

Diu, Mozambique et Lisbonne

Histoire sociale et stratégies identitaires dans la diaspora des hindous-gujaratis

Quelles sont les stratégies et les représentations identitaires internationales de la population hindoue-gujaratie résidente au Portugal ? Nous avons cherché à les analyser selon une approche pluri-méthodologique¹, en nous éloignant de la perspective de perturbation de l'héritage socio-culturel hindou issue de l'acceptation adaptative de forces exogènes qui exercent leur action dans la société d'accueil. En revanche, nous avons considéré ces stratégies comme un révélateur anthropologique de l'économie des tensions identitaires internes de l'hindouisme. Il s'est agi de montrer que :

a) les hindous-gujaratis résidant au Portugal intègrent un système identitaire trans-spatial et développent une stratégie de structuration identitaire marquée par l'appartenance multiple – mais non équidistante ni sans conflit – à plusieurs référents identitaires (européens, africains, indiens) ;

b) cette construction identitaire pluriréférentielle ne produit ni effets de dispersion ni de capitulation identitaire, dans la mesure où elle est assurée par la centralité identitaire d'un territoire généalogique-religieux propre – la communauté d'origine (l'île de Diu, contiguë au Gujarat), sa tradition socio-linguistique et le genre d'hindouisme qui y est pratiqué ;

c) le type de recommunautarisation dans la société d'accueil est fondé sur l'amoindrissement de la portée de l'idéologie du système de caste dans les interactions intra-communautaires des hindous résidant au Portugal ;

d) l'hindouisme reconstruit par les hindous résidant au Portugal est défini par la forte diminution soit de la prééminence religieuse des brahmanes, soit de la participation symbolique-rituelle des hommes en général. Ces deux caractéristiques vont avec la presque monopolisation du pouvoir et des traditions orales et rituelles par l'univers féminin (indépendamment de leur identité de caste et de leur statut socio-économique) ;

1. Notre étude s'appuie sur un travail de terrain au Portugal et en Inde, dont l'apprentissage de la langue, sur une enquête identitaire multidimensionnelle et un instrument de recherche projectif (traduits en la langue gujarati), construits pour introduire dans l'anthropologie la recherche comparative des stratégies identitaires internationales, interrégionales et interethniques.

e) la solution migrante, polarisée par la prééminence socioreligieuse de la figure féminin-maternelle, aussi hindoue que d'autres solutions culturelles quant à la gestion de l'ambivalence du féminin, semble s'appuyer sur les propres constructions culturelles hindoues du « voyage » masculin, favorisée, toutefois, par une écologie socioculturelle spécifiquement portugaise qui facilite le déséquilibre du pouvoir symbolique au profit des « mères » et des « enfants ».

f) sans mettre en cause leur identité indienne, hindoue et divesha (de Diu), les hindous migrants (naturels de l'Inde ou du Mozambique) et les Luso-hindous nés au Portugal s'affirment aussi bien portugais en partageant, dans leur cadre de représentations identitaires, plusieurs caractéristiques avec la représentation sociale identitaire qu'ils accordent aux Portugais et en se voyant comme très différents des Anglais² ;

g) cette complicité identitaire avec la portugalité n'est pas sans conflit ; des situations d'humiliation et d'écrasement identitaires comme des situations d'absorption excessive (linguistique, sexuelle, alimentaire, etc.) et de capitulation identitaire face aux Portugais sont décrites comme menaces identitaires importantes qui rappellent les souvenirs de l'insécurité et de la perte identitaire ayant frappé la communauté hindoue-gujaratie résidente au Mozambique lors du départ des Portugais, au milieu des années soixante-dix ;

h) du point de vue de la rhétorique identitaire non consciente, les hindous de Diu migrants au Portugal utilisent (plus intensément que d'autres groupes étudiés et que la propre société portugaise³) une stratégie de construction de représentations politico-culturelles fortement fondée⁴ sur des représentations bioculturelles (de genre et de génération) et, par conséquent, sur des représentations familialistes dont l'efficacité relationnelle sera exploitée au moyen de quelques hypothèses centrées sur l'ambivalence hindoue face à la portugalité environnante.

De l'histoire aux concepts

En constituant, dans le cas analysé, un satellite d'un système socio-culturel pluricontinental – dont l'espace de référence et d'éradication original coïncide avec l'île de Diu⁵ – les familles hindoues résidentes au Portugal ont continué leur ancienne tradition multigénérationnelle de

2. Une société réceptrice qui accueille moins de membres de la communauté hindoue résidant au Portugal que ce que nous serions en droit d'attendre, si nous donnions raison aux théories de l'intérêt.
3. J. BASTOS, 1995 : 907.
4. Le concept d'« appui » a été utilisé par MARX (1969) à propos des fondements bioculturels de la division sociale du travail, et par FREUD (1989) en ce qui concerne la construction libidinale de la relation d'objet socialisant. Dans les deux cas, pour la conceptualisation des fondements structurels des asymétries sociales identitaires, les auteurs ont essayé d'articuler la biologie et les sciences sociales à travers la médiation micro-familiale pluralisante. Celle-ci est, de notre point de vue, la principale condition de compatibilité entre les deux grandes théories anthropologiques jusqu'à présent insuffisamment explorée au niveau théorique. Dans cet article, nous essayons de prolonger cette position épistémologique et théorisante (J. BASTOS & L. SOCZKA 1976), en les transposant vers le niveau de l'analyse des stratégies internationales identitaires (J. BASTOS 1995, 1998), un pas considérable permis par le travail d'ERIKSON (1946, 1950).
5. Et lui appartenant d'un point de vue linguistique mais non d'un point de vue administratif, dans la mesure où la population de Diu a refusé successivement lors de trois référendums l'intégration dans le Gujarat, option qui a réuni des majorités supérieures à 90 %.

migration vers la côte orientale d'Afrique (Mozambique et, dans une moindre mesure, Tanzanie, Kenya, etc.) typique de leurs ancêtres de caste (*fudamiá, khania, khon, sutar, vandja*, etc.) au moyen d'une triple stratégie identitaire – congrégation spatiale, reproduction communautaire de l'espace maternel et maintien d'échanges intenses soit avec l'origine, soit entre les différents sous-systèmes hindous qui se sont établis sur le continent africain tout au long des dernières décennies.

En vertu de l'insécurité et de la menace identitaires que la décolonisation du Mozambique a provoquées dans la colonie qui y existait (Maputo, Inhambane, Quelimane, etc.) à partir de la fin des années soixante-dix, beaucoup de familles hindoues ont migré vers le Portugal et se sont fixées en zones urbaines – surtout à Lisbonne mais aussi à Porto et à Coimbra –, la majorité habitant des maisons d'un étage dans des zones d'habitat dégradé pluri-ethniques ou se concentrant dans des quartiers d'habitation verticale (peu coûteux), et reproduisant des agrégats domestiques où prédomine la famille étendue ou multiple⁶ dont le principal revenu provient des métiers du bâtiment, du commerce ambulatoire ou, moins souvent, établi en boutiques.

À l'instar de ce qui s'était passé en Afrique, l'insertion dans la société portugaise a réédité les stratégies de concentration spatiale et de recommunautarisation, complétées par le maintien d'échanges réciproques avec les autres communautés satellites africaines et avec l'espace de référence (au moyen de visites périodiques et du flux constant de femmes dû aux échanges matrimoniaux, etc.), aboutissant à un système socio-culturel trans-spatial.

