d'une délinquance "intégrée" (rurale et d'honneur) à une délinquance "moderne" (individualisée et intéressée). Nous assistons cependant, depuis 1950, à un retour contemporain de cette tendance avec un accroissement significatif des atteintes contre les personnes — le taux d'homicides augmente — qui se combine à une poussée des vols en tout genre, y compris violents (p.31). De plus, cette délinquance revêt des caractéristiques spécifiques sur lesquelles l'A. insiste d'emblée. Elle est d'abord plus souvent anonyme, les auteurs et leurs victimes ne se connaissent souvent pas avant les faits (p.35). Elle est ensuite très largement urbaine, se concentrant essentiellement dans les villes (p.38).

Le constat de l'accroissement de la délinquance posé, il reste à connaître l'origine de cette violence. L'A. opte pour une problématique qui recherche les causes de l'insécurité non pas dans les lieux où elles sont mises en scène de la manière la plus médiatique — les banlieues ou les *inner cities* à problèmes — mais dans des mécanismes de production de l'insécurité liés aux éléments auxquels nous sommes les plus attachés dans nos sociétés modernes, à savoir l'individualisme comme valeur et mode de vie et le fonctionnement démocratique garanti par la loi et ses professionnels (p.2). L'hypothèse centrale de la thèse défendue par l'A. est que «les forces, qui ont contribué à la réduction de la violence par le passé, engendrent des effets contraires aujourd'hui, non pas du fait de leur relâchement, mais de leur renforcement qui finit par entraîner des effets contre-productifs» (p.3). L'orientation générale de la thèse ainsi énoncée se spécifie ensuite en suivant deux directions. D'un côté, la modernité substituerait très largement des régulations sociales exogènes aux régulations endogènes, conduisant les individus à vivre une «socialisation unique» qui combine une altération des fonctions interpersonnelles remplacées par des mécanismes systématiques de solidarité et de contrôle, et une crise des régulations globales impersonnelles ainsi créées. De l'autre, on assiste de plus en plus à une remise en cause de l'autorité et de l'interdit sous la pression de l'individualisme (p.4).

Pour vérifier et approfondir ses hypothèses, l'A. oriente d'abord sa réflexion vers les explications économiques du phénomène (chap.2). Des facteurs tels que l'évolution du PIB, l'importance du chômage, l'urbanisation ou la variation des inégalités, sont abordés d'une manière synchronique et diachronique. Le cas de la France est le plus documenté. D'une manière synchronique, les résultats d'une enquête menée par l'A. à l'échelle des départements français en 1994 montrent que c'est le taux d'urbanisation qui reste le meilleur facteur explicatif de la variation de la délinquance dans l'espace, devant le taux de chômage et la part des étrangers dans la population totale (p.45). Mais ces différents résultats restent mitigés. D'un point de vue diachronique, les inégalités ou l'évolution du PIB ne semblent pas statistiquement liées au taux de délinquance. Elles ne l'expliquent du moins pas complètement. Dans l'espace, si le taux d'urbanisation est corrélé positivement à la délinquance, les variables économiques apparaissent moins pertinentes, même si la proportion de ménages modestes, qui se rencontrent surtout en milieu rural, l'est aussi, mais de manière négative (voir note 1 p.62). Les explications structurelles et matérialistes doivent alors se coordonner aux transformations des contextes et des valeurs qui imprègnent les cadres sociaux et organisationnels pour rendre mieux compte de l'évolution de la délinquance. Ainsi, l'A. retient deux sous-ensembles de transformations : l'un tourné vers la société et la morale ; l'autre vers l'État et les organisations professionnelles.

Le chapitre 3 propose alors une analyse de «la vulnérabilité sociale qu'implique la vie dans la cité démocratique comme espace physique et comme cadre normatif» (p.73). La première dimension de cette vulnérabilité est déjà présente en germe dans plusieurs travaux de sociologie urbaine constatant le déclin des sociabilités et solidarités «de quartier». Ainsi, la société urbaine actuelle se définit de plus en plus comme déspatialisée. Les individus fréquentent plusieurs espaces qui remplissent chacun une seule fonction pour eux, ce qui en accentue la différenciation fonctionnelle. En un mot, la déspatialisation de la vie sociale et la différenciation de l'espace produisent de l'anonymat dans de nouveaux lieux de consommation ou de mobilité et renforcent l'effet de segmentation des rôles et des scènes favorisant l'individualisme. D'où il s'ensuit, et c'est la deuxième dimension de la vulnérabilité, que si les circonstances de la mobilité sont propices à la délinquance, c'est parce que l'individu s'y comporte en respectant des principes préservant l'intimité d'autrui, ce qui l'empêche d'intervenir en cas de conflit, sans risquer d'en faire une affaire personnelle. Il préfère alors remettre cette intervention entre les mains d'un représentant de l'ordre public.

S'il est moins pris en charge par une morale endogène à un groupe social, le problème de l'insécurité est devenu au fil des siècles un monopole de l'État. Mais ce problème est aussi en partie produit par les dispositifs qui essaient d'y apporter une réponse. En effet, la société civile s'est vue dépouillée, au profit de la l'État, de ses principales régulations sociales (chap.4). C'était un des sens du processus de civilisation que de mettre entre les mains d'un système pénal public les manifestations de la violence interpersonnelle. Ayant fait l'histoire de la constitution de ce système, l'A. montre fort à propos qu'il débouche sur l'idée de "contrat social", métaphore la plus riche de la négation du caractère organique de la société. Il annonce ensuite ce système en crise, principalement pour deux raisons : 1) l'émergence d'un "processus d'impunité" des auteurs de délits du fait de la difficulté qu'a le système à les identifier en l'absence d'une interconnaissance entre auteurs et victimes (ce qui était beaucoup plus le cas dans le cadre de la délinquance "intégrée") ; 2) l'autonomisation croissante des services de police qui les isolent du reste de la société et contribuent à la sélection de certaines affaires sur base de critères endogènes au système. La cause principale de la crise est donc à chercher dans la difficulté à rendre efficient un contrôle social institutionnel dans une situation d'extériorité organisationnelle. En définitive, c'est l'État qui est remis en cause, ce qui a provoqué de nombreuses réactions politiques.

La principale réaction française aura d'abord été la crispation des élus sur les questions des symboles nécessaires pour dire la loi et la faire respecter dans le but de conserver intact le monopole de l'État. Mais dans le même temps, plusieurs projets ont également délégué des fonctions au secteur privé, et une hybridation croissante s'est fait jour entre logique publique et marché à l'occasion de la mise en place des partenariats au niveau local (chap.7). Enfin, il y a un glissement dans le mode de réparation prévu par le système pénal. Il ne se concentre plus exclusivement sur la punition des auteurs, mais laisse plus de place aux victimes, tant sur le plan de l'aide psychologique que dans l'élaboration d'un dispositif d'assurance qui se charge du risque accru lié à l'impunité (chap.5). Et ce ne sont pas, d'après l'A., les actions mises en place par le politique qui vont permettre de réduire ces risques, car elles recourent à des catégories obsolètes pour penser le lien social actuel. Elles s'appuient ainsi sur le quartier, qui n'est plus qu'un lieu accessoire de vie ; sur la famille prise comme une cellule autonome, alors qu'elle se recompose aussi sur une base réticulaire ; et sur la mixité sociale, pensant que les couches moyennes restent le stabilisateur idéal d'un milieu de vie. Dans les trois cas, on risquerait seulement de bloquer l'accès des couches inférieures à la société en réseau, en polarisant les espaces urbains (chap.6).

Ces derniers arguments marquent également un glissement dans la réflexion de l'A. Il ne réfléchit plus seulement à l'explication de la délinquance, mais aussi à la nature du lien social dans nos sociétés modernes. Or, à tellement vouloir "encastrer" la délinquance dans des processus macroscopiques, les risques de confusion ou d'explications tautologiques s'accroissent : si la délinquance est consubstantielle à la nature du lien social, ce n'est plus agir sur la délinquance qu'il faut faire, mais agir sur la société dans son entier. C'est sur cette base que l'on peut interpréter les hésitations manifestées par l'A. dans la conclusion. Il y évoque différentes sorties de crise possibles. Mais, pas plus que pour le politique, il ne se montre optimiste. Il refuse ainsi, tour à tour, une quelconque «nostalgie» pour un «monde ancien et doré», un marché de la sécurité trop inégalitaire ou une forme de régulation associative ou hybride qui reste trop difficile à mettre en place en raison de ses coûts de coordination et de transaction. Enfin, l'usage massif des technologies de l'information pour suivre les personnes dans leur déplacement (remplaçant ainsi le contrôle territorial) est autant un risque qu'une solution, puisque ces techniques renforcent en même temps la déspatialisation des activités. La vie sociale étant de moins en moins contrôlable de l'extérieur, reste le "sur moi" comme rempart influant contre l'anarchie, comme l'avaient pensé N. Elias ou D. Bell. Il existe peut-être, du point de vue d'un lecteur non spécialiste, une autre piste à explorer pour la

criminologie et la sociologie de la déviance. En effet, la plupart des études citées prennent en compte les variables de manière agrégée (soit dans le temps, soit dans l'espace). Or, c'est la mobilité et l'individualisme qui dominent dans le modèle explicatif. Ne serait-il pas bon de passer alors à des méthodes qui centrent leur observation sur les individus, qu'ils soient victimes ou auteurs des délits ? Il y a certainement d'importants freins à développer de telles approches ; notre remarque n'est pas une critique, mais une proposition ; il vaut tout de même la peine d'essayer de créer et de mettre en place ces dispositifs, et surtout de les valoriser auprès des agents intéressés de l'État. Si la mobilité s'est accrue dans nos sociétés, y compris sans doute pour les auteurs des délits — ce qui remet en question la validité des mesures du taux de criminalité s'il reste localisé et mis en relation avec des données sociales produites sur base de la référence au ménage recensé dans son logement — c'est bien à une mesure des flux qu'il faut passer en essayant d'évaluer la vulnérabilité des victimes et le profil criminogène des auteurs.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

STÉBÉ Jean-Marc,
La crise des banlieues,
 Paris, PUF, Coll. "Que sais-je ?" , n°3507, 1999, 128p.

L'objectif de l'ouvrage que J.-M. Stébé consacre aux banlieues françaises en "crise" se déploie à un double niveau. D'une part, il vise à «démystifier» ces quartiers qui «se prêtent aux simplifications abusives et aux généralisations faciles, et alimentent la polémique : par réduction, confusion et amalgames successifs, on projette sur eux toutes les fautes de la société et toutes les craintes associées aux populations mal connues» (p.6). Produit de ce processus de généralisation, le mythe des «banlieues-ghettos» semble bien être celui qui a le plus d'audience. Il ouvre la voie au «sensationnalisme» et au «spectaculaire», occulte la réalité sociale et laisse libre court aux fantasmes (p.102). L'autre objet de l'ouvrage est de montrer le caractère "construit" du malaise qui entoure les banlieues. En tant que problème social, les banlieues «sont une construction mentale autant qu'une situation urbaine concrète» (p.6). La constitution du mythe serait dès lors aussi la conséquence d'une image mentale dévalorisant la banlieue. Architectes, urbanistes, journalistes, philosophes ou hommes politiques ont, semble-t-il, et cela depuis fort longtemps, jugé négativement toutes les banlieues en considérant qu'elles «défiguraient l'entrée des villes et plus généralement le paysage périurbain». Dans le cas des banlieues d'habitations à loyer modéré, la condamnation morale se joint souvent au jugement esthétique en usant du préjugé mental qui allie le bon au beau. Ainsi, les grands ensembles «apparaissent-ils comme des espaces sociaux dont les caractéristiques illustrent parfaitement la croyance selon laquelle le jugement esthétique peut être inséparable du jugement moral» (p.123). Aux prises avec ces mythes, l'A. propose d'y opposer une synthèse objective en parcourant selon trois axes (historique, sociologique, culturel) les travaux des historiens et des sociologues sur la banlieue et les processus de ségrégation qui structurent les villes.