Explicitement évoqué dans les « histoires de vie » recueillies, le sentiment d'appartenance à un système identitaire trans-spatial permet, dans une large mesure, de comprendre l'assertion pluri-identitaire des hindous-gujaratis résidant au Portugal (indépendamment de leurs caste, statuts socio-économique, génération et sexe) – « je suis indien, hindou, divesha, portugais, mozambicain ». Cependant, les mêmes sources révèlent que ces référentiels identitaires ne sont pas soumis à des investissements uniformes. Nous pourrions même affirmer que le primat d'énoncés tels que « je suis, avant tout hindou » et l'importance de la liaison à la communauté originelle des ancêtres et des déesses de lignage garantissent non seulement une différenciation et une valorisation identitaire – « nos dieux sont les meilleurs » – mais permettent aussi des identifications et des complicités identitaires avec d'autres référents.

De l'observation anthropologique à la reconceptualisation théorique

Étant donnée la centralité du mot « hindou » dans les récits identitaires, masculins et féminins, il est opportun de s'interroger sur les vécus, les sens et les profits identitaires de l'hindouisme reconstruit au Portugal, un but qui pose aussitôt des problèmes de conceptualisation. Au sein de la littérature anthropologique sur les groupes hindous, résidant ou non en Inde, nous retrouvons a) des formulations sur l'hétérogénéité des pratiques et des représentations que recouvre le concept d'hindouisme – à un tel point que quelques auteurs critiquent l'utilisation d'une seule catégorie

6 S. BASTOS 1991.

pour exposer un phénomène si divers (Fitzgerald 1990 ; Frykenberg 1989) ; b) des réflexions qui intègrent dans la définition même d'hindouisme l'hétérogénéité et la contradiction, la mutabilité et la multiplicité de reformulations interprétatives, en fonction des contextes régionaux, historiques, migratoires, etc. (Burghart 1987 ; Vertovec 1994), en affirmant toutefois l'existence d'une logique symbolique qui traverse la diversité contextuelle (Biardeau 1976, 1981 ; Ramanudjan 1986 ; Hildebeitel 1989) ; c) des apports (Bastos & Bastos 1998) qui ne le conçoivent ni comme un phénomène localisable (que ce soit l'ensemble indien, la région, la localité, le groupe de brahmanes ou la caste inférieure, l'hindou natif ou l'hindou en diaspora, etc.) ni comme un phénomène structuré par un seul modèle central (subordonnant de toutes ses répliques et « exceptions ») mais qui l'envisagent comme un système de tensions, non localisé, parmi une pluralité de sous-systèmes (complémentaires, symétriques, etc.) qui traduisent, dans un langage religieux, les contradictions de positionnement entre plusieurs alternatives identitaires (de sexe, de génération, de sous-groupes identitaires en compétition, d'idéaux de salut, etc.).

Ne trouvant pas de valeur heuristique dans les polarités de « petite » et « grande » tradition (Mandelbaum 1964 ; Marriott 1955 ; Singer 1960) et leurs dédoublements (tradition sanscrite et non sanscrite, classique et locale, textuelle et pratique, brahmanique et non brahmanique), et tenant compte des propres représentations d'identité des hindous que nous avons rencontrées pendant notre travail de terrain en Inde et au Portugal, pour qui l'hindouisme (même en ayant conscience de l'hétérogénéité des pratiques et des croyances, locales, de caste, de lignage, etc.) constitue une notion valorisée, nous opterons pour l'utilisation du concept d'hindouisme, pertinent, à notre avis, à condition d'abandonner l'hypothèse essentialiste et formaliste du modèle unique et cohérent, structurant de ses « répliques » et « exceptions ».

En plus, pendant les dernières décennies, la littérature anthropologique produite sur la diaspora indienne-hindoue nous a habitués à l'idée que dans les contextes migratoires hors du sous-continent indien, l'hindouisme aurait tendance à souffrir un processus d'homogénéisation (standardisation avec effacement des diversités locales, de castes et de lignages, etc.) qui conduit à une sorte de brahmanisation – c'est-à-dire, à la monopolisation d'un seul *corpus* de savoirs et de pouvoirs rituels et religieux par des éléments de caste brahmane (Vertovec 1994 : 124)

Parmi les nombreux facteurs qui interfèrent dans ce processus, l'accentuant ou le contrariant, nous pouvons citer le degré d'hétérogénéité géographique et socio-culturelle entre les communautés d'origine des migrants hindous ; le type de recrutement migratoire (individualisé, microfamilial, basé sur l'appartenance à la même caste, etc.) ; les stratégies et les pratiques d'insertion dans les sociétés d'accueil (avec le maintien ou non des langues régionales, des identités de caste et de leurs relations ; avec le développement d'un modèle d'appropriation résidentielle concentré ou dispersé, etc.) ; les caractéristiques ethniques, raciales et religieuses de l'espace d'insertion, la densité des contacts (économiques, religieux, etc.) et des échanges matrimoniaux avec les communautés d'origine, etc.

Ainsi, tandis que, dans la diaspora hindoue de Grande-Bretagne et des États-Unis, l'hétérogénéité des communautés d'origine des migrants

hindous, la migration et la fixation résidentielle en groupes concentrés, le maintien de langues régionales et la conservation de la référence identitaire à la caste, ainsi que le maintien de liens (religieux, économiques, etc.) avec les communautés-mères, ont favorisé la réapparition de différences dans la tradition hindoue pratiquée, dans d'autres contextes migratoires, au Surinam et à Trinidad par exemple, où les identités de caste et leur rôle dans la gestion des interactions personnelles et de groupes ont beaucoup perdu de leur importance, « les rites et les cérémonies spécifiques des castes ont disparu, de même que la division entre la religion brahmane des hautes castes et la religion populaire des basses castes » (Van der Burg & Van der Veer 1986 : 516-517) ou, encore, « le phénomène hindou, venu d'un exemple de traditions locales [...] a subi une homogénéisation vers une nouvelle orthodoxie » (Vertovec 1994 : 124).

Or, l'hindouisme pratiqué au Portugal ne présente ni une hétérogénéité régionale significative (puisque la grande majorité des familles migrantes provient d'un espace socio-culturel limité) ni une tendance très nette à la standardisation orthodoxe et encore moins à un quelconque processus de brahmanisation.

Une réinterprétation anti-misogyne de l'hindouisme

En doutant de la pertinence opératoire de sous-divisions analytiques, comme celle de Mandelbaum (1966) – qui formule un modèle de l'hindouisme indien différenciant un *complexe transcendant* de dieux universels, de textes sanscrits et rituels brahmaniques d'un autre *complexe pragmatique* où il inclut le culte des dieux locaux et les traditions contextuelles, employés surtout par les castes non brahmanes, ainsi que la possession et la magie – ; et en refusant, partiellement, les typologies qui tendent à opposer l'hindouisme vécu en formes centrales *versus* périphériques, publiques *versus* domestiques, organisées-institutionnalisées *versus* amorphes, officielles *versus* populaires (Vertovec 1994), nous pourrions décrire empiriquement les pratiques religieuses de nos interlocuteurs au Portugal de la façon suivante :

a) les célébrations comprises dans le calendrier hindou-gujarati qui, en possédant une expression publique (dans des temples partagés par plusieurs castes avec l'exigence de la présence – même si elle est irrégulière – du brahmane à fonctions ritualistes), ont aussi une expression domestique et péri-domestique (officié par des couples ou seulement par les femmes), tels que *diwali*, *holi*, *mahashivaratri*, *navaratri* (au mois de *Tchaitra* et de *Assô*), *Krishna janmashtani* ou *purushottam mass* (célébré tous les trois ans, pendant un mois, entraînant des pèlerinages au fleuve ou à la mer) ;

b) les célébrations relatives au cycle vital symbolique⁷ : soit celles qui sont effectuées seulement par les femmes (rituels de grossesse et de la naissance, ainsi qu'une partie considérable des ritualisations de mariage et des séquences rituelles *post-mortem* liées aux ancêtres) ; soit celles qui sont conduites par les membres masculins et féminins de la caste (par exemple, les rituels mortuaires jusqu'au treizième jour, où le brahmane est absent) ;