L'axe historique se construit sur base «d'un découpage qui ne correspond pas forcément à l'évolution chronologique des banlieues, mais s'appuie plutôt sur des "évenement-temps" significatifs et porteurs de sens, leur donnant une identité spécifique» (p.8). Ce mode d'exposition choisi par l'A. oblige le lecteur à la plus grande attention, parce qu'il tisse sur une longue période — du Moyen Âge à aujourd'hui — les grandes évolutions qui conduisent à affirmer qu'il n'y a pas une mais des banlieues (p.38). Autre élément qui rend l'appréhension des banlieues difficile, c'est qu'elles varient en fonction d'une triple dimension, à savoir les activités, les populations qu'elles accueill-

lent et leur degré d'éloignement des «barrières» de la ville (p.19). Les logiques d'urbanisation et de peuplement qui conduisent dès lors à leur édification ne paraissent jamais univoques au lecteur. Il semble que l'on puisse néanmoins distinguer trois grandes tendances. La première est ce qu'il convient encore d'appeler une banlieue rurale au seuil du XX^e siècle. Liée au droit du ban, cette composante rurale de la banlieue a presque complètement disparu actuellement sous la pression grandissante de l'urbanisation. La deuxième tendance est celle qui a vu «les classes aisées, pour s'extraire des nuisances et contraintes urbaines, rechercher dans la campagne environnante des lieux de résidence agréables» (p.10). Ce mouvement né très tôt dans l'histoire des villes (dès le XIII^e siècle), va s'approfondir dans le courant du XVIII^e siècle. C'est dans cette mouvance que l'urbanisme par lotissement prendra son élan. Il se prolonge actuellement dans le phénomène de rurbanisation qui voit augmenter la population périurbaine et revisite la théorie des cités-jardins au travers de la politique de «maîtrise urbaine» et des villes nouvelles (p.36). La troisième et dernière tendance est celle qui conduit à une prolétarisation et à une industrialisation croissantes de la banlieue. Entamée durant la seconde moitié du XIX^e siècle, cette tendance répond, d'une part, aux conditions d'insalubrité dans lesquelles se trouve le logement ouvrier, et d'autre part suit le mouvement de sortie des industries vers l'extérieur des villes. Des premières expériences de cités ouvrières à l'édification des grands ensembles, en passant par les cités-jardins et les Habitations à bon marché (HBM), on aura également assisté à une «industrialisation» et à une standardisation du cadre bâti sous la pression d'une forte poussée démographique et sous l'insistante nécessité à faire face à un manque récurrent de logements pour les populations ouvrières et laborieuses (p.31).

C'est évidemment autour des grands ensembles que la formation du mythe de la «crise des banlieues» recouvre tout son sens. Toutefois, l'A. préfère parler de «processus de disqualification de certains quartiers périphériques» dont les «origines ne sont pas aisément repérables, tant les facteurs explicatifs sont à la fois nombreux et dépendants les uns des autres» (p.41). Deux processus sont cependant au centre de la disqualification sociale : d'un côté, les grands ensembles ne jouent plus leur rôle de sas vers l'ascension sociale et, de l'autre, on assiste à un dissociation accrue des espaces résidentiels et de production. Il faut donc prendre en compte, lorsque l'on aborde la précarité, à la fois des facteurs économiques ou démographiques et la fragilité relationnelle qui s'instaure peu à peu entre les habitants (p.49). Ainsi, à un taux de chômage élevé, répondent aussi une faiblesse des revenus et du capital culturel des populations et un délitement de l'organisation communautaire propre aux «banlieues rouges». Cette situation a particulièrement affecté les jeunes qui rencontrent de lourds handicaps lors de leur insertion socioprofessionnelle et qui passent d'une socialisation juvénile articulée par les «bandes» à une sociabilité caractérisée par la «galère». La délinquance juvénile n'a, quant à elle, pas connu une explosion dans le nombre de faits reprochés aux mineurs, mais plutôt dans la nature de ceux-ci, lesquels sont de plus en plus orientés vers des personnes plutôt que vers des biens. Cette transformation de la délinquance ne suffit cependant pas à qualifier les banlieues de «ghetto» ou à «établir une relation causale entre le monde qui s'urbanise et le délitement du lien social» comme le laissent souvent penser les médias qui oublient de mentionner les sentiments ambivalents — de rejet et d'attachement — qui lient la population au cadre bâti des grands ensembles (p.69).

Enfin, le hip-hop, essentiellement porté par les jeunes «de la rue», constitue un «mouvement culturel» détournant de l'anéantissement et de l'oubli. Il permet aux jeunes la reconnaissance du groupe au travers de marqueurs identitaires et valorisent à partir d'un ensemble de pratiques culturelles l'affirmation individuelle de soi. En effet, les trois pratiques culturelles décrites par l'A. sont présentées comme autant d'espaces d'expression du défi et de la compétition : les tags ou la performance calligraphique, le rap ou l'art oratoire, le *break-dance* ou les défis corporels. Ainsi, l'A. ne pense pas qu'il est légitime de considérer le mouvement hip-hop comme une sous-culture de la ville ou

des rues, puisqu'il partage des valeurs avec la société dominante (l'individualisme et l'hédonisme). Il s'agit plutôt d'une «stylisation des modes de vie» propre à une «identité de dépassement» qui permet aux adolescents d'échapper aux images que projettent sur eux leurs parents ou les médias (p.118).

Bien documenté, précis dans le compte-rendu des débats et polémiques antérieurs qui ont marqué la recherche urbaine sur les banlieues, l'ouvrage de J.-M. Stébé offre plus qu'un guide des travaux et études sur le sujet. Il contribue aussi largement à la «dé-mystification» des quartiers périphériques en difficulté qui ne sont ni des lieux de «ghettoïsation» à l'américaine, pas plus que des espaces où l'immoralité ou la violence règnent en maître. Certes lieu de la «disqualification sociale», ils sont aussi des espaces d'inventions culturelles et d'identité qui influent sur l'ensemble de la société et de la dynamique urbaine.

Xavier Leloup
UCL, Institut des Sciences du Travail

Index thématique *Recherches Sociologiques* 1970-2000

L'ensemble des numéros de *Recherches Sociologiques*, depuis la création de la revue en 1970, a été regroupé autour de quelques thèmes ou rubriques.

Sous chacune des rubriques est repris, en caractères italiques, le titre des numéros thématiques consacrés au sujet, avec le détail des articles sous les références a, b, c, etc., tandis que les articles isolés figurent en caractères droits. À la fin des rubriques viennent des renvois aux articles ou numéros qui s'inscrivent secondairement dans la thématique traitée.

Architecture.....	164
Armée	164
Art	164
Communication	164
Conflits	165
Corps	165
Couple	165
Culture	165
Droit	165
École/Enseignement.....	166
Économie	166
Éducation/Formation.....	166
Espace.....	167
État	167
Famille.....	167
Femme	168
Histoire de la sociologie	168
Identité ethnique et culturelle.....	168
Identité sociale.....	169
Immigration.....	169
Industrie/Entreprise.....	169
Langage	169
Loisirs.....	170
Méthodologie	170
Normes	171
Pays	172
Politique.....	172
Politiques sociales.....	173
Rapports sociaux.....	173
Régions.....	174
Religions.....	174
Ruralité	175
Santé.....	175
Sémiotique	175
Stratifications sociales.....	175
Théorie/Theoriciens	176
Travail	177
Travail social	177
Université.....	177
Utopie	177
Vie quotidienne	177
Ville.....	178
Violence.....	178

Architecture

1. La décision politique en matière d'aménagement du territoire. Le cas de la Belgique septentrionale (G. Van Istendael), 1972/2, 269-289.
 2. *Architecture et sciences humaines, 1983/3*,
 - a) Le milieu urbain bâti devrait-il être influencé par la connaissance scientifique ? (N. Pressman/J. Tennyson).
 - b) Phases et rôles de la participation des sciences humaines à l'élaboration de projets (D. Canter).
 - c) Retour aux quartiers anciens, recherches sociologiques (J. Remy).
 - d) Le désir de construire et son image publicitaire (J.-G. Simon).
 - e) Le discours social de l'architecture (B. Poche).
 3. De l'usager en architecture (A. Sauvage), 1989/1, 97-112.
- Cf. aussi Espace 3, Méthodologie 12-B-a, Rapports sociaux 1-c, 1-d, Utopie 1-g, Vie quotidienne 1-g, Ville 1-c.

Armée

1. Relations militaro-civiles en Belgique : une analyse comparative des opinions des civils et des militaires sur les problèmes de sécurité et de défense (P. Manigart), 1981/3, 303-326.
2. Cantonnement militaire et militaires cantonnés (L. Col. Thiéblemont), 1985/1, 95-106.
3. Idéologie militaire, intégrisme catholique et libéralisme (A. Meneses), 1989/2, 247-258.

Art

1. Approche sociologique de la musique cultuelle récente (C. Leplae), 1970/2, 145-169.
 2. *Sociologie de l'art, 1988/2-3*,
 - a) Une sociologie des œuvres est-elle possible ? (G. Dechaux/A. Ducret).
 - b) L'artiste et le discours sur l'art (M. Fournier).
 - c) Post-modernité : effets de mode et peinture malgré tout (D. Vander Gucht).
 - d) Textes et institutions : problèmes de la critique féministe (J. Wolff).
 - e) La sociologie de la mise en scène : le cas d'*Ubu aux Bouffes* de Peter Brook (M. Shevtsova).
 - f) Pour une sociologie de la réception : l'aliénation et la redécouverte de Dada (J.-A. Halley).
 - g) L'utopique et l'hétérotopique, de l'art minimal au 'land art' (A. Ducret).
 - h) Socialité et création artistique (B. Poche).
 - i) D'une ethnographie de l'enseignement musical à une sociologie de la médiation (A. Hennion).
 - j) Voir, revoir : vers une mutation de la fonction de l'artiste (J.-P. Keller).
 3. L'œuvre expressive et son rapport au contexte (C.A. Martins), 1988/2-3, 313-326.
 4. *Sociologie de l'expérience esthétique, 1989/2*,
 - a) Pour une sociologie de la perception et de l'expérience esthétique (J. Remy).
 - b) La forme, le sens, la force (P. Watté).
 - c) Stratégies consensuelles et esthétique post-moderne (G. Raulet).
 - d) Folklore ou esthétique du brouillage (A. Piette).
 - e) Les figures de cire et les autres. Pour une sémiologie de l'esthétique hyperréaliste (S.-A. Salvaggio).
 5. *Sociologie de la littérature, 1992/1*,
 - a) Tout le reste est littérature (J. Dubois).
 - b) Théorie des champs, entre histoire et sociologie de la littérature (D. Grawez).
 - c) L'immunité littéraire (Th. Hachez).
 - d) La paralittérature : un concept intermédiaire pour une production intermédiaire (P. Massart).
 - e) La dimension publicitaire du livre (C. Lambiotte).
 - f) Bibliothèques, bibliothécaires, utilisateurs : les mutations (M. Dorban).
- Cf. aussi Corps 1-d, Méthodologie 12-A-k, 15-c, 17-e.

Communication

1. Récit d'une minorité nationale. Essai d'analyse socio-sémiotique de la presse des immigrés portugais (A. Rodriguez), 1977/3, 429-472.
2. *Vers un nouveau modèle de communication ?, 1990/3*,
 - a) Nouveaux modèles de communication, modèles de démocratie (J.-P. Meunier).
 - b) Modèles de communication, nouvelles questions (A. Berten).
 - c) Éléments pour une ethnoscience des objets domestico-médiaitiques (G. Derèze).
 - d) Aspects communicationnels de la transmission des connaissances : le cas de la vulgarisation scientifique (Ph. Verhaeghen).
 - e) Traces graphiques, figuration narrative et communication (Ph. Marion).
 - f) La pyramide et les étoiles. Structures sociales et communication dans les sociétés de demain (J. Lohisse).
3. *Chaines de télévision et usagers familiaux, 1995/1*
 - a) Informatique, lien social et familles (C. Presvelou).
 - b) Les médias et le savoir (J.-P. Meunier).
 - c) Valeurs familiales et communication : imaginaire des besoins (R. Steichen).
 - d) L'image de la famille dans les feuilletons télévisés francophones (M. Lits).
 - e) L'enfant et l'environnement familial captifs des médias ? L'expérience canadienne (A. Caron).
 - f) La pratique de la télévision chez les jeunes : moyen d'accès à l'autonomie et à l'éducation (P. Corset).
 - g) Programmation télévisuelle familiale et temps de vision (F. Antoine).
 - h) Familles et télévision. Quelques observations critiques (C. Pieuchot).
4. De l'analyse stratégique à l'analyse pragmatique : une lecture communicationnelle des changements organisationnels dans le secteur culturel (J. Pirson), 1999/3, 131-146.

Cf. aussi Art 5-e, Corps 1-b, École/Enseign. 6-f, Identité ethn. et cult. 2-i, Loisirs 1, Méthodologie 9-d, Théorie/Theoriciens 14-f.