7. Nous avons introduit le concept de cycle vital symbolique afin de pouvoir intégrer le point de vue hindou selon lequel « mourir n'est que le petit sursaut ressenti par le bébé quand sa mère le passe d'un sein vers l'autre » et que la réincarnation est la continuation de la même vie avec une autre identité.

soit celles qui sont célébrées par l'élément brahmane (séquences du *mandva padva*, *hastmérap*, *tchoti*, etc., insérées dans le rituel de mariage) ;

c) les célébrations liées à la fondation et à l'appropriation de l'espace domestique (*chilás-niás*, *hawan kumb*, etc.), exécutées par le brahmane mais aussi, exceptionnellement, par les couples ;

d) les évocations ritualisées des déesses de lignage de chaque caste (réalisées par la famille ou seulement par les femmes) accompagnées, quand c'est possible, par des visites rituelles (indispensables) à leurs propres temples⁸, situés dans la communauté d'origine ;

e) les célébrations périodiques, personnelles et/ou microfamiliales (qui peuvent avoir un versant collectif) appelées *vrata cathá*, exécutées exclusivement par les femmes, sans présence de ritualiste masculin (*bor tchot*, *evarat-djivarat*, *virpassali*, *somavati amavas*, *santoshima vrata*, *nag panchami*, *moracat*, *veibhav lakshmi*, *gor ma*, *gauri ma*, *djivantika*, *anapura*, *navaratri vrata*, *shitara satam*, *holi vrata*, *tulsi vivaha*, *rishi panchami*, etc.), qui ont un poids relevant dans la religiosité communautaire (S. BASTOS 1992 et 1995).

f) les pratiques thérapeutiques (en rapport avec la prévention et la guérison du mauvais œil et aussi avec la résolution de plusieurs types de souffrances personnelles et micro-domestiques) à travers l'utilisation de mantras, jeûnes, ingestion de certaines substances, etc., ainsi que des pratiques de sorcellerie (*djadu*), réalisées marginalement par des acteurs masculins.

Il est important d'ajouter que, dans toutes les célébrations indiquées plus haut, des rituels de possession surviennent fréquemment, au Portugal, quasi exclusivement de femmes (non brahmanes, de plusieurs générations et de différentes couches socio-économiques), qui émettent directives, conseils et augures.

En effet, malgré une certaine homogénéisation de l'aspect public de quelques célébrations énoncées qui exigent la présence de l'officiant brahmane (puisqu'elles sont toujours célébrées par les mêmes), nous assistons à un processus de monopolisation du pouvoir et des traditions rituelles par l'univers féminin (indépendamment de la caste et du statut socio-économique) et aussi au maintien de traditions spécifiques et intradifférencialistes (en fonction de la caste, du lignage, du village maternel, etc.) dans le domaine des rituels microfamiliaux et domestiques ainsi que du cycle vital symbolique (rituels de grossesse, de naissance et de mariage, par exemple) garantis justement par les éléments féminins qui circulent et maintiennent des liens forts entre les différentes « communautés » migratoires et entre celles-ci et l'espace d'origine.

En conséquence, comparativement au registre de l'espace d'origine, les ritualisations excessivement masculines – comme les *pujas* hebdomadaires (le samedi) réalisés exclusivement par des hommes de différentes castes au temple de Hanuman, le changement de *djánoi* (cordon utilisé d'habitude par les hommes de caste brahmane et de quelques castes d'artisans, qui font auto-référence aux *varnas kshatria* et *vaishia*), les rituels masculins de *dassera* et le *puja* à l'arbre *shami*, ainsi que l'important rituel de *kadjaro* – ne sont pas reconstruits dans la société réceptrice.

8. Il ne s'agit pas de temples publics ni même de temples de *jati*, mais de temples domestiques ou péri-domestiques qui n'intéressent que les membres du lignage dépendant de la déesse tutélaire.

De plus, en comparaison avec quelques autres courants migratoires où l'émergence d'un hindouisme plus orthodoxe, brahmanique et homogénéisant, accompagné par la marginalisation de ritualistes non brahmanes et par certaines pratiques (telles que le culte à la déesse noire, la possession, le sacrifice réel ou symbolique, les ritualisations de l'envie et du mauvais œil, les performances traditionnelles de guérison, etc.), au Portugal, le savoir et la pratique rituelle sont à la charge de femmes⁹ qui appartiennent à des castes de statut intermédiaire – ce qui entraîne souvent que ce soit elles (individuellement ou avec leurs conjoints) qui exécutent les tâches rituelles typiques d'un brahmane (un *iagna* domestique, par exemple). De plus, il n'y a pas d'atténuation sensible de la dévotion aux déesses (et leurs rituels périodiques), de pratiques magiques, ou de performances de possession (normalement dramatisées par les femmes, soit dans les rituels intra et périodiques, soit dans les performances collectives réalisées par les brahmanes aux temples publics).

La réticence aux excès hiérarchiques

Étant donné certaines différences notables entre les pratiques hindoues au Portugal et l'espace d'origine, est-il encore possible de parler d'hindouisme pour caractériser un contexte de croyances et de pratiques dans lequel le pouvoir mythique et rituel accordé aux femmes (indépendamment de leur caste) remplace la pureté brahmanique et, par conséquent, sa liaison avec la performance rituelle ? De plus, est-il encore légitime d'appeler hindouiste une communauté dans laquelle les hommes en général cèdent leur participation et leur pouvoir symboliques aux femmes en déclarant que « les affaires de religion sont des affaires de femmes » ?

Les objections peuvent être élargies si l'on considère que les tensions internes au « nous » hindou migrant – comme celles retrouvées entre les hindous « commerçants » et les hindous « maçons », entre les hindous « qui vivent avec d'autres hindous » et les hindous « qui n'ont pas adopté une stratégie de congrégation spatiale », entre les hindous « qui résident en quartiers d'habitation dégradée » et les hindous « qui habitent les quartiers verticaux, moyens ou de luxe », entre les hindous de Diu et les hindous d'ailleurs, etc. – se manifestent plus tôt et plus intensément que les différenciations intra-identitaires de caste et de lignage. Celles-ci ne surgissent que dans des contextes déterminés, comme ceux des choix matrimoniaux, des rituels funéraires et des obligations de deuil.

En effet, l'utilisation du référentiel identitaire *jati* dans les interactions intragroupales (verbales et non verbales) ne semble pas posséder l'intensité que, faute d'études à propos des sociétés hindoues, nous imaginons d'habitude. Dans de nombreuses situations quotidiennes et rituelles où hommes et femmes de castes différentes interagissent, nous n'avons pas ressenti de séparation spatiale et relationnelle en fonction des *jatis* respectifs et/ou restrictions dans le partage de la nourriture cuisinée. Amis, visiteurs réguliers du monde domestique et même « frères par adoption » peuvent appartenir à des *jatis* différents. D'un autre côté, si les brahmanes qui exercent les fonctions de sacerdoce refusent de boire le thé ou d'ingérer une nourriture

9. Hiérarchiquement inférieures, selon la tradition hindoue, et même égalées de façon cyclique aux intouchables (S. BASTOS 1995).

cuisinée chez quelque famille, ce n'est pas, en général, à cause de son *jati*, mais en raison d'autres critères : mariage inter-ethnique dans la famille (indien avec noire, par exemple), mort étrange et violente d'un membre de la famille (suicide, par exemple), famille et invités en période d'impureté, etc., « soucis » compréhensibles dans un contexte de diaspora où la rareté de l'élément brahmane est accompagnée par une expérience intense et extensive de l'hindouisme.