Conflits

Cf. Méthodologie 12-B-g, 12-B-h, 1B-j, Politique 5-a, Rapports sociaux 6-c, Religion 4-d, Ville 1-i.

Corps

1. *Le corps. Entre émotion et rationalité, 1998/1*

- a) Le corps contemporain : Figures et structures de la corporéité (J.-M. Berthelot).
- b) Entre écologie et Internet : Le statut du corps dans l'échange social (J.-P. Hiernaux, J. Remy).
- c) Sociologie des émotions : critique de la raison darwinienne (D. Le Breton).
- d) Plaisir musical et techniques du corps (M. Demeulbre).
- e) La mise en scène pornographique du corps (P. Baudry).
- f) Le corps en mosaïques : l'atomisation de la femme enceinte dans les discours postmodernes (C. Klein, A. Voss).
- g) Ambivalence du corps social (P. Hintermeyer).

Cf. aussi Espace 1-b, Méthodologie 12-A-f et g, Vie quotidienne 2-b.

Couple

1. Distance socioculturelle au mariage et modèles d'interaction conjugale en matière de fécondité (C. Henrion/A. Brutus Garcia), 1970/1, 72-90.
2. La fécondité des jeunes couples. Analyse des résultats d'une enquête auprès de 838 couples (E. Lambrechts), 1972/1, 22-43.
3. L'avortement dans la vie du couple (C. Presvelou/A. Brutus/B. Canivet), 1972/1, 144-160.
4. La pilule : comportements et décisions (B. Canivet-Gilson), 1972/2, 181-212.
5. Codes sexuels et relations préconjugales (L. Pieters), 1972/2, 213-225.
6. Accroissement du nombre des divorces en Belgique : une interprétation sociologique (T. Jacobs), 1974/1, 68-83.

Cf. aussi Identité sociale 1-h.

Culture

1. Attitudes de jeunes Belges à l'égard des loisirs et de la culture (J. Bonis), 1970/2, 233-253.
2. *Modèles culturels et pratique sociale, 1973/1*,
 - a) La dichotomie privé/public dans l'usage courant : fonction et genèse (J. Remy).
 - b) Usage social du concept de critère objectif. Rôle du sociologue (L. Voyé).
 - c) Maîtrise de l'espace et propriété du pouvoir (G. Liénard/F. Loicq).
 - d) Espace et resocialisation. Analyse d'une expérience (M.-L. Lopez/G. Liénard).
 - e) Une expérience de pédagogie institutionnelle. Réflexions critiques sur certains aspects de la méthode (E. Servais/J.-P. Hiernaux).
 - f) Quelques éléments pour l'observation et l'analyse de performances culturelles (J.-P. Hiernaux).
 - g) Faut-il introduire le concept des forces désirantes dans la problématique du changement culturel ? (J.-M. Lacrosse)
3. Modèle culturel, idéologie et théorie de l'histoire (G. Bajoit), 1980/1, 3-30.
4. Modèles culturels, interactions conjugales et fécondité (J. Fagnani/C. Meunier), 1992/1, 123-140.

Cf. aussi Couple 1, Communication 4, École/Enseign. 6-d, Économie 2-e, Espace 3, Famille 1, Identité ethn. et cult. 2, Identité sociale 1-d, Immigration 3-g, Loisirs 2, Méthodologie 12-A-i, 12-B-d, 17-a, Ruralité 2-i, Sémiotique 2-c, Théorie/Theoriciens 10.

Droit

1. Petits héritiers, petits héritages (P. Baudoin), 1980/1, 85-102.
2. Fréquence du testament en Belgique et l'adéquation du droit successoral (L. Jadin), 1974/1, 91-104.
3. À propos du testament et de l'individualisme (G. Madjarian), 1985/1, 107-128.
4. *Philosophie, sociologie, droit, 1993/1-2*,
 - a) Le système juridique comme système social. Le débat Habermas-Luhmann (H. Pourtois).
 - b) La troisième question : de l'usage créatif des paradoxes dans le droit et dans l'histoire du droit (N. Luhmann).
 - c) Le *Right to Privacy* entre philosophie et sociologie (J. De Munck).
 - d) D'une sociologie de la justice à une sociologie du droit. À propos des travaux de L. Boltanski et L. Thévenot (A. Berten).
 - e) Le discours juridique de la postmodernité (O. De Schutter).
 - f) Flourishing on the corpse of philosophy : Law and society studies in America (R. Perry).

Cf. aussi Art 5-c, Identité ethn. et cult. 6-e, Normes 4-h, Rapports sociaux 3-a.

École/Enseignement

1. La guerre scolaire et sa pacification (G. Deprez), 1970/2, 170-208 ; 1971/1, 67-91.
2. Choix d'une école catholique (G. Deprez), 1972/1, 83-106.
3. L'inégalité sociale devant l'échec scolaire (J. Nizet/G. Deprez), 1972/2, 247-268.
4. Réflexions sociologiques à propos de la révision du pacte scolaire (J. Billiet), 1974/1, 115-128.
5. Position sociale et fréquentation de l'école rénovée (J. Nizet/J.-L. Litt), 1976/1, 86-104.
6. *L'école, pour quoi faire ?, 1980/2,*
 - a) L'inégalité scolaire et la chance : le livre de Jencks (J.-L. Litt).
 - b) Profit retiré des dépenses d'enseignement (A. Reynaert/M. Neels).
 - c) Crise de l'éducation et crise de l'emploi (J. Delcourt).
 - d) La relégation culturelle et linguistique des élèves issus des classes dominées dans l'institution scolaire et ses conséquences psycho-affectives. (C.-M. Van Der Gucht).
 - e) La Porte Rouge (F. Digneffe).
 - f) La communication pédagogique à l'université : communication ou excommunication sociale ? (P. de Saint-Georges).
7. *Les formes de la socialisation scolaire, 1986/3,*
 - a) Une approche sociologique de l'évaluation de l'enseignement et de ses produits (J. Delcourt).
 - b) L'école comme modalité de transaction sociale (J. Remy/M. Saint-Jacques).
 - c) L'ordre scolaire : le règlement et son image (J.-E. Charlier).
 - d) Nouvel intérêt : les doués des années quatre-vingt (D. Sormany).
8. *L'enseignement technique et professionnel : une approche socio-historique, 1995/2,*
 - a) Que savons-nous de l'enseignement technique et professionnel ? Pour un programme de recherche (B. Francq).
 - b) Entre école et entreprise : l'origine et l'évolution de l'enseignement technique en Belgique, 1830-1914 (M. D'hoker).
 - c) Les filières technique et professionnelle d'enseignement relues dans une perspective socio-historique (D. Grootaers).
 - d) Structures et évolutions récentes de l'enseignement technique et professionnel depuis 1953 (M. Yapu).

Cf. aussi Art 2-i, Éducation 3, 4, Famille 9-e, Immigration 2, 3-e, 3-f, 3, Langage 7-f, 8, Normes, 4-d et 4-r, Rapports sociaux 2-e et 5, Université 1, 2.

Économie

1. *Structures et pratiques de l'économie informelle en Europe, 1994/3,*
 - a) Crises et économie informelle : acquis et interrogations (C. Presvelou).
 - b) Les trois composantes de l'économie cachée de la parenté : l'exemple français (J.-H. Déchaux).
 - c) Le travail informel, l'État-providence et les femmes : le cas des Pays-Bas (K. de Hoog).
 - d) Le travail informel de la femme rurale en Grèce (M. Pavella).
 - e) The informal economy in Ireland (G. Kiely/E. O'Raw).
 - f) L'associatif au carrefour des économies formelle et informelle (Defourny).
2. *L'économique devant la sociologie, 1995/3,*
 - a) Plaidoyer pour une sociologie compréhensive des pratiques économiques (A. Bastenier).
 - b) Le don et l'achat. Les deux formes de l'échange économique (A. Delobelle).
 - c) Statut, rareté et risque (P. Jorion).
 - d) Les rapports entre économie de services et société : introduction aux travaux de Jean Gadrey (J. Delcourt).
 - e) Désarticulation ou réarticulation des rapports entre économie, culture et société (Delcourt).
 - f) L'État des solidarités sociales au Québec : innovation et conservatisme des institutions publiques (S. Robichaud/G. Laroche).
3. Appréhender la dimension économique par une sociologie de l'espace-temps (B. Montulet), 1998/1, 141-154.

Cf. aussi Droit 1, École/Enseign. 6-b, Famille 10-c, Méthodologie 15-a, Sémiotique 1, 5.

Éducation/Formations

1. Structure sociale et opinions pédagogiques (J. Nizet), 1977/3, 389-428.
2. L'enseignant : agent de transformation sociale ? (L. Van Campenhoudt), 1983/2, 185-202.
3. *Sociologie de l'éducation, 1984/1,*
 - a) Vers une nouvelle sociologie de l'éducation (J. Delcourt).
 - b) Les fonctions de la formation continue en France : interprétations et confrontations théoriques. (C. Dubar).
 - c) Le geste quotidien d'enseigner. Quelques apports de l'analyse systémique de la communication (P. de Saint-Georges).
 - d) Questions d'éducation et stratégies du changement (M. Crozier).
 - e) Socialisation des adolescents et organisation scolaire. Étude du fonctionnement des collèges français (D. Paty).
 - f) L'exercice du contrôle dans les écoles secondaires (J. Nizet).
 - g) Quelques écueils à la démocratisation de l'éducation à partir de l'expérience québécoise (J.-L. Gouveia).
4. *Acteurs et stratégies dans le champ de la formation, 1990/2,*
 - a) Acteurs, institutions, changement dans le champ pédagogique (G. Delhaye).
 - b) Stratégies des acteurs et logiques d'action d'une institution de formation professionnelle (C. Maroy).
 - c) Les repré-

sentations des enseignants en rapport avec les dimensions sociales de l'acte d'enseigner (C. Marques Balsa).

5. La pratique de l'éducateur social spécialisé (J.-M. Foucart), 1991/1-2, 167-179.

Cf. aussi Normes 4-e et 4-q, Politiques sociales 2-c et 10c, Rapports sociaux 5, Religion 6-f, Théorie/Théoriciens 14-e.

Espace

1. *Espace et théorie sociologique, 1975/3,*

a) Scénarios de vie sociale. Analyse des effets de milieu au centre ville (L. Voyé/ J. Remy). b) Rapport à l'espace, rapport au corps et intégration sociale (J.-P. Hiernaux/J. Remy). c) Normes spatiales et interaction. Étude monographique brève d'un bistrot bruxellois (J.-M. Lacroix/ I. Poulet). d) Vie quotidienne, utilisation du logement et pratiques éducatives (G. Liénard/E. Servais). e) La gestion de l'espace et la théorie des systèmes. Réflexions à partir du modèle de simulation urbaine de Jay W. Forrest (R. Jourdain). f) La fonction sociale de la planification urbaine. Le cas de la région de Dunkerque (M. Castells). g) L'espace comme enjeu de revendication. Projet explicite et logique objective (L. Voyé).

2. *Rapport à l'espace, rapport social, rapport de sens, 1980/3,*

a) Introduction (J. Remy/L. Voyé). b) Réhabilitation des vieux quartiers et nouveaux modes de vie (A. Bourdin). c) Les mouvements régionaux. Mort et transfiguration de la localité (B. Poche). d) Étapes du cycle de vie et rapport à l'espace (A. Ferrand). e) Déambulation existentielle et socialité (M. Maffesoli). f) Imaginaire, vécu des pratiques et représentations (P. Sansot)

3. Le vécu culturel de l'espace : entre aménageurs et habitants consommateurs (J.C. Kauffmann), 1987/1, 75-82.

Cf. aussi Armée 2, Culture 2c et d, , Économie 3, Méthodologie 12-B, Normes 4-i et 4-m, Rapports sociaux 1-d, Ruralité 2-b, Théorie/Théoriciens 13-d, Ville 1-b, 1-e, 1-i, 1-j.

Etat

1. Sartre : perspectives pour une analyse de l'État (H. Pozo), 1981/1, 121-150.

2. *Face à l'État, 1994/1,*

a) Formation de l'État, classes sociales et hégémonie politique : le cas belge (1830-1914) (P. Delfossé). b) Secteur public contre secteur privé : l'état de l'opinion en Wallonie (M. Jacquemain/R. Doutrelepont/M. Vandekere). c) Le comportement fiscal comme message politique : McLuhan a-t-il raison ? (P.-P. Tremblay). d) Crise, privations et effets. Le nord du Mexique dans les années '80 (M. Vellinga/ H. Vera). e) Cent ans de sciences sociales à l'UCL.

3. *Où va la Belgique ?, 1997/1,*

a) Où vont les Wallons et les francophones ? (C. Kesteloot). b) Où vont les néerlandophones ? (L. Wils). c) Où vont les germanophones ? (H. Jenniges). d) Le fait bruxellois (M.-P. Herremans). e) Les nouveaux mouvements sociaux en Belgique francophone (B. Rihoux, M. Molitor).

4. La Nation n'est pas l'État (A. Delobelle), 1997/1, 79-89.

Cf. aussi Économie 2-f, Méthodologie 17-g, Normes 4-f, Politiques sociales 10-b, 10-d et 10-h, Religion 6-g.

Famille

1. Les nouvelles familles. Participation socioculturelle et dialectique des images à propos de la vie conjugale et familiale (C. Presvelou), 1970/1, 44-71.

2. La sociologie de la famille en Belgique (C. Leplae), 1970/1, 5-43.

3. Famille nucléaire isolée ou famille élargie modifiée (G. Hoffmann), 1970/1, 91-119.

4. Vers une sociologie des comportements patrimoniaux de la famille (F. Boudru), 1970/2, 209-232.

5. La famille dans les sociétés occidentales (R. Hills), 1971/1, 3-24.

6. Théorie et réalité en sociologie de la famille (C. Leplae), 1972/1, 126-143.

7. L'influence parentale sur le choix des fréquentations du conjoint aux États-Unis (J. Bruce), 1973/2, 219-245.

8. Repenser ou ré-observer la parenté et le mariage (L. de Sousberghe), 1973/2, 246-270.

9. *Famille et rapports sociaux, 1974/2,*

a) La parenté dans la vie sociale (B. Canivet). b) L'affection d'une partie du temps libre chez les jeunes familles (G. Colard-Dutry). c) Les modèles familiaux comme stratégies de reproduction et de mobilité sociales (D. Leporcq). d) Consommation et famille. Essai d'une analyse sociologique de la participation des membres de la famille aux décisions de consommation (C. Presvelou). e) La transformation des relations entre l'école primaire et la famille dans une collectivité locale

(C. Mougenot/M. Mormont). f) Les relations familiales dans la vulgarisation psychanalytique (C. Richir-Durieux).

10. Organisation sociale et famille, 1981/1,

a) La fin du *Welfare State* ? (R.A.B. Leaper). b) Les avatars des équipements sociaux en France (A. Pitrou). c) Typologie de familles et minimum vital (J. Huybrechts/L. Vereycken). d) Réflexions sur la politique familiale : un cas concret (G. Colard-Dutry). e) Le mariage informel (F. de Singly). f) La famille polonaise contemporaine (F. Adamski).

11. Pour décoloniser l'enfant. Quelques remarques autour des théories de Gérard Mendel (P. Maurer), 1990/2, 251-257.

Cf. aussi Communication 3, Culture 4, Normes 4-1, Politiques sociales 5, Rapports sociaux 6-d.

Femme

1. Le travail des femmes dans les magasins à rayons multiples (A. Corten-Vanderhaeghe), 1971/2, 181-213.

2. Femmes et structures sociales, 1976/1,

a) La participation à la vie syndicale (1), Aperçu historique (H. Peemans-Poulet/M.-H. Pirard). La participation à la vie syndicale (2), Tendances actuelles (M.-H. Pirard/Peemans-Poulet). b) Essai d'approche théorique du travail de la femme (E. Lambrechts). c) Les femmes du Tiers-Monde et la politique de développement de la Belgique (Presvelou). d) Position sociale et fréquentation de l'école rénovée (J. Nizet).

3. Place et rôle de la femme dans la famille et la société paysanne en Basse-Bretagne (A. Audibert), 1983/2, 229-242.

Cf. aussi Corps 1-e et f, Culture 4, Économie 1-c..

Histoire de la sociologie

1. L'histoire selon les sociologues (J. Freund), 1976/3, 270-287.

2. Les débuts de la sociologie en Belgique (P. de Bie), 1983/2, 109-140 ; 1985/1, 3-38 ; 1986/2, 193-232.

3. Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française ?, 1994/2, 87-99.

4. «Back to Quetelet» (J.-P. Beaud, J.-G. Prévost), 1998/2, 83-100.

Cf. aussi État 2-e, Identité ethn. et cult. 6-d et f, Méthodologie 12-C-j, Théorie/Theoriciens 15 et 17-a.

Identité ethnique et culturelle

1. Le sentiment national en Flandres et en Wallonie (P. Servais), 1970/2, 123-144.

2. Identité ethnique et culturelle, 1984/2-3,

a) Recherches sur les identités : le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales (M. Oriol/P. Igonet-Fastinger). b) L'observation participante et l'identité de l'anthropologue (S. Andezian). c) De l'intellectuel organique au gestionnaire de l'identité (M. Oriol). d) L'identité collective, objet paradoxal : d'où nous vient-il ? (J.-W. Lapierre). e) Identités et idéologie aux Antilles françaises. Négrisme, négritude et antillanité (J.-P. Jardel). f) Approche socio-anthropologique et socio-historique de l'identité (P. Igonet-Fastinger). g) Le changement d'identité ethnique : l'impact des nouveaux arrivants sur les Canadiens-Polonais. (A. Matejko). h) L'accueil canadien aux réfugiés d'Asie du Sud-Est (Tran Quang Ba). i) Aspects socio-psychologiques de la communication interethnique et de l'identité sociale (R. Clément). jj) Vers une théorie psycho-économique de l'identité sociale (L. Garai). k) Bilinguisme additif, bilinguisme soustractif et vitalité ethnolinguistique (R. Landry/R. Allard). l) L'influence de la présence française sur la politique ethnique au Canada dans une perspective comparative avec l'Australie (W. Bostock).

3. L'ethnicité dans une province périphérique : la Frise (P. Van Der Plank), 1985/1, 129-142.

4. Les déterminants sociaux de la xénophobie en Belgique (J. Billiet, A. Carton, R. Huys), 1991/3, 65-80.

5. Louis Dumont, 1992/2,

a) Une conversation avec Louis Dumont. b) Le paradoxe comme méthode ? La structure antithétique de la théorie sociale de Louis Dumont (M. Fuchs). c) Asymétrie dualiste ou opposition hiérarchique ? Le legs de Robert Hertz dans l'œuvre de Rodney Needham et de Louis Dumont (R. Parkin). d) Le Brahmane pur et le prêtre impur (D. Quigley). e) Brahmanes et possédés : deux modèles de prêtre dans la société indienne (R. Deliège).

6. Intégration et citoyenneté, 1997/2,

a) Les représentations des relations interethniques dans un quartier cosmopolite (P. Simon). b) Exclusion et lien social dans la société martiniquaise (A. Lucrèce). c) Catégoriser les inassimilables : immigrés, métis, juifs. La sélection ethnoraciale selon le docteur Martial (P.-A. Taguieff).

d) Sociologie et morale : la philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé (A. Policar). e) Le prix du lien : la question de la justice sociale (F. Farrugia). f) Division du travail, règles de la méthode et système éducatif. Relectures durkheimiennes un siècle après (G. Ferréol).

Cf. aussi Art 3.

Identité sociale

1. *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth (actes du colloque organisé par Jean-Michel Chaumont en juin 1998), 1999/2,* Préface de Todorov. a) Introduction (J.-M. Chaumont, H. Pourtois). b) Intégrité et mépris (A. Honneth). c) Désinstitutionnalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance (J.-P. Delchambre). d) Morale de la reconnaissance et diversité culturelle (H. Pourtois). e) Questions à propos de la contribution de Hervé Pourtois (F. Brion). f) À propos de la construction de l'identité personnelle (G. Bajoit). g) Dénis de reconnaissance et stratégies de réparation (C. Schaut). h) *Les liens de l'amour* de J. Benjamin : prélude à un questionnement sociologique de la subjectivité amoureuse (D. Peto). i) Homosexualité et reconnaissance : le corps du mépris (F. Delor). j) Chômage et attentes de reconnaissance : approche par la théorie de l'identité sociale (G. Hervé). k) Les travailleurs du non-marchand : héros et victimes (A. Franssen). l) Droit, reconnaissance et réconciliation : À propos de la typologie d'A. Honneth (J.-L. Genard).

Cf. aussi Identité ethn. et cult. 2-j, Rapports sociaux 2-d.

Immigration

1. Travailleurs immigrés : critique de quelques études. Application à la situation belge (A. Martens), 1971/1, 3-21.
2. Enfants migrants et réussite scolaire. Les exceptions (G. Campioli), 1977/2, 245-274.
3. *L'immigration dans un contexte de crise : pratiques discriminatoires et enjeux nouveaux, 1979/2,* a) Enjeux et stratégies en matière de migrations de travailleurs (J. Delcourt). b) La participation des travailleurs étrangers aux élections syndicales (R. Bodarwé). c) Pratiques sanitaires et coûts de soins de santé de la population immigrée résidant en Belgique (A. Bastenier/F. Dassetto). d) La deuxième génération des travailleurs migrants : fragmentés et non déstructurés (J. Leman). e) Situation scolaire des enfants des travailleurs étrangers (C. Marques Balsa). f) Quelques réflexions à propos de la médicalisation des difficultés scolaires parmi la population immigrée (F. Martins-Boudru). g) Quelques réflexions à propos de la culture immigrée et du travail culturel en immigration. (A. de Wasseige, S. Panciera).

Cf. aussi Communication 1, Normes 4-j, Ville 1-b, 1-f, 1-g.

Industrie/entreprise

1. Caractéristiques individuelles des dirigeants belges et modes d'accès au pouvoir dans l'entreprise (J.P. Frère/M. Beckers), 1971/2, 127-154.
2. L'industrialisation et son expérience (J.A. Guilhon-Albuquerque), 1972/2, 296-307.
3. Chercheurs scientifiques et organisations industrielles (M. Molitor), 1973/2, 295-334 1974/1, 39-67.
4. Activités et structures des firmes américaines à Bruxelles (T. Linard de Guertechin), 1973/2, 357-392.
5. Syndicats chrétiens et socialistes en Belgique (L. Van Outrive), 1974/1, 3-38.
6. Du conseil d'entreprise au conseil des travailleurs ? Un dilemme posé au mouvement ouvrier belge (P. Gevers), 1977/2, 189-210.
7. Les fonctions organiques des conseils d'usine selon la conception gramscienne et leur homologie avec la théorie du bloc historique (M. Caceres), 1986/2, 247-264.
8. Organisation du travail et rapports sociaux dans une PME (P.-N. Denieuil), 1991/1-2, 181-193.

Cf. aussi Communication 4, Normes 4-f.

Langage

1. Pour une sociologie des relations entre groupes linguistiques. Un modèle d'analyse (J. Lefèvre), 1971/1, 44-82.
2. Sociologie du langage : note bibliographique (A. Verdoort), 1971/2, 242-249.
3. L'assimilation linguistique dans les sociétés urbaines (P.H. Van der Plank), 1972/2, 290-295.
4. Les sondages d'opinion sur les problèmes linguistiques (A. Verdoort), 1976/3, 305-321.

5. *Langue et identité nationale, 1977/1,*

- a) Allemands et Danois dans le Schleswig du Nord (J. Elkliit/J.-P. Noack/O. Tonsgaard). b) La minorité d’expression suédoise en Finlande (E. Allardt). c) Les minorités hongroise et allemande de Roumanie (K. Steinke). d) Groupes linguistiques en Suisse (K.B. Mayer). e) Les relations entre groupes linguistiques au Canada et en Belgique. (D.M. Rayside).

6. Recherche sociologique et instrumentation linguistique (F. Dassetto/J.P. Hiernaux/E. Servais), 1977/2, 165-188.

7. *Le plurilinguisme dans les structures d’une société, 1983/1,*

- a) L’évolution du pluralisme sociologique (S. De Coster). Introduction au thème (A. Verdoodt).
- b) La compétition entre systèmes linguistiques : essai d’un modèle (G. Braga).
- c) La situation multilingue du Grand Duché de Luxembourg (H. Hostert).
- d) Modèles de réalignement sociolinguistique dans les sociétés plurilingues (H. Baetens Beardsmore).
- e) La compétence réceptive : une solution éventuelle ? (M. De Greve).
- f) L’intérêt des élèves de l’enseignement secondaire belge envers une autre langue nationale est-il réciproque à travers tout le pays ? (R. Baeten/A. Verdoodt).

8. Les non-néerlandophones dans l’enseignement de langue néerlandaise à Bruxelles (K. Deprez, Y. Persoons et al.), 1984/1, 117-146.