Malgré la persistance de la référence identitaire à la caste et au lignage dans certains contextes, le *gniati* (« communauté » de caste) comme institution (à tendance géroncratique et masculine) aux fonctions administratives, judiciaires, religieuses, généalogiques, etc., ne présente aucune expression sensible au Portugal¹⁰. Alors que les *gniatis* sont très vifs dans les espaces d'origine, leur disparition dans les « communautés » satellites aide à la désactivation du système de castes et montre, à nouveau, la diminution de la prééminence masculine dans la gestion endocommunautaire.

On dirait, par hypothèse, que la recommunautarisation hindoue dans la société portugaise possède, dès le départ, des caractéristiques distinctives qui favorisent une décentralisation des stratégies de différenciation et de hiérarchisation intracommunautaires soutenue par l'idéologie du système de castes¹¹. Ce sont notamment :

- la presque inexistence ou l'inexistence totale de membres du sommet et de la base du système de castes et la prépondérance des castes de la zone intermédiaire (surtout de castes d'artisans) parmi lesquelles, dans les espaces d'origine, il n'y a pas de relations hiérarchisantes rigides, de séparations spatiales ou d'inhibitions de commensalité (mais seulement des interdictions matrimoniales et des prescriptions pour les parentés et pour les membres de la même caste en période de deuil) ;

- l'actualisation d'une stratégie traditionnelle de congrégation spatiale hindoue basée sur l'identité hindoue et non sur l'appartenance à une caste, ce qui détruit toute possibilité de structuration socio-spatiale du *jati* (c'est à dire, du quartier de caste ou *vara*) et d'importation de ses institutions (le *gniati*, le temple de la caste, etc.) ;

- et aussi la prééminence socio-religieuse des femmes qui a tendance à rendre secondaire le langage hiérarchique (soutenu par une opposition rigide entre pureté et impureté) en le subordonnant à un idiome de l'interdépendance entre acteurs sociaux de statut asymétrique, nécessaire à la rénovation cyclique du système socio-cosmogonique¹².

Il est donc opportun de débattre de la légitimité d'employer les notions d'hindouisme et de société hindoue dans la définition d'un groupe identitaire au sein duquel la base et le sommet du système de castes se trouvent très faiblement représentés et où les identités de caste marginalement opératoires dans certains contextes, ne possèdent pas de rôle (économique, politique, rituel, etc.) déterminant dans les interactions des acteurs sociaux.

À la lumière de l'identification classique entre système de caste et hindouisme, soutenue par des auteurs et des ouvrages fondamentaux pour

10. Plus encore, le système est clairement contesté par les hommes et femmes résidant au Portugal (BASTOS & BASTOS 1999).

11. Dans ce processus, la construction des identifications, des différences, des asymétries et des hiérarchisations relationnelles perd, en partie, son ancrage idéologique (du moins d'une façon directe) dans l'opposition religieuse pureté/impureté.

12. S. BASTOS 1995.

tous ceux qui étudient des populations qui se définissent identitairement comme « hindoues », il serait illégitime de penser l'hindouisme sans système de castes et vice-versa. En menant encore plus loin l'identification montrée par Weber – « *Before anything else, without caste there is no hindu* » (Van der Veer & Vertovec 1991 : 155) –, Dumont, on le sait, dans *Homo hierarchicus*, a attribué aux principales valeurs religieuses structurantes du système de castes (notamment à l'opposition pureté/impureté) le statut d'unique organisateur total de la société et de la religion hindoues. Dans un cadre théorique où toute manifestation socio-culturelle est conçue comme une projection secondaire et structurée par cette opposition étanche (simultanément religieuse et hiérarchique), système de caste et hindouisme sont donc des variables absolument indissociables. Ou, au moins, comme le prévoyait Srinivas (1956 : 495), si le système de caste commence à perdre de son influence ou à se déstructurer, on devrait logiquement aller vers la disparition de l'hindouisme.

Après les contributions, nommément, de Fuller, Raheja, Appadurai (1988), Van der Veer (1991), il serait sûrement imprudent d'adopter sans critique tout déterminisme idéologique et sociologique du système de castes dans l'hindouisme, une position qui, après tout, non seulement le limite puisqu'elle l'interprète excessivement à la lumière de l'opposition hiérarchique rigide (pureté/impureté), en méprisant les contributions indianistes significatives et, par conséquent, de nombreuses données ethnographiques¹³. Parallèlement, les formulations de Weber, Srinivas et Dumont ne sont pas soutenables à la lumière de la perspective dont nous sommes partis, c'est-à-dire, d'une définition de l'hindouisme comme résultant de la tension complexe de modèles manifestes et latents (symétriques, opposés, complémentaires, etc.), contextuellement affirmés ou niés, qui traduisent des alternatives identitaires issues de l'existence compétitive¹⁴ de plusieurs positions structurelles occupées par les sujets et par les groupes de sujets¹⁵, où les contradictions acquièrent un statut

13. Juste pour citer quelques exemples, en Guyane, Trinité et Surinam, « il n'y a jamais eu de système de castes alors que l'hindouisme est resté fervent » (VAN DER VEER & VERTOVEC 1991 : 155), un hindouisme où les brahmanes (qui, néanmoins, y forment un groupe relativement fermé et endogamique de spécialistes) ont remplacé la pureté hiérarchique maximale (associée à leur caste) par le pouvoir rituel (qu'ils monopolisent en marginalisant les autres ritualistes non brahmanes) comme moyen de légitimer leur statut différencié (VAN DER BURG & VAN DER VEER 1986 : 517). De plus, s'est développé un hindouisme où l'opposition hiérarchisante pureté/impureté a perdu de son influence dans les interactions et les discours quotidiens non brahmaniques et est absente du quotidien du brahmane/sacerdoce, à un tel point que celui-ci envisage son office dans les rituels funéraires (pensé comme profondément polluant et de funestes auspices dans le modèle dumontien) comme une de ses activités principales (*ibid.*, 1986 : 518).

14. La compétitivité identitaire est inhérente à l'insécurité ontologique des humains (Marx 1975). Toutefois, elle peut être inhibée pendant des périodes plus ou moins longues par certains groupes sociaux qui ont le pouvoir de créer des illusions essentialistes de stabilité (nommément le groupe gérontocratique masculin). Il s'agit d'une compétitivité entre sujets qui, étant donné l'investissement sociétal structurant qui les constitue comme sujets, assume des expressions stratégiques intercatégorielles (de sexe, de génération, de classe sociale, etc.) et intergroupales. Les expressions sont fondatrices de la dérive civilisationnelle et identitaire que l'histoire sociale et l'anthropologie entreprennent de décrire et d'expliquer. Marx a bien vu que la division sociale du travail s'appuie sur les pluralités sociales structurelles mais n'a pas vu que c'est sur ces mêmes pluralités que trouve appui la tension identitaire irréductible. Or, c'est de cette dernière qu'émergent ces dérives, qui empêchent la « fin de l'histoire », dans la mesure où tout « progrès » technologique et politique qui permet d'imaginer l'homogénéisation de l'humanité introduit de nouvelles pluralisations et de nouvelles tensions identitaires.

15. Ce qui ne veut pas dire que l'hindouisme ait une élasticité illimitée, ni que toute stratégie identitaire puisse y être développée.

heuristique considérable pour sa caractérisation complète. Selon cette hypothèse, l'hindouisme peut être compatible avec plusieurs formes d'organisation sociale, n'est pas déterminé par, ni n'a comme seule condition de viabilité, le système de castes et une idéologie hiérarchique opérante.