9. Inventaire du degré et du mode d’utilisation de l’espagnol en Belgique (M.L. Garcia Macho), 1986/2, 265-279.

Cf. aussi Art 3, École/Enseign. 6-d, , État 3, Identité ethn. et cult. 2-k, Méthodologie 7, 12-B-i, Sémiotique 4.

Loisirs

1. Directions pour l’investigation en sociologie de la télévision (A. Gryspeerdt), 1971/2, 214-226.

2. Appartenance socioculturelle et intérêts sportifs. Analyse factorielle d’une douzaine d’intérêts sportifs (A. Gryspeerdt), 1972/2, 226-246.

3. Thèses et hypothèses sur le tourisme (A. Delobelle), 1976/2, 210-227.

4. *La sociologie du sport : perspectives et analyses, 1979/3,*

- a) Orientation pour une recherche en sociologie du sport (J. Piel).
- b) Interpellations actuelles à la sociologie du sport (L. Van Campenhoudt).
- c) Attitudes d’adolescents envers le sport (G. Beuvens).
- d) L’indice de stratification sociale (J. Piel/L. Van Campenhoudt).
- e) Pour une approche du yoga (C. Wéry/G. Dechaux/R. Scarpa). Note bibliographique. (G. Dechaux)

5. Football, spectacle de compétition. Alliance du merveilleux et du dramatique (A. Da Silva Costa), 1989/1, 27-48.

Cf. aussi Culture 1, Rapports sociaux 2-d.

Méthodologie

1. L’engagement social des sociologues (M. Crozier), 1971/1, 25-44.

2. Herméneutique et sociologie (A. Dumais), 1972/2, 163-180.

3. Les effets de l’observation sur le comportement en laboratoire : note méthodologique (J. Aldous), 1974/1, 84-90.

4. Un sens pour une anthropologie (A. Doutreloux), 1975/1, 50-61.

5. Le modèle structuro-fonctionnaliste de la relation thérapeutique (O. Kuty), 1976/2, 171-192.

6. À propos des démarches explicatives en sociologie de la population (J. Bonmariage), 1976/2, 193-209.

7. Recherche sociologique et instrumentation linguistique (F. Dassetto/J.P. Hiernaux/E. Servais), 1977/2, 165-188.

8. Syntaxe de l’explication dans les sciences sociales (Ph. Van Parijs), 1977/2, 211-244.

9. *Impertinences sociologiques, 1978/2,*

- a) Discours aux sociologues sur l’utilité de leur métier (R. Rezsöhazy).
- b) La notion de besoin : essai de conceptualisation théorique (F. Cortesi).
- c) Du sens dans les groupes et les institutions, approche psychologique (P. Ninane).
- d) Le récit autobiographique. Analyse d’une expérience de communication (R. Willame).

10. La croyance égalitaire (P. Vercauterens), 1980/1, 31-58.

11. La sociologie comme science théorique. La voie linguistique (A. Delobelle), 1981/3, 327-344.

12. *Les sociologies, 1982/1-2,*

- A. Sociologie de la proximité :* a) Le pluriel (G. Balandier/M. Maffesoli). b) Récits de vie quotidienne et problématique de l'énonciation (E. Lazega/M. Modak/C. Lalive d'Épinay). c) Pour une sociologie descriptive de la vie quotidienne : quelques pistes et quelques détours (C. Javeau). d) Le manger comme rituel dans le quotidien et sa dissolution (C.D. Rath). e) Avènement de la gastronomie, goût culinaire, esthétique des philosophes (V. Hell). f) Une sociologie du corps est-elle possible ? (M. Druilhe). g) Une sociologie du corps a-t-elle un sens ? (J.-M. Berthelot). h) Ethnologie et sociologie (V. Paques). i) Identité et culture des minorités : l'Alsace de 1800 à 1980 (E. Cerf). j) Les mouvements sociaux et le volontarisme d'Alain Touraine (G. Gosselin). k) Imaginaire social et littérature populaire (J. Fribourg). l) Le concept de voisinage et la participation à la vie de la Cité (A. Gérard). m) Sociologie de la participation et l'autogestion (Y. Bourdet).

- B. Médiations sociales, l'espace, le sacré et la violence :* a) Fiction urbaine et quotidienneté (H. Castanet). b) Des villes, une méthode (A. Médam). c) À propos du regain d'intérêt pour l'école de Chicago en sociologie urbaine (O. Saint Raymond). d) La maison rurale alsacienne. Traduction de systèmes de relations socioculturelles (M.-N. Denis). e) Le retour du sacré (F. Raphaël). f) Dans les pays musulmans. Retour ou recours au sacré (H. Baccouche). g) Le conflit : esquive, dérive et centralité du concept (J. Beauchard). h) Pour une sémiotique du conflit (M.C. Groshens). i) La violence politique comme langage social : la violence vécue (A. Perez-Agote). j) Le conflit, concept de base de la sociologie des minorités nationalistes (E. Matar).

- C. Pensée et société :* a) L'institution de la pensée (S. Wéber). b) La triple légitimation : un modèle pour la sociologie de la connaissance (G. Namer). c) Médiation symbolique et pouvoir (F. Crespi). d) Symbole, argent, mort (P. Lantz). e) Le trésor des sciences humaines (F.-P. Lévy). f) Le fantôme d'Humphrey Bogart (E. Couchot). g) La sociologie contre la pensée et le discours historiens (A. Gras). h) Pour une sociologie hermétique (A. Micoud). i) Signification idéologique et discours publicitaire (F. Govaerts). j) Les sociologies. Réflexions sur la nécessité de renouveler la sociologie conceptuelle et historique (P. Hadji Dimou).

13. De la construction théorique de l'échantillon à la réalisation concrète de l'enquête (L. Albarello), 1985/1, 171-180.

14. *Les méthodes en sociologie, 1985/2,*

- a) Méthodologie et imagination sociologique (L. Voyé). b) Brève introduction à des questions de méthode (G. Balandier). c) Approche dialectique et sociologique (H. Janne). d) L'actualité méthodologique de Gurvitch et de Mannheim (A. Tiryakan). e) Le qualitatif et le quantitatif (R. Ledrut). f) Récit de vie et connaissance scientifique (C. Lalive d'Épinay). g) Discours sociologique et logique de la preuve (J.-M. Berthelot). h) L'imagination méthodologique (D. Bertaux). i) Vie quotidienne et méthode (C. Javeau). j) Expériences de méthodes en Allemagne et dans les pays nordiques (G. Széll). k) Histoires de vie et société. (K. Zamiti). l) Pour une méthode dialectique (N. Gagnon).

15. *La méthodologie en sociologie, 1987/3,*

- a) Économie et sociologie : vers une approche intégrée ? (J. Coenen-Huther). b) Proposition méthodologique pour mesurer les perceptions internationales (J.- Chébat/C. Zuccaro). c) Une source sociologique : le récit (A. Delobelle). d) Position sociale et représentations de l'avenir. (D. Mercure). e) À propos de l'échantillon par quotas. (L. Albarello).

16. À propos de la notion de falsification (F. de Coninck), 1990/1, 79-97.

17. *Jeunes sociologues, 1996/3,*

- a) Culture "hip hop" et recomposition de sens (X. Bodson). b) Chômage, travail, emploi : Au fil des concepts (N. Burnay). c) L'insertion juvénile : une mise à l'épreuve de soi ? (B. Fusulier). d) Prolégomènes à une sociologie de la collaboration technoscientifique européenne (P. Lannoy). e) Statut professionnel et champ artistique (X. Leloup). f) Folie circulaire et changements organisationnels : une sociologie de la souffrance au travail ? (T. Périlleux). g) La démocratie, entre création et réflexivité (N. Schiffino). h) Bravades et bavardise. Quel statut pour le discours sociologique ? (E. Belin). i) Le sujet de la sociologie (A. Franssen). j) Passe et impasse de la sociologie du sujet (J.-P. Delchambre). k) À la recherche du Référent perdu... La Sociologie en quête de marques théoriques et méthodologiques (M. Verhoeven).

Cf. aussi Culture 2-e et g, Économie 3, Famille 11, Identité ethn. et cult. 5-b, Industrie/entreprise 7, Normes 4-a et 4-b, Rapports sociaux 2-b, Sémiotique 2-a, Théorie/Theoriciens 17-b, Travail 4.

Normes

1. Contribution à une théorie des valeurs sociales (R. Rezsohazy), 1976/3, 243-269.
2. Sociologie de la déviance et sociologie de la prostitution (A. Van Haecht), 1977/3, 301-322.

3. *Cohésion sociale ou éclatement ?, 1996/1,*

- a) Comment naît un acteur politique (G. Sainteny). b) Sur l'embourgeoisement de la classe ouvrière (H. De Witte). c) Du vécu individuel au vécu familial du chômage (A. Discry-Théate). d) La

construction sociale et les transformations de l'orthographe française (B. Wynants). e) Eugénisme et bioéthique : les enseignements des débats contemporains (G. Ferreol). f) L'anthropologue-fou du roi, mais pas régicide (M. Singleton).

4. Belgique 2000 : Entre régulations globales et exigence réflexive, 2000/1,

a) Genèse et perspective de l'observatoire social et politique (Jacques Marquet). b) Un observatoire observé (Mike Singleton). c) Du transfert de responsabilité (Jacques Marquet/Jean-Michel Chaumont). d) La régulation de l'enseignement de la Communauté française : de la concurrence à la compétition (Jean-Émile Charlier). e) Développement et individualisation des politiques de formation des adultes (Christian Maroy/Bernard Conter). f) La négociation collective en Belgique : crise de l'emploi et modification du référentiel d'échange (Xavier Leloup/Philippe Barré/Evelyne Léonard/Pierre Walthéry). g) La Belgique à l'épreuve de l'introduction du principe de subsidiarité au sein de l'Union européenne (Françoise Massart). h) Naissance et expansion de la Déclaration universelle des droits de l'homme (Albert Verdoort). i) La ville : savoirs urbains, normes et citoyenneté (Bernard Francq). j) L'immigration, la mondialisation et la non-politique migratoire de la Belgique (Albert Bastenier). k) Deux générations face à la mort. Acteurs de recompositions symboliques contemporaines (Jean-Pierre Hiernaux/Florence Vandendorpe/Edmond Legros). l) Ménages et normes sociales en Belgique : vers une plus grande diversité ? (Pau Baizan Muñoz/Josianne Duchêne). m) Isolement résidentiel et normativité sociale dans les quartiers urbains. Le jeune isolé comme figure de la modernité (Xavier Leloup). n) L'état du lien entre l'opinion publique et la politique en Belgique : une crise de légitimité ? (André-Paul Frognier/Benoît Rihoux). o) Des vieillards aux seniors : l'émergence de la société multigénérationnelle (Michel Loriaux). p) Confrontation de modèles normatifs dans l'exemple des chômeurs en fin de parcours (Nathalie Burnay). q) Les enseignants face à la redéfinition normative de leur métier (Branka Cattanar/Éric Mangez). r) Désinstitutionnalisation et transformation du rapport aux normes scolaires (Marie Verhoeven).

Cf. aussi Famille 10-e, Rapports sociaux 2-c et 5, Religion 6-e.

Pays

ALLEMAGNE : Langage 5-a et c, Méthodologie 14-j, Utopie 1-e ; ANTILLES : Identité ethn. et cult. 2-e ; ASIE : Identité ethn. et cult. 2-h ; AUSTRALIE : Identité ethn. et cult. 2-1 ; AUTRICHE : Religion 6-c.

BELGIQUE : Architecture 1, Armée 1, Couple 6, Culture 1, Droit 2, École/Enseign. 8-b, Économie 1-f, État 2 et 3, Famille 2, Femme 2-c, Histoire de la sociologie 2, Identité ethn. et cult. 4, Immigration 1, 3-c, Industrie/entreprise 1, 5, 6, Langage 5-e et 9, Normes 4-g, 4-f, 4-g, 4-j, 4-l, 4-n, Politique 1, 2, 5-c, Politiques sociales 6, 9, 10-a, 10-g, Rapports sociaux 3-c, Religion 4 et 8-e, Ruralité 2-d, Santé 2, 4, Théorie/Theoriciens 15.

BULGARIE : Politiques sociales 10-f. CANADA : Communication 3-e, Identité ethn. et cult. 2-1, Langage 5-e, Politiques sociales 10-h, Religion 6-f. CHINE : Stratifications sociales 3-e.

DANEMARK : Langage 5-a. ESPAGNE : Stratifications sociales 3-c. ÉTATS-UNIS : Famille 7, Théorie/Theoriciens 11. FINLANDE : Langage 5-b. FRANCE : Normes 4-d, 4-e et 4-f, Religion 8-b et d, Religion 9, Ruralité 2-f et g, Utopie 1-a, Vie quotidienne 1-a. GRANDE-BRETAGNE : Religion 6-b, d et 8-a, Politiques sociales 10-a, 10-d. GRÈCE : Économie 1-d.

LUXEMBOURG, Langage 7-d. HONGRIE : Langage 5-c. INDE : Stratifications sociales 2, Identité ethn. et cult. 5. IRLANDE : Économie 1-e. ITALIE : Politiques sociales 10-a, 10-e, Théorie/Theoriciens 10, Vie quotidienne 1-c. JAPON : religion 6-f et 8-d. MARTINIQUE : Identité ethn. et cult. 6-b. MEXIQUE : État 2-d. POLOGNE : Famille 10-f, Politiques sociales 10-f. PORTUGAL : Communication, 1. ROUMANIE : Langage 5-c. SUÈDE : Langage 5-b, Politiques sociales 10-a. SUISSE : Langage 5-d.

UNION EUROPÉENNE : Normes 4-g, Politiques sociales 10-c et 10-d.

Politique

1. Adaptation ou éclatement du système de décision en Belgique (X. Mabille), 1976/2, 111-149.
2. Les origines du clivage communautaire en Belgique. Esquisse d'une sociologie historique (A.R. Zolberg), 1976/2, 150-170.
3. Contre la stratégie : critique d'une approche des oppositions politiques (X. Mabille), 1976/3, 231-242.
4. Essai d'analyse sociologique du discours prophétique contemporain : le sous-développement de la ratification des événements-valeurs (J. Barrea), 1981/3, 283-302.

5. *Sociologie politique ; des pouvoirs au pouvoir, 1988/1,*

- a) Processus décisionnels, conflits et gouvernements de cabinet (J. Blondel). b) L'implication et l'attitude partisane du public comme variables médiatrices de la crédibilité politique (J.-C. Chébat/ P. Filiatrault). c) État libéral et formation de partis politiques en Belgique (1830-1884) (P. Delfosse/ A.-P. Frognier). d) La théorie du pouvoir et de l'idéologie chez Claude Lefort. (P. Vercauteren).
 - 6. Sociologie et droits de l'homme (F. Houtart), 1989/1, 1-12.
 - 7. Idéologie militaire, intégrisme catholique et libéralisme (A. Meneses), 1989/2, 247-258.
 - 8. Loterie et conservatisme au Québec (P.-P. Tremblay), 1991/3, 81-95.
- Cf. aussi Architecture 1, État-2-c, Méthodologie 12-B-i, Normes 3-a, 4-g et 4-n, Politiques sociales 2-a et 3, Région 2, 3, Religion 4-d, 4-e et 6-e.

Politiques sociales

1. L'organisation de l'Assistance Publique (P. Grell), 1976/3, 339-342.
2. *Politiques sociales et rapports sociaux, 1978/3,*
 - a) Aux origines des positions des milieux dirigeants belges en matière de politique sociale : stratégies catholique et libérale (P. Delfosse). b) L'effet Mathieu : de la répartition inégale des biens collectifs (H. Deleecq). c) Les limites à la réduction des inégalités par les politiques de l'éducation. (Delcourt). d) À propos des fonctions des équipements collectifs. (R. Renard).
3. Les politiques en tant que théories (S.S. Blurne), 1977/3, 279-300.
4. La condition sociale des handicapés (G. de Villers), 1981/3, 259-283.
5. Structures et technologies des maisons d'enfants (B. Gailly), 1982/3, 333-362.
6. La politique du logement social en Belgique (L. Goossens), 1983/2, 203-226.
7. Vivre avec la mort (M.L. Delfosse), 1985/1, 77-94.
8. Recherche scientifique et aide à la décision (R. Renard), I. Gestion administrative et gestion rationnelle, 1985/1, 143-170. II. Science et application pratique, 1989/1, 49-76.
9. Significations et enjeux d'un champ socio-sanitaire émergent : l'éducation pour la santé dans la Communauté française de Belgique (T. Nguyen Nam), 1991/1-2, 151-165.

10. *Les nouvelles politiques sociales : une comparaison internationale, 2000/2,*

- a) Le tournant procédural des politiques de l'emploi : des situations nationales contrastées (Jean-Michel Bonvin/Nathalie Burnay). b) La restructuration des États-providence : "sentier de dépendance", ou tournant néo-libéral ? Une interprétation néo-institutionnaliste (François-Xavier Merven). c) Une typologie des référentiels d'action publique en matière de formation en Europe (Christian Maroy). d) Le chômage au Royaume-Uni et dans l'Union européenne : une analyse en fonction du genre et du temps de travail (Monica Threlfall). e) La route sinueuse de l'Italie vers la sélectivité. Le ciblage de la protection sociale dans un État "faible" (Maurizio Ferrera). f) Héritages institutionnels et innovations locales en matière d'emploi. Une comparaison Bulgarie-Pologne (François Bafoil/Vassil Kirov). g) Générations de services en Belgique (Bernard Francq/Thomas Lemaigne). h) Déclin de l'État-providence et résurgence de l'idée de communauté (Gilbert Larochelle).

Cf. aussi Économie 1, Famille 10-a et b, Normes 4-e, Rapports sociaux 2-i et 3-d, Travail social 2-d.

Rapports sociaux

1. *Rapport social - rapport de sens et transaction, 1978/1,*
 - a) L'espace rural comme enjeu social (M. Mormont). b) Distance spatiale, distance sociale (L. Voyné/J. Remy). c) La production des formes de l'habitat (C. Feltz). d) Identité, pouvoir et appropriation de l'espace. Réactions étudiantes à une étape de développement du projet Louvain-la-Neuve (J. Remy/A. Ganty/J.-P. Hiernaux). e) Rapport de sens et rapport social. Éléments pour une problématique et une perspective d'observation. (J.-P. Hiernaux/J. Remy).
2. *Phénoménologie des problèmes sociaux, 1991/1-2,*
 - a) Le problèmes sociaux d'une société à risque (J. Delcourt). b) L'approche constructiviste appliquée à la sociologie des problèmes sociaux : éléments d'un débat (M. Hubert). c) Handicap et avortement thérapeutique ou l'impossible intégration (J. Marquet). d) Le loisir comme événement. Un révélateur à propos de l'identité, de la reconnaissance et de la représentation sociale de la personne handicapée (M. Leleu/ M. Welsch). e) La construction sociale du décrochage scolaire (J.-P. Delchambre). f) Problèmes institutionnels et problèmes organisationnels : le cas des perspectives de populations universitaires (J.-L. Guyot). g) Travail précaire et protection sociale (J. Verly). h) Une politique sociale : la retraite (E. Saussez). i) De la légitimité de l'État-providence : crise et mutation (A. Franssen).

3. Règles, groupes et individus en société, 1992/3,

- a) Fait et subjectivité. Réflexions sur la possibilité d'une interdisciplinarité droit-sciences humaines (I. Dechamps). b) Règles d'échange, voeux monastiques et codes (G. Jucquois). c) La Belgique entre les piliers et les mondes linguistiques. Quelques réflexions sur la question des formes sociales (B. Poche). d) État et idéologie du bénévolat au Québec : les enjeux dans un contexte néo-libéral (G. Larochelle). e) Santé et identité dans les organisations : une revue de la littérature (Th. Périlleux).

4. Bartleby ou l'impossibilité du lien social (T. Périlleux), 1998/1, 125-140.

5. École et socialisation, 1998/3, 2^e partie,

- a) Sélection et socialisation dans les collèges : La part de l'établissement (O. Cousin). b) Socialisation et désinstitutionnalisation. Le cas des adolescents (D. Martucelli).

6. Rapports sociaux de sexe, 1999/3,

- a) Le sexe/genre et la critique de la pensée binaire (M.-J. Nadal). b) Le paradoxe de l'identité et le devenir-*queer* du sujet : de nouveaux enjeux pour la sociologie des rapports sociaux de sexe (C. St-Hilaire). c) Ententes et mésententes "fraternales" : frères et sœurs d'origine nord-africaine en France (N. Guénif Souilamas). d) Le rapport à l'enfant dans la famille moderne (D. Dagenais). e) Le micro-ondes, le privé et le domestique (M.-B. Tahon). f) Note de recherche : Soins à domicile et poids mental (S. Paquette).

7. L'être solitaire. La solitude dans l'opinion publique (Judith Lazar), 2000/2, 157-171.

Cf. aussi Communication 2-f, Corps 1-b et 1-g, Culture 2-a, Économie 2-b, Espace 2-e, État 3-e, Famille 9, Industrie/ Entreprise 8, Méthodologie 12-B-b, B-g, B-j, Normes 4-i, 4-m et 4-o, Politiques sociales 2, Utopie 1.

Régions

- 1. Essai de sociologie régionale (J.L. Litt), 1973/2, 271-294.
- 2. Dix ans de recherches bibliographiques sur les problèmes communautaires belges (A. Verdoort), 1980/2, 237-250.

3. De la recherche locale à la décision politique, 1987/1

- a) La recherche locale, un enjeu et un atout pour la sociologie (A. Huet). b) L'espace interorganisational et la post-social-démocratie (O. Kuty). c) Le corporatisme régional et sous-régional dans la crise de Cockerill-Sambre (M. Milet)

Cf. aussi Espace 2, État 3-a (Wallonie), 3-d (Bruxelles), Femme 3 (Basse-Bretagne), Identité ethn. et cult. 1 (Flandre, Wallonie), Identité ethn. et cult. 3 (Frise), Industrie/entreprise 4 (Bruxelles), Langage 5-a (Schleswig), Méthodologie 12-B-d (Alsace), Normes 4-g, Religion 3 (Flandre), Travail 1 (Limbourg).

Religions

- 1. Approche sociologique de la musique cultuelle récente (C. Leplae), 1970/2, 145-169.
- 2. Religion et modes de production précapitalistes (F. Houtart), 1977/2, 137-164
- 3. Les changements internes au pilier catholique en Flandre : d'un catholicisme d'Église à une chrétienté socioculturelle (K. Dobbelaere/ J. Billiet), 1983/2, 141-184.

4. La Belgique et ses dieux, 1985/3,

- a) L'Église catholique de Belgique et la transaction avec la modernité (J. Remy/L. Voyé). b) Libre Pensée, franc-maçonnerie et mouvements laïques (H. Dethier). c) Une esquisse sociologique de la laïcité en Belgique francophone (C. Javeau). d) Église et Politique. Les relations difficiles entre les organisations catholiques et leur parti politique avant 1940 (J. Billiet/E. Gérard). e) Partis politiques et électoral catholique (X. Mabille). f) Vers une désinstitutionnalisation du pilier chrétien ? (J. Billiet/K. Dobbelaere). g) Perdurance des clivages traditionnels et différences d'enjeux prioritaires (L. Voyé/J. Remy). h) Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chrétiens (F. Houtart). i) La dominante catholique (K. Dobbelaere). j) Données concernant le clergé et les religieux (P. Delooz). k) Les conseils presbytéraux et pastoraux diocésains (L. Voyé). l) Les pèlerinages en Wallonie (J. Pirotte). m) La religion des jeunes (R. Rezsohazy). n) Jeunes et religiosité (L. Voyé/J. Remy). o) Le protestantisme en Belgique (J. Dhooghe). p) Entrelacs du religieux et du laïque dans les milieux juifs en Belgique (W. Bok). q) Organisations musulmanes de Belgique (F. Dassetto/A. Bastenier). r) Sectes et nouveaux mouvements religieux en Belgique (M. Voisin/K. Dobbelaere).

5. Les religions populaires, 1987/2,

- a) Symbolisme et biographie dans la redécouverte de la religiosité populaire : le Christ rouge (R. Cipriani). b) L'art d'accommoder et de transformer la religion : le cas du pentecôtisme catholique (Y. Lambert). c) L'ex-voto peint, figure de dépassement (G. Herberich-Marx/F. Raphaël). Revalorisation de la religion populaire et recomposition du champ religieux. (J. Remy).

6. *La transmission en religion, 1997/3,*

- a) De la transmission en religion : Produire, organiser, légitimer (J. Zylberberg). b) Believing without belonging (G. Davie). c) Religion et Église en Autriche (H. Bogensberger). d) Échec de l'imprégnation religieuse ou transformation du religieux ? Catholiques anglais et circonstances historiques (M.-P. Hornsby-Smith). e) Tradition et innovation au sein des mouvements islamistes (E. Pace). f) Organisation et représentation : La transmission scolaire au Canada et au Japon (Y. Shiose). g) The transmission of religion in prison (J. A. Beckford).