De la même façon, le rôle religieux féminin, la raréfaction de rituels exclusivement masculins, la diminution de la misogynie, etc., au lieu d'être conçus comme une perturbation contextuelle, une réponse adaptative ou un indicateur de dégradation, etc., doivent être pensés comme révélateurs anthropologiques d'un des multiples champs de tension entre modèles symétriques ou opposés structurants de la vision du monde hindou.

Premièrement, sans escamoter l'hyper-investissement du pouvoir et de la connaissance rituelle hindoue par les acteurs sociaux masculins, parallèle à l'affirmation d'une incompatibilité structurelle entre sujet féminin et religion hindoue (Dumont 1979), qui sont des traits culturellement très marqués dans certains sous-contextes hindous, nous ne pouvons pas nous empêcher de relever les nombreuses ethnographies du sous-continent indien qui établissent l'existence d'une forte équation entre féminité et religion et, en même temps, le rôle du sujet féminin qui entreprend individuellement ou en couple la communication avec les dieux et les ancêtres. L'hindouisme vécu au Portugal n'est donc pas un cas unique et sa spécificité ne peut pas être réduite à l'idée d'une « exception », non pertinente pour une compréhension intégrale de l'hindouisme.

Deuxièmement, au niveau théorique (Devereux 1980), un hyper-investissement culturel sur un trait, une configuration relationnelle, une valeur, etc., peuvent être conçus comme une tentative de nier l'ambivalence d'un conflit et, de cette façon, accompagne l'émergence, dans des contextes déterminés, de traits, de configurations ou valeurs opposées, symétriques, ou de multiples solutions de compromis, qui essaient d'y élaborer l'ambivalence culturelle projetée. Surtout quand les thèmes auxquels les acteurs sociaux cherchent une réponse sont en relation avec des conflits identitaires typiques, hyper-investis de charge affective, on peut s'attendre à trouver la coexistence de modèles/solutions opposés et symétriques (*ibid.* : 294). Or, la valeur psychique et socio-culturelle de la figure féminine (prototypiquement maternelle)¹⁶, constitue, nous le savons, un de ces thèmes personnellement et culturellement ambivalents, et exige un processus d'élaboration intense dont les variantes les plus significatives s'expriment fréquemment (mais non uniquement) à travers un langage religieux.

C'est en ce sens que nous pouvons poser l'hypothèse selon laquelle les formulations hindoues, apparemment antagoniques, sur la relation entre sujet féminin et religion constituent des tentatives d'élaboration de l'ambi-

16. Non seulement à cause des identifications primordiales mais aussi du fait que le « retour utérin » se constitue comme un des fantômes qui viabilisent le désir d'immortalité et/ou d'intransitivité (FREUD 1994a, 1994b) exprimé dans le conglomérat hindouiste au moyen de deux mythes. Ces derniers sont le mythe que la vie et la mort sont *maia* (illusions) et que personne n'est jamais sorti de l'intérieur de la grande déesse, la vache cosmique (qui contiendrait dans son intérieur 33 millions de dieux et tout ce qui existe), et le mythe des réincarnations successives, en rapport desquels le mythe misogyne de la « libération » (*moksha*) est la réaction identitaire capable de garantir la supériorité masculine (et/ou brahmanique).

valence à propos de la figure féminine/maternelle¹⁷. De cette façon, la misogynie hindoue qui essaie de retirer à la figure féminine tout attribut positif, lié à la concentration homophile masculine (typique de certains discours brahmaniques, entre autres), peut être remplacée ou même accompagnée par une solution culturelle symétrique, c'est-à-dire, par le retour et l'actualisation adultes des identifications primordiales masculines avec la figure maternelle, en se manifestant soit dans le propre travail rituel et sacrificiel du brahmane (symboliquement conçu comme une gestion et une cuisson, équivalent au travail du corps féminin-maternel), soit dans la possession par la déesse, fréquemment réalisée par des officiants masculins de bas statut. De plus, entre la misogynie et l'identification avec la figure maternelle, si souvent parallèles, si souvent alternatives, il y a encore d'autres possibilités d'élaboration, notamment celle qui entreprend un clivage dans l'imago maternelle suivi d'une redistribution des attributs menaçants et gratifiants par des figures féminines différentes (déeses dorées ou déesses noires, déesses fiancées ou déesses vierges-mères, déesses en général ou femmes de la terre, sœurs ou épouses, femmes fécondes et femmes menstruées, etc.) en aboutissant à un sous-modèle hindou complémentaire dans lequel la femme-épouse est élue spécialiste privilégiée dans la médiation avec l'espace référentiel/divin (comme cuisinière quotidienne des dons alimentaires aux dieux et aux ancêtres, comme partenaire irremplaçable dans les rituels sacrificiels qui exigent la présence du pôle féminin du couple, comme seul officiant de quelques célébrations domestiques, etc.).

Disponible dans la tradition socioculturelle de référence, le rôle accordé aux femmes-épouses est conséquemment et symboliquement justifié dans les constructions culturelles hindoues par le voyage masculin¹⁸. Dans une des codifications mythologiques les plus connues de la tension identitaire entre migrants et non migrants, quand Ganesha (fils partenogénétique de Parvati), est amené à « faire le tour du monde », il ne fait que le tour de la figure de la mère (conçue comme espace d'origine et monde entier) et se maintient infantilisé et féminin dans une position d'« inceste identitaire »¹⁹, au contraire de Skanda, son frère (fils du sperme excessif de Shiva et de plusieurs utérus) qui, face à la même incitation, acquiesce au « voyage identitaire » en se séparant de la figure maternelle (ce qui le masculinise) et part à travers le monde non sans revenir un jour, bien que vaincu et dépassé, au regard de sa mère, par la finesse de Ganesha. Nonobstant la valorisation apparente²⁰ de la position masculine non migrante dans cette

17. Dans ce contexte de problématisation, nous avons sélectionné, surtout, des solutions d'élaboration en partant de la position du sujet masculin. Pour une réflexion sur les élaborations féminines de la relation archaïque avec la figure maternelle, cf. BASTOS & BASTOS 2001 (sous presse).

18. Le « voyage masculin » est une des imagos du processus dit civilisationnel au moyen duquel l'identité masculine cherche à s'autonomiser de l'imago féminine maternelle ou à trouver une position avantageuse (d'un type d'hommes par rapport aux autres) dans la relation privilégiée avec celle-ci (J. BASTOS 1995).

19. La position sous-jacente à sa décapitation mythique par le père, Shiva, lui a permis d'atteindre le statut imagoïque syncrétique de « monture du père » et de « gardien maternel » (*agevan* aconflictuel), simultanément animal (dans la tête, c'est-à-dire, dans le projet identitaire masculin) et humain (dans le corps, c'est-à-dire, dans les fidélités primaires).

20. Elle souligne, toutefois, ses coûts – fixation du sujet dans la position de fils incestueux, infantilisé et oral, laissant prévoir un parcours de masculinité dominé par les identifications adultes féminines ou par la misogynie.

version mythologique, elle nous montre en même temps que la position des migrants hindous de type Skanda/Kartikeia ouvre la voie au développement de stratégies masculines de construction identitaire distincte, soit de l'inceste identitaire (« nous voulons être comme elles, très religieux et féminins »), soit de son évitement misogyne (« nous, les hommes, sommes très religieux et élus par les dieux ; les mères et les femmes en général, impures, n'ont pas de salut »). Cela est notable quand cette version mythologique permet la substitution partielle du « centre du monde » maternel par la centralité des femmes-épouses et par un investissement masculin, re-narcissant, dans l'activité sociale mondaine et dans la reproduction domestique et communautaire. Comme le diraient beaucoup d'hommes hindous résidant au Portugal : « Ce que nous valorisons le plus chez un homme, c'est qu'il soit travailleur pour soutenir sa famille ; les affaires de religion sont affaires de femmes ; à elles de s'en occuper et, comme nous sommes très affairés (et que quelques fois nous sortons des rails), à elles de nous rappeler qu'il faut prier les dieux, la déesse et aussi les ancêtres ».

D'ailleurs, cette double position du sujet masculin face au voyage (et face au féminin) est mise en pratique dans le quotidien des hindous qui ont développé un parcours migratoire (d'abord au Mozambique et, après la décolonisation, au Portugal) quand, en dédoublant la posture de Skanda/Kartikeia, ils se détachent, d'un côté, des « frères » hindous-Ganesha qui n'ont jamais laissé leur espace d'origine²¹ et, de l'autre, des Kartikeia-temporaires qui sont arrivés au Portugal sans épouse et plus récemment, venant directement de l'Inde et dont le séjour est motivé exclusivement par des raisons économiques et marqué par le désir de retour à l'origine maternelle, après leur enrichissement.

Cette démarcation identitaire, soit de la position de l'hindou non migrant, soit de celle du migrant temporaire, est accompagnée par l'affirmation « je suis hindou mais je suis aussi portugais », et par la verbalisation d'un projet de « rester » et d'« investir » au Portugal ou même de retourner et de replacer le Mozambique comme espace identitaire parallèle, du migrant lui-même et de ses descendants, en conservant la liaison à l'espace de référence et à l'hindouisme.

De l'observation anthropologique à l'innovation méthodologique dans l'étude des stratégies identitaires – la construction de l'enquête identitaire multidimensionnelle

Afin d'explorer de façon plus systématique le champ et l'économie de tension identitaire des migrants hindous-gujaratis non-temporaires et afin de tester quelques hypothèses théoriques relatives à leur genèse et à leur efficacité non conscientes, deux dimensions difficilement analysables au moyen des techniques plus rituelles de la praxis anthropologique, nous

21. Ceux-ci, à leur tour, ont tendance à représenter de façon ambivalente la stratégie migratoire des premiers, en évoquant une vieille équation identitaire entre « portugais », « chrétiens » et « intouchables » qui les discrédite. Assez fréquemment, nous y trouvons aussi l'indice d'un désir d'identification et d'envie (conscient ou inconscient) des hindous non migrants lorsqu'ils constatent les plus-values identitaires de ceux qui ont migré, en situation de retour définitif ou de visite périodique (BASTOS & BASTOS 1998).

avons dû construire un instrument de recherche. Ce dernier est en accord avec la posture théorique de racine freudienne qui suppose la multidimensionnalité des processus identitaires, articulée dans ses tensions, opérationnelle fantomatiquement, et aussi avec la posture théorique comparatiste qui affirme que « les stratégies identitaires se lisent entre elles », en révélant leur sens et leur économie uniquement dans le cadre structurel-dynamique de la série comparative où elles s'insèrent.

De la théorie à la construction de l'instrument de recherche

Dans le contexte de notre recherche, nous avons réduit la multidimensionnalité à quatre tensions :

- entre représentations identitaires internationales ou interethniques (premier niveau d'analyse), dans le cas ci-présent entre indiens et leurs référents européens portugais et anglais ;
- au même niveau, entre la représentation actuelle du macrogroupe identitaire d'appartenance et sa représentation idéale correctrice (« ce qu'ils ne sont pas mais qui serait bel et bien qu'ils deviennent ») ;
- entre les deux niveaux antérieurs, articulés de façon indissociable, et la représentation personnelle modale des sujets répondants (obtenue par l'intégration hiérarchisée de leurs auto-représentations personnelles) ;
- et, finalement, entre ces trois niveaux (au sein desquels émerge un premier niveau de stratégies identitaires : la re-narcissisation de groupe face à son extérieur et la re-narcissisation des sujets face à leur groupe d'appartenance immédiat) et le niveau sous-jacent des représentations bioculturelles de génération et de genre, qui permet de mettre en évidence non seulement la tension entre un idiome familialiste et un idiome non familialiste mais aussi les tensions identitaires familialistes entre générations et sexes²².

Étant donné que nous avons maintenu fixe le champ sémantique potentiel (incluant soixante traits) duquel ces neuf variables de la multidimensionnalité identitaire ont été tirées²³, les différenciations et les conjonctions établies préconsciemment permettent d'établir assez précisément le champ identitaire des hindous-gujaratis résidant à Lisbonne et d'interpréter la stratégie identitaire qui leur est sous-jacente²⁴.

Les stratégies internationales des hindous migrants au Portugal

Du cadre présenté nous détachons :

- i) l'auto-représentation personnelle modale ne coïncide pas avec la représentation sociale actuelle des Indiens-hindous, c'est-à-dire, les « moi »

22. En suivant la stratégie freudienne « archéologique » qui invite à partir du plus récent et manifeste pour arriver au plus archaïque et caché en parcourant les stratifications identitaires dans la direction inverse (interprétative) de celle qui devrait être la direction propre au processus ontogénétique fondateur.

23. L'échantillon a été composé par soixante hindous gujaratis (trente adultes de chaque sexe) appartenant aux castes d'artisans et résidant dans le Grand Lisbonne.

24. Dans le cas présent, cela est facilité par l'intégration méthodologique que nous nous sommes proposée, où le travail de terrain continue à avoir un rôle essentiel mais, cependant non exclusif. Nous avons omis ici la complexité qui advient de l'utilisation d'un instrument de recherche projectif, que nous avons construit pour la recherche anthropologique multidimensionnelle et qui est traité dans BASTOS & BASTOS 1995, 1999.

hindous migrants disent partager avec les Indien-hindous de multiples caractéristiques identitaires mais, en même temps, ils se détachent de ce « nous » identitaire, puisqu'ils leur accordent des traits absolument spécifiques avec lesquels les sujets ne s'identifient pas personnellement ; or, dans notre hypothèse, cet écart entre l'intégration statistique des auto-représentations personnelles et la représentation sociale globale de Indiens-hindous ne doit pas être trop rapidement interprété comme une dés-identification significative du groupe migrant par rapport au « nous » indien-hindou mais doit être conçue, dans une large mesure, comme une dimension structurelle et structurante du processus général de structuration identitaire, dans lequel l'identification à un ou plusieurs référents identitaires exige parallèlement et à un certain degré, une dés-identification partielle du sujet face aux « nous » référentiels²⁵ ;

Tabl. I. — LES REPRÉSENTATIONS INTERNATIONALES IDENTITAIRES DES HINDOUS-GUJARATIS RÉSIDANT A LISBONNE

<i>Auto-représentation collective*</i>	<i>Représentations référentielles*</i>	
Indiens	Portugais	Anglais
93,3 - économique	73,3 - bavard	58,3 - agressif
85,0 - religieux	73,3 - adepte de la propreté	56,7 - égoïste
78,3 - timide	68,3 - sensible	53,3 - capable d'exploiter les gens
73,3 - adaptable	65,0 - tendre	51,7 - raciste
70,0 - ambitieux	63,3 - sentimental	50,0 - dominateur
65,0 - actif	55,0 - joyeux	46,7 - froid
63,3 - jaloux	51,7 - nerveux	46,7 - rationnel
63,3 - sensible	50,0 - patient	46,7 - capable de revendiquer
63,3 - obstiné	48,3 - dévoué	41,7 - organisé
	46,7 - rêveur	41,7 - presomptueux
		41,7 - réservé
60,0 - curieux	45,0 - organisé	40,0 - envieux
60,0 - optimiste	45,0 - religieux	38,3 - avare
60,0 - soumis	43,3 - pacifique	33,3 - têtu
56,7 - bavard	43,3 - raciste	31,7 - sûr de soi
60,0 - protecteur	43,3 - têtu	31,7 - autocontrôlé
55,0 - modeste	40,0 - curieux	30,0 - méfiant
55,0 - nerveux	40,0 - loyal	
55,0 - capable de prendre des initiatives	40,0 - modeste	
53,3 - inférieurisé	38,3 - impulsif	28,3 - pratique
53,3 - patient	38,3 - pratique	28,3 - capable de prendre des initiatives
51,7 - loyal	38,3 - prudent	26,7 - actif
51,7 - rêveur	38,3 - séducteur	26,7 - modeste
51,7 - tendre	36,7 - captivant	26,7 - obstiné
50,0 - joyeux	35,0 - jaloux	26,7 - sentimental
50,0 - dévoué	35,0 - présomptueux	26,7 - prudent
50,0 - prudent		

* en pourcentage de l'échantillon interrogé (30 hommes et 30 femmes hindous résidant à Lisbonne).

25. C'est une hypothèse théorique, issue de notre travail anthropologique et clinique, et qui représente notre apport pour intégrer et surmonter les hypothèses de Marx, Durkheim, Freud et Erikson, déjà citées. Une hypothèse qui articule les concepts de processus civilisationnel (actuellement dit de globalisation) et de processus identitaire, et qui permet de résoudre la contradiction typique de la théorie sociologique classique (SOMERS & GIBSON, 1994) entre les analyses qui partent des « structures » (jugées impersonnelles et fonctionnelles à tendance a-conflituelle et mécaniciste) et celles basées sur la dynamique des acteurs sociaux.

ii) le champ identitaire hindou-gujarati révèle un degré significatif d'intersection sémantique entre la représentation sociale globale d'Indiens-hindous et la représentation sociale globale de Portugais (35,3 %) accompagnée par une nette différenciation par rapport à la représentation sociale globale construite pour les Anglais (0 %) ;

iii) cette complicité identitaire est super-amplifiée (pour 68,8 %) lorsque nous comparons la somme des auto-représentations personnelles du groupe hindou migrant avec leur représentation des Portugais, et ne monte qu'à 12,5% en ce qui concerne l'identification avec les Anglais ;

iv) l'ouverture identificatrice aux Portugais devient encore plus nette quand nous signalons que le profil de l'idéal correcteur de l'identité indienne superpose fortement (63,6%) le profil identitaire actuel accordé aux Portugais et seulement en 9,1% le profil attribué aux Anglais.

Une lecture hâtive de ces données pourrait nous faire conclure que les hindous se trouvent dans un processus accéléré de capitulation identitaire et d'intégration identificatrice. Pourtant, une analyse plus soignée nous révèle tout autre chose :

i) bien que les Indiens et les Portugais soient représentés comme « religieux », ce qui les sépare de la représentation des Anglais, le champ identitaire de ce groupe migrant est caractérisé par la centralité de ce trait – « religieux » – au contraire de la représentation des Portugais, où ce trait ne tient que le 11^e rang, ce qui peut être lu, simultanément, comme une affirmation descriptive – « nous sommes religieux-hindous » – et, étant donné le contexte identitaire relationnel de l'enquête, comme une affirmation identitaire – « nous sommes différents de vous, Portugais » parce que « notre religion, en nous différenciant de vous, constitue une dimension nucléaire de notre identité » ;

ii) si nous considérons les traits communs aux représentations d'Indiens-hindous et de Portugais (« religieux », « curieux », « modeste », « bavard », « sensible » et « nerveux ») et aussi l'ensemble des attributs partagés, simultanément, par les représentations d'Indiens-hindous, « moi » hindous migrants et « portugais » (les mêmes, à l'exception de « nerveux », qui n'est pas auto-attribué aux « moi » migrants) et, finalement, l'intersection sémantique spécifique entre la représentation des « moi » hindous migrants et les Portugais (les mêmes cinq traits ainsi que « gai », « loyal », « pacifique », « organisé », « patient » et « adepte de la propreté ») nous constatons que, quand il s'agit d'une représentation positivée ou idéalisée par les répondants, elle a tendance à occuper une position plus favorable dans les profils identitaires hindous et à être moins saillante dans le profil construit pour les « portugais » ; *vice-versa* dans les cas d'un trait commun non idéalisé, celui-ci est plus visible dans le profil projeté sur les Portugais et occupe statistiquement, une position plus périphérique dans les profils hindous ;

iii) l'affirmation de la proximité identitaire entre les Indien-hindous et les Portugais ne peut pas être interprétée, à la lumière du point de vue identitaire des hindous-gujarati migrants, uniquement comme le résultat d'une identification ou d'un apprentissage d'un « nous » fragilisé/-infériorisé par rapport à un « autre » admiré, puisque, selon eux, ce qu'ils partagent le mieux avec les Portugais possède toujours une expression plus significative et plus centrale dans les représentations (globales ou personnelles) associées à l'Indien et à l'hindou.

iv) cette stratégie de gestion de la proximité identitaire entre les Indiens-hindous et les Portugais, qui valorise simultanément la suprématie identitaire du référent indien-hindou et, plus fortement, la suprématie des « moi » hindous migrants face à la société d'accueil, fait partie à notre avis d'une représentation hindoue-gujaratie globalement ambivalente à l'égard des Portugais, sur lesquels le groupe migrant projète des traits propres des cultures familialistes (valorisées et génératrices d'échanges interculturels positifs) et des traits propres des cultures centrées sur des valeurs techno-économiques et impérialistes, que les Portugais partagent avec les Anglais (par exemple, ils sont aussi représentés, avec des valeurs péjoratives, comme « organisés » et « racistes », etc.) et qui les différencient des Indiens-hindous, en menaçant la convivialité identitaire entre les deux groupes²⁶. En essayant de construire le récit identitaire sous-jacent aux matériaux quantifiés, nous proposons l'énoncé suivant :

« Nous sommes Indiens-hindous mais nous sommes mieux que les Indiens en général, c'est-à-dire, nous ne sommes pas "timorés", "adaptables", "jaloux", "soumis" et "nerveux" ; c'est vrai que nous ne sommes pas, aussi, "obstinés", "optimistes", "protecteurs" et "capables de prendre des initiatives" qu'ils le sont, mais il s'agit là de traits apparemment positifs que nous ne souhaitons pas renforcer.

En revanche, en tant qu'Hindous, nous sommes différents des Portugais, en général, mais nous avons des complicités et des échanges identitaires avec la portugalié, à l'inverse de ce qui se passe avec les Anglais, avec lesquels nous n'avons rien (ni ne voulons rien avoir) en commun puisque nous les trouvons "agressifs", "égoïstes", "capables d'exploiter les autres", "racistes", "froids", etc. ;

Mais, dans ce qui nous rapproche des Portugais et que nous valorisons en commun, "nous", Indiens-hindous, constituons un "eux", que nous estimons digne d'admiration et source d'identification pour les Portugais (qui devraient, au moins, prendre modèle sur nous) ; de même, en ce qui concerne ce que nous partageons de moins positif avec les Portugais, "ils" sont encore pires que "nous" » .

Cette forte idéalisation de la représentation sociale globale des Indiens-hindous et surtout l'idéalisation des auto-représentations personnelles, montrent qu'il s'agit d'une stratégie de récit identitaire globalement positive, dans laquelle les avantages surmontent nettement les dangers identitaires et qui contient une très faible tendance au changement.

Des représentations identitaires internationales et interethniques à l'idiome familialiste fantomatique

Rappelons que l'enquête identitaire a été fondée sur l'hypothèse théorique de racine freudienne qui suppose une ontogénèse structurelle des représentations identitaires. Les représentations différencielles de genre et d'âge (fantomatiques) y ont tendance à servir comme langage nucléaire sur

26. Toutefois, si on considère les contextes sémantiques globaux, on peut poser l'hypothèse que certains traits communs aux Portugais et aux Anglais n'ont pas le même sens. Par exemple, le « racisme » attribué à l'actuelle société d'accueil a une signification différente du « racisme » allégué pour les Anglais dans la mesure où il n'est pas un fort racisme impérialiste (symptôme de traits comme « capable d'exploiter autrui » et « dominateur ») mais un faible « racisme » « présomptueux », qui ne semble pas bloquer sérieusement les représentations interculturelles de base familialiste entre ces deux groupes identitaires mais qui contribue, ou peut contribuer, on le verra, à quelques sentiments de menace identitaire ressentis dans cette communauté ethnique.

lequel des représentations postérieures trouvent appui et, notamment, des représentations politico-culturelles et interethniques. Ce processus leur accorde une dimension symbolico-fantomatique et les met dans une position privilégiée pour l'actualisation de manipulations rhétorico-identitaires non conscientes. Nous pouvons maintenant avancer vers un autre niveau de l'analyse du champ des représentations identitaires des hindous-gujaratis.

Une fois construit le sous-système des représentations inter-générationnelles et de genre du groupe hindou migrant (au moyen de la même enquête identitaire), détachons aussi la façon dont le trait « religieux » ancre tout le système²⁷ puisqu'il caractérise l'« enfant » hindou et atteint son apogée à l'âge adulte, quoique le degré de religiosité permette d'établir une opposition entre adultes féminins et adultes masculins, perçue également dans les interviews non directives réalisées. Le fait que la religiosité constitue une caractéristique d'« enfant » fortement accentuée pour les « femmes » et, au contraire, arrive à une valeur minimale pour les « hommes », nous amène à l'hypothèse selon laquelle, du point de vue de ce groupe identitaire, grandir, pour un ego féminin, consiste dans le renforcement du processus identificatoire avec un pôle féminin adulte où la religiosité se radicalise, tandis que, pour un ego masculin, après une période d'enfance « religieuse » (fortement polarisée dans la relation aux figures féminines et adultes, profondément « religieuses »), être adulte exige obligatoirement une désidentification d'avec le féminin-adulte religieux. Toutefois le processus de masculinisation (Lidz & Lidz 1989), dans le cas d'un ego masculin, implique non seulement un désinvestissement (du monde religieux et des femmes-religieuses de l'enfance) et une cession du capital et de la pratique religieuse aux femmes-épouses, qui va de pair avec un effort de concentration adulte dans des idéaux de protection microfamiliale et d'activité sociale, liés à l'idée d'*ambition* fixée dans la *sûreté de soi*.

C'est en ce sens que le noyau le plus valorisé de la représentation hindoue de l'âge adulte tient compte d'un idéal de religiosité (assuré essentiellement par les femmes), d'un idéal d'activité socio-professionnelle (accompli exclusivement par les hommes), et aussi d'un idéal de sociabilité inter-personnelle²⁸ (*inter-générationnel*, où les hommes ont un rôle réduit) et d'un idéal d'économie et de protection micro-familiale²⁹ (rendus possibles par l'action différenciée mais complémentaire du couple)³⁰.

27. L'ancrage identitaire s'appuie sur le trait qui obtient le taux de concordance le plus élevé et varie en fonction des cultures. Dans le cas des hindous-gujaratis, « religieux » obtient un taux de concordance de 61,7 % pour « adulte » et de 58,3 % pour « femme » (descend à 21,7 % pour « homme » et repart à 28,3 % pour « enfant »). Les représentations identitaires bioculturelles ont tendance à atteindre des taux de concordance beaucoup plus élevés que les représentations internationales et que les représentations personnelles, ce qui indique que, dans son ensemble, le système identitaire bioculturel fonde les élaborations postérieures, personnelles et politiques. Des six groupes sociaux étudiés, seulement les hindous-gujaratis établissent comme ancrage identitaire un trait « adulte » (« religieux »); tous les autres groupes s'appuient sur un trait d'« enfant » (« gai », pour Portugais, Espagnols et Capverdiens, aussi bien au Cap-Vert qu'à Lisbonne, et « délicat » dans le cas des Marocains); toutefois, tous s'appuient sur un trait davantage associé aux « femmes » qu'aux « hommes ».

28. Représenté, centralement, par le trait « bavard », considérable dans les profils de « femme » (46,7 %), d'« adulte » (35,0 %) et d'« enfant » (40,0 %) et absent des 15 premiers traits du profil d'« homme ».

29. « Protecteur » est le deuxième trait attribué à l'« homme » (et son premier trait spécifique) tandis que « économique » est la deuxième attribution de « femme » (et la dixième

Si l'on se penche, maintenant, sur la projection de la matrice bioculturelle sur le champ macro-identitaire des hindous-gujaratis, on constate que les profils politico-culturels (dans le cas échéant, seulement les représentations de Indiens-hindous et de Portugais) présentent une superposition élevée avec les représentations de genre et de génération (voir Tabl. II).

Tabl. II.— LE CHAMP IDENTITAIRE DES HINDOUS-GUJARATIS RESIDANTS
A LISBONNE

<i>Représ. collective actuelle</i>	<i>Représ. intégrée (col.+pers.) actuelle</i>	<i>Représ. personnelle actuelle</i>	<i>Représ. collective virtuelle</i>
	modeste (P)		
	curieux (P)		
	ambitieux	pacifique (P)	
	économique	sûr de soi (A)	idéal
	actif	loyal (P)	tendre (P)
	religieux (P)	joyeux (P)	
timide	bavard (P)	organisé (P) (A)	
adaptable	sensible	patient	
jaloux		adepte de la propreté	non idéal
obstiné		pratique	
optimiste			
soumis			
protecteur			
nerveux (P)			
capable de prendre des initiatives			

(P) et (A) indiquent les traits d'identification avec les Portugais (P) et les Anglais (A).

Ainsi, si l'on prend les dix-sept premiers traits des représentations sociales globales des Indiens-hindous, des Portugais, et des Anglais, la représentation personnelle modale des « moi » hindous migrants, et les quinze premiers traits des profils bio-culturels, de génération et de genre, on constate premièrement que l'utilisation inconsciente d'un langage bio-culturel (familialiste) est maximale dans la structuration de la représentation sociale actuelle de Indien-hindou (vingt-deux superpositions) et dans l'auto-représentation personnelle ; elle décroît légèrement dans la représentation sociale actuelle des Portugais (seize superpositions) et souffre une diminution significative dans la construction du profil global sur les Anglais (seulement six, une valeur infime).

d'« homme ». Parallèlement, la présence uniquement dans le profil d'adulte de traits comme « égoïste » et « optimiste » semblent indiquer encore un idéal d'âge adulte hindou qui oscille entre le réalisme, « égoïste » et « pratique » (pour le masculin) et la pensée magico-religieuse, « optimiste » (surtout féminine), en cherchant encore une fois le rééquilibrage entre ces deux postures identitaires.

30. Du point de vue des propres hindous-migrants, le rôle socio-religieux féminin et le sur-investissement socio-professionnel masculin constituent donc une conséquence structurale du processus de construction des identités de genre ne pouvant être assimilés à de simples réflexes adaptatifs. Cependant, tandis que dans l'espace d'origine ce rôle socio-professionnel masculin se trouve lié à une conceptualisation religieuse du travail-activité, à la lumière de laquelle construire une maison, mouler le bois, tisser ou manier le fer, sont vus comme contenant une dimension rituelle et religieuse, au Portugal, cette idéologie n'est plus opérationnelle pour l'insertion et l'intégration professionnelle des migrants hindous.

Cela