7. *Hybridité, circulation, transmission : Réflexions autour des religiosités séculières (A. Piette), 1997/3, 113-122.*8. *Religion et santé : de la guérison spirituelle aux thérapies psychospirituelles, 1998/2,*

- a) Sociology of religion looks at psychotherapy (K. de Groot). b) Revitalisation, décomposition ou redéfinition du catholicisme. Le Renouveau charismatique français entre salut religieux et psychothérapie (M. Cohen). c) De la thérapie à la spiritualité et inversement : l'exemple de la scientologie et du rebirth (R. Dericquebourg). d) Le Reiyukai japonais en France (L. Hourmant). e) Guérison spirituelle et médecine au tournant des XIX^e et XX^e siècles (A.-C. Bégot).

9. *Le bouddhisme en Occident. Approches sociologique et anthropologique, 2000/3,*

- a) Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionnaliste (Martin Baumann). b) Qu'est-ce que le zen ? La reformulation du zen à l'attention de l'Occident (Michelle Spuler). c) Buddhism as philosophy and psychology. Performance aspects of Tibetan Buddhism "in the West" between 1959 and 1990 (Elke Hahlbohm-Helms). d) Une tradition au delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France (Lionel Obadia). e) Orientations axiologiques dans le bouddhisme du mouvement Soka Gakkai France (Norbert Chelli /Louis Hourmant). f) Le bouddhisme en France : Une lecture critique de Frédéric Lenoir (Eric Rommeluère).

Cf. aussi École/Enseign. 2, Méthodologie 12-B, Normes 4-k, Utopie 1-f, Ville 1-d.

Ruralité

1. *Paysannerie et réforme agraire (B. Khader), 1980/1, 59-84.*2. *Sociologie rurale, sociologie du rural ?, 1989/3,*

- a) Pour une sociologie du rural ou le statut de l'espace dans la formation des acteurs sociaux (J. Remy). b) La sociologie rurale face à la problématique de l'espace (A. de Barros). c) La question rurale : la ruralité et sa sociologie (B. Jean). d) Histoire de la catégorie rurale et représentation de l'espace en Belgique (Mougenot). e) Vers une redéfinition du rural (M. Mormont). f) De la fin des paysans au renouveau des sociétés rurales françaises (B. Hervieu). g) Les études rurales dans la France des années trente : un apogée oublié (F. Wéber). h) Intérêt savant et intérêts politiques (S. Maresca). i) La ruralité comme phénomène culturel (C. Giordano). j) Société rurale ? (P. Pellegrino). k) Idéologies et réalités du changement social en milieu rural (P. Delfosse). l) Amorce d'une anthropologie rurale (A. Doutreloux).

Cf. aussi Méthodologie 12-B-d, Rapports sociaux 1-a, Stratifications sociales 2, Utopie 1-g..

Santé

1. *Modèle structuro-fonctionnaliste de la relation thérapeutique (O. Kuty), 1976/2, 171-192.*2. *Variations sociales et géographiques de l'usage de drogues dures en Belgique (M. Lobet), 1989/1, 13-26.*3. *Exposition au risque, perception du risque et changements de comportement. Pistes de réflexion à partir d'une enquête sociologique sur les jeunes face au sida (M. Hubert), 1989/1, 77-96.*4. *Significations et enjeux d'un champ socio-sanitaire émergeant : l'éducation pour la santé dans la Communauté française de Belgique (T. Nguyen Nam), 1991/1-2, 151-165.*

Cf. aussi Immigration 3-c, Méthodologie 5, Politiques sociales 4, 9 et 10-g, Rapports sociaux 3-e et 4, religions 8.

Sémiotique

1. *Texte d'un système des pensions. Essai d'une analyse sémiologique (P. Delfosse), 1972/1, 107-125 ; 1972/1, 107-125.*2. *Approche sémiotique, 1975/2,*

- a) En guise d'introduction à une sémiotique architecturale : la problématique de la fonction-signé (D. Peraya). b) Idéologie et publicité (M. Gheude). c) Bande dessinée : discours social et production culturelle (V. du Fontbare/Ph. Sohet). d) La relation enquêteur/enquêté dans l'entretien d'enquête semi-directif. Propositions pour une approche sémiotique (P. Delfosse). e) Pratique idéologique, pratique sociale et intérêts de classe (F. Dassetto)

3. *Quelques considérations à propos de la notion de symbole dans les sciences humaines (A. Rodrigues), 1976/3, 322-338.*

4. La sociologie comme science théorique. La voie linguistique (A. Delobelle), 1981/3, 327-344.
 5. Métaphore économique et économie des pratiques (M. Grossetti), 1986/2, 233-246.
- Cf. aussi Communication 1, Méthodologie 12-C-c et d, Théories/théoriciens, 17-c.

Stratifications sociales

1. De l’ambition aux stratégies (B. Gailly), 1971/1, 92-106.
2. La Dot, un moyen de promotion sociale dans le système de caste indien (A. Almeida), 1978/2, 239-260.
3. *Pour une sociologie de la transition*, 1981/2,
 - a) D’un mode de production à l’autre : théorie de la transition (M. Godelier).
 - b) La transition au mode de production capitaliste au départ de l’atelier corporatif : reprise de quelques concepts clefs chez M. Godelier (J.-L. Roux).
 - c) La transition vers la société féodale. Communautés villageoises et seigneurs dans le Nord-Ouest de l’Espagne du X^e au XIII^e siècle (R. Pastor).
 - d) La transition au mode de production socialiste. Réflexions au départ de sociétés colonisées (F. Houtart).
 - e) Le passage vers une stratégie nouvelle de population en Chine contemporaine comme mécanisme de la transition (W.F. Wertheim).
4. Théorie systémique de la rationalité de l’acteur et aspirations (Y. Assogba), 1990/1, 55-77.
5. *Stratifications et mobilités sociales*, 1993/3,
 - a) Jusqu’aux troisième et quatrième générations : questions et analyses nouvelles dans les problèmes de stratification et de mobilité sociales (W. Ultee).
 - b) Poids social des positions moyennes. Analyse à partir d’un problème de morphologie sociale (J. Remy).
 - c) Mesurer l’appartenance sociale ? Quelques réflexions autour d’un indice composite de statut social (M. Loriaux).
 - d) Glissements et transformations de structures sociales. (A. Delobelle).

Cf. aussi Communication 2-f, Éducation 1, 2, Loisirs 4-d, Normes 3-b, et 4-o -Université 2.

Théorie/Théoriciens,

1. Note pour une théorie de la légitimation (P. Vercauteren), 1971/1, 45-66.
2. Introduction à Pareto (P. de Bie), 1974/2, 258-261.
3. Méthodologie et épistémologie comparées d’E. Durkheim, V. Pareto et M. Weber (J. Freund), 1974/2, 282-309.
4. Évolution ou révolution dans la pensée de Pareto ? (P. Tommissen), 1974/2, 310-325.
5. Aux origines du structuralisme génétique : V. Pareto (G. Busino), 1974/2, 262-281.
6. Idéal-type et structure : un dialogue entre Weber et Lévi-Strauss (Moreux), 1975/1, 3-49.
7. Les résistances et les obstacles au développement : l’envers d’une théorie (J. C. Reverdi), 1975/1, 62-97.
8. Patrons, clients et État. La perspective paretienne et la situation actuelle (S.E. Finer), 1975/1, 98-123.
9. Le problème de l’idéologie chez Pareto (C. Mongardini), 1975/1, 124-139.
10. Pareto et la culture italienne (G. Palomba), 1975/2, 239-260.
11. La sociologie de Pareto aux États-Unis (V. J. Tarascio), 1975/2, 261-274.
12. Le courant interorganisationnel : un essai de classification (P. Grell), 1976/3, 288-304.
13. *L’actualité de Durkheim*, 1991/3,
 - a) Durkheim est-il ou non actuel ? (L. Voyé).
 - b) L’inactualité du sociologisme durkheimien (M. Hirschorn).
 - c) Durkheim et l’inégalité sociale : les avatars et les leçons d’une entreprise (Ch.-H. Cuin).
 - d) Morphologie sociale et représentations collectives. Le statut de l’espace dans la problématique durkheimienne (J. Remy).
 - e) Le choix d’un prénom. Actualité de la méthode durkheimienne (Ph. Besnard).
14. *Niklas Luhmann en perspective*, 1996/2,
 - a) Das Luhmann der Gesellschaft (S.A. Salvaggio).
 - b) La science de la société : Questions à Niklas Luhmann.
 - c) La sociologie de Niklas Luhmann (P. Barbesino et S.A. Salvaggio).
 - d) From Victimology Towards Parasitology : A Systems Theoretical Reading of The Function of Exclusion (U. Stäheli).
 - e) Sélection ou éducation ? Sur la forme du système éducatif (Corsi).
 - f) From House-wife to Person : Luhmannian Systems Theory and the Semantics of Authenticity in Advertising (Adam Arvidsson).
15. La sociologie de Tönnies, les formes de sociabilité et l’École sociologique de Bruxelles (J. Coenen-Huther), 1997/1, 91-96.
16. Pour une sociologie empirique de la connaissance : Esquisse d’un cadre conceptuel (O. Tschannen), 1997/3, 123-135.

17. Comparatisme et sciences humaines, 1998/3, 1^{re} partie,

- a) Les origines du comparatisme contemporain (G. Jucquois). b) Histoire et sociologie : une affaire de discipline (J.-M. Berthelot). c) La forme, l'événement et le singulier (A. Delobelle).

Cf. aussi Corps 1-c, Droit 4, Espace 1-e, Famille 11, Histoire de la sociologie 3 et 4, Identité ethn. et cult. 5-b, 6-d et f, Identité sociale 1, Industrie/entreprise 7, Méthodologie 12C et 14, Politiques sociales 3.

Travail

1. La signification politique de la grève du Limbourg (C. Piret), 1971/1, 107-122.
 2. Grèves spontanées, phénomènes et symptômes de crise (J. Van de Kerckhove), 1973/2, 335-356.
 3. La saisie du sens de l'action : questions/problèmes de méthode à propos de l'analyse des grèves (E. Jacques / C. Piret), 1974/1, 105-114.
 4. Bases sociologiques du militantisme chez les ouvriers et les dirigeants syndicaux : une analyse méthodologique des cas (D. Kruijt/M. Vellinga), 1979/1, 125-152.
 5. Le partage des postes : une réelle alternative (J. Robert/B. Bawin-Legros), 1985/1, 39-76.
- Cf. aussi École/Enseign. 6-c, Identité sociale 1-j, 1-k, Immigration 3a, 3-b, 3-c, Méthodologie 17-b, 17-c, 17-f, Normes 3-c, 4-e, 4-f et 4-p, Politiques sociales 10-a, 10-c, 10-d, 10-f et 10-g, Rapports sociaux 2-g, 2-h et 4.

Travail social

1. Système de pouvoir et champ de resocialisation (M.L. Lopez), 1977/3, 389-428.
2. *Vers une nouvelle définition du travail social ?, 1982/3,*
 - a) Le travail social d'hier à demain : jalons pour une rétrospective historique, une perspective actuelle, une prospective utopique (M.-L. Lopez/M.-L. Gillard). b) Travailleur social et personne en crise (R. Williaume). c) Adoption et protection de la jeunesse (J. Van Houtte). d) Un équipement collectif privé au croisement de l'État et de la famille : les maisons d'enfants (B. Gailly).

Université

1. La modernisation d'une université. Adaptation ou innovation ? (A. Frischkopf), 1974/1, 129-138.
 2. Analyse des échecs et abandons à l'université, importance du milieu social d'origine (A. Beguin), 1971/2, 226-241
- Cf. aussi École/Enseign. 6-f, Normes 4-d, Rapports sociaux 2-f.

Utopie

1. *Les lendemains de l'utopie communautaire, 1979/1,*
 - a) Communautés rurales en France après 1968 : vivre sans règle (D. Léger). b) L'échec communautaire : aspirations, dispositions, interactions (B. Lacroix). c) La communauté de l'Alliance de l'Arche (M. Voisin). d) Quelques réflexions sur le phénomène communautaire (G. Colard-Dutry). e) Communautés d'habitat en Allemagne Fédérale (G. Cyprian). f) Faut-il poser le problème communautaire en termes de religion et de pouvoir ? (A. Morelli). g) L'habitat groupé : le mythe du village (P. Jouret/I. de Biolley). h) Survivances nomades dans les communes de la contre-culture au Québec (P. Birraux). i) Bases sociologiques du militantisme chez les ouvriers et les dirigeants syndicaux : une analyse méthodologique des cas (D. Kruijt/M. Vellinga).
 2. *De l'utopie, 1990/1,*
 - a) Utopie, science-fiction et fantasmes (L.V. Thomas). b) Urbanisme et utopie (J. Remy). c) Sur quelques caractéristiques de l'utopie pratiquée (M. Voisin)
- Cf. aussi Art 2-g, Travail social 2-a.

Vie quotidienne

1. *La sociologie de la vie quotidienne, 1986/1,*
 - a) Le recours et la méthode : sur la sociologie française de la vie quotidienne (A. Bourdin). b) Le quotidien comme thème de la sociologie de langue allemande (A. Saurma). c) Les sociologies du quotidien dans leur réception en Italie (A. Bondolfi). d) Sondez, il en restera bien quelque chose (C. Javeau). e) Comment donner un statut à l'observation du quotidien (Haddad). f) Adhésion et personnalisation, essai d'analyse biographique (J. Larrue/J.-M. Cassagne/M. Domenc). g) Comportement et architecture : approche globale et approche partielle (K. Noschis). h) L'espace domestique et la régulation de la vie quotidienne (R.-J. Lawrence). i) La docte ignorance : pour une approche sociologique de la socialité de base (M. Maffesoli).

2. Mode mineur de la réalité et discours sociologiques : explorations en anthropologie de la vie quotidienne, 1994/2,

- a) Action rationnelle et réflexivité diffuse (A. Bourdin).
- b) Le corps automate (H.P. Jeudy).
- c) Éléments pour une sociologie du grognement (C. Javeau).
- d) Le fond de l'air est frais. De quelques usages (discrets) du temps qu'il fait (M. de La Soudière).
- e) L'implication paradoxale dans l'expérience touristique (J. Remy).
- f) Le mode mineur comme sens pratique (A. Piette).

Cf. aussi Communication 2-c, Espace 1-d, Méthodologie 12-A et 14-i, Rapports sociaux 6-e.

Ville

1. Sociologie de la ville, 1999/1,

- a) La ville dans la société belge : état des lieux, état des savoirs (B. Francq).
- b) Distance et différence entre nationalités : la ségrégation résidentielle des populations étrangères dans un contexte urbain (X. Leloup).
- c) Quartier Léopold : Temporalités et action urbaine. Modeste contribution à la recherche du sens de la ville (J. Piérart).
- d) Ville et paroisse d'élection : Des églises et des pratiques catholiques à quarante ans d'écart (J.-E. Charlier, F. Moens, S. Nahon).
- e) Mobilités : Propositions théoriques pour la prise en compte du vécu des comportements dans la décision politique (B. Montulet).
- f) Le quadrillage ethnique de Bruxelles (L. Fontaine).
- g) Intégration, nationalité, citoyenneté : Les stratégies d'action au sein de l'immigration aujourd'hui en Belgique (C. Hubert).
- h) Réflexions sur la "violence juvénile" : Un regard comparatif sur la situation française et italienne dans les banlieues de Lyon et de Milan (P. Rebughini).
- i) La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transaction (Y. Grafmeyer).
- j) La ville : architectonique spatiale et univers d'intercompréhension (J. Remy).
- k) La ville dans la société belge : bibliographie sélective 1960-1998 (B. Francq).

Cf. aussi Espace 1-a, 1-e, 1-f, 2-b, 2-c, Identité ethn. et cult. 6-a, Méthodologie 12-Ba, 12-B-b, Normes 4-i, 4-m.

Violence

Cf. Méthodologie 12-B-i, Ville 1-h.

English Summaries

Buddhism in the West : anthropological and sociological approaches

Martin Baumann,

Theravada Buddhism in Europe : history, typology and the encounter between a modernist and traditionalist Buddhism

Theravada Buddhism, the first to catch the interest of Westerners and to settle in the West and which dominated the field till the fifties, is also the religion of many Asians established in Europe. What relationships do these two groups entertain ? A historical approach to the introduction and growth of Buddhism in Southern Asia and Europe leads to a reexamination of the opposition between Western and Asian Buddhism and to an alternative distinction, more in keeping with the ongoing situation, between modern and traditionalist Buddhism.

Michelle Spuler

What is Zen, Zen ? Repackaging Zen Buddhism for the West

As Zen Buddhism has developed in the West the familiar process of acculturation has occurred. Zen has successfully remarketed and repackaged itself to suit Western culture. Western Zen practitioners can now choose to practice Zen in a variety of styles, ranging from the more traditional to a secular or psychotherapeutic context ; and the activities practitioners can undertake within the Zen context now include innovations such as wilderness *sesshin* and psychotherapeutic counselling. In view of these changes it could be argued that a new *koan* should be added to the Rinzai Zen *koan* curriculum : "What is Zen, Zen ? ". This article details some of the different form of Zen now existent in the West, and examines how these are still legitimated as forms of Zen Buddhism.

Elke Hahlbohm-Helmut

Buddhism as philosophy and psychology. Performance aspects of Tibetan Buddhism "in the West" between 1959 and 1990

This contribution on "Buddhism in the West" adds a new perspective by taking into account the relevance of institutions of Tibetan Buddhism. They seemingly had lost their politico-economic context in Central Asia but could be partly re-established mainly "in exile" / "in diaspora" in India. The article offers a compilation of results from a synopsis looking at information drawn from respective publication on the rise of Tibetan Buddhism "in the West" and on Tibetan Buddhists' activities in exile in India, and simultaneously at information on contexts, that are up to now hardly mentioned in these studies, but are available in any handbook on world history dates. As a result the emphasis is put on the history of the career of part-re-establishments of Tibetan Buddhism's institutions in exile including the success of Tibetan Buddhism in the West. Structuring this outline of developments in phases suggests that the success of Tibetan Buddhism "in the West" is to some extent an aspect of complex coping strategies compensating for losses in Central Asia. Thus, "in the West" is understood in this paper in geo-political terms rather than in cultural ones. In the geo-political constellation termed the cold war era, parts of traditional societal forms of religion could be continued and updated by offering parts of a religious tradition as cultural resource to subsystems of modern Western society.

Lionel Obadia

A tradition beyond Modernity : the institutionalisation of Tibetan Buddhism in France

Discourse on Buddhism's growth in France places it alongside other new form of religiousness especially those developing independently of institutions. This is due in part to the projection of postmodernist analytical frameworks as well as an orientalist imaginary on field material. For as with many other branches of Buddhism in the West, the Tibetan tradition is not innocent of institutionalisation. The discrepancy between fact and theory highlights a major conceptual issue : the definition of religion as an institution in contemporary sociology.

Norbert Chelli et Louis Hourmant

Axiological dimensions of the Soka Gakkai Buddhist Movement in France

Often described as a movement seeking to give its adepts a ritual tool towards maximising personal resources in view of self affirmation in society, Soka Gakkai is just as often suspected by its detractors of not being truly Buddhist. Thanks to psychosociological survey of the movement's French branch, some issues can be clarified : does SG refer to values different from those of mainstream society or does it find its specificity in the intensive involvement of its members in worldly values ? What is the depth of internal coherence with regard the group's declared ideology ? How can one understand the this-worldly character of SG Buddhism ?

Éric Rommeluère

Buddhism in France : a critical reading of Frédéric Lenoir

Frédéric Lenoir is a researcher of the Interdisciplinary Centre for the Study of Religion (CEIFR) in Paris. He has published his researches on Buddhism in two recent works : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* and *Le bouddhisme en France* (Fayard, 1999). The first examines how the West has understood Buddhism from early times to the present, the second studies the ways French converts to Buddhism have reworked their faith. Unfortunately this second book is far from methodologically perfect and its presuppositions are questionable. One wonders then whether the author can answer satisfactorily the questions he asks about the relations between Buddhists and modernity.

Notice à l'intention des auteurs

Nous demandons aux auteurs de se conformer aux usages suivants :

- * Les manuscrits (d'un maximum de 60 000 caractères, espaces blancs, notes de bas de page et bibliographie compris) seront fournis en trois exemplaires, accompagnés de résumés français (10/15 lignes)
- * Le texte, rédigé dans un français correct et clair, sera structuré comme suit :
 - I pour les grands points
 - A. pour les subdivisions des grands points
 - 1. pour les nouvelles subdivisions
 - a. pour les sous-subdivisions
- * Dans le manuscrit :
 - Les renvois à la bibliographie se font dans le texte, et non dans les notes de bas de page, réservées aux commentaires. La référence sera présentée comme suit : ... (Dumon, 1977 :10).
 - La bibliographie, par ordre alphabétique d'auteurs, devra se présenter comme dans les exemples suivants :

Pour les ouvrages :
Bateson G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.

Pour les articles :
Ferguson C., 1959, "Diglossia", *Word*, n°15, pp. 325-340.

Pour les parties d'ouvrage :
De Munck J., 1992, "les minorités en Europe", in Dewandre N., Lenoble J., Eds, *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Ed. Esprit, pp. 137-161.

Les écrits d'un même auteur parus la même année seront distingués par des lettres minuscules (1977a, 1977b...).

Les noms des auteurs seront écrits en lettres minuscules.

Toute bibliographie incomplète sera renvoyée à l'auteur.

 - La pagination sera mentionnée pour les citations textuelles.
 - L'emploi de l'italique est réservé aux mots étrangers (anglais, latin...) ainsi qu'aux ouvrages. Il ne sera pas tenu compte des autres italiques.
- * Les épreuves ne sont pas envoyées aux auteurs pour corrections. Ceux-ci sont donc tenus de faire parvenir un texte définitif.

N.B. Nous demandons aux auteurs, lorsque leur texte est accepté, de nous envoyer la disquette sur laquelle il est enregistré, Macintosh ou PC, logiciel word.

Le non-respect de ces règles entraîne le refus de l'article

Les articles doivent être inédits

Ils ne peuvent être soumis à une autre revue en même temps qu'à la nôtre
Les manuscrits non insérés ne sont pas renvoyés à leurs auteurs

Recherches sociologiques

Numéros disponibles

- 1981/2 Pour une sociologie de la transition
1982/1-2 Les sociologies
1982/3 Vers une nouvelle définition du travail social
1984/1 Sociologie de l'éducation
1984/2-3 Identité ethnique et culturelle
1985/2 Les méthodes en sociologie
1985/3 La Belgique et ses dieux
1986/1 Sociologie de la vie quotidienne
1986/3 Les formes de la socialisation scolaire
1987/1 De la recherche locale à la décision politique
1987/2 Les religions populaires
1987/3 La méthodologie en sociologie
1988/1 Sociologie politique: des pouvoirs au pouvoir
1988/2-3 Sociologie de l'art
1989/2 Sociologie de l'expérience esthétique
1989/3 Sociologie rurale, sociologie du rural ?
1990/1 De l'utopie
1990/2 Acteurs et stratégies dans le champ de la formation
1990/3 Vers un nouveau modèle de communication ?
1991/1-2 Phénoménologie des problèmes sociaux
1991/3 L'actualité de Durkheim
1992/1 Sociologie de la littérature
1992/2 Louis Dumont
1992/3 Règles, groupes et individus en société
1993/1-2 Philosophie, sociologie, droit
1993/3 Stratifications et mobilités sociales
1994/1 Face à l'Etat
1994/2 Mode mineur de la réalité et discours sociologiques
1994/3 Structures et pratiques de l'économie informelle en Europe
1995/1 Chaînes de télévision et usagers familiaux
1995/2 L'enseignement technique et professionnel
1995/3 L'économique devant la sociologie
1996/1 Cohésion sociale ou éclatement ?
1996/2 Niklas Luhmann en perspective
1996/3 Jeunes sociologues
1997/1 Où va la Belgique ?
1997/2 Intégration et citoyenneté
1997/3 La transmission en religion
1998/1 Le corps. Entre émotion et rationalité
1998/2 Religion et santé
1998/3 Comparatisme et sciences humaines/École et socialisation
1999/1 Sociologie de la ville
1999/2 Souffrance sociale et attentes de reconnaissance
1999/3 Rapports sociaux de sexe
2000/1 Belgique 2000 : entre régulations globales et exigence réflexive
2000/2 Les nouvelles politiques sociales

Éditeur : Recherches Sociologiques, Place Montesquieu
B 1348 Louvain-La-Neuve

010129 Ray:830 Rea



9 789996 016936
Prix : 17,35 EUROS
(699,90 BEF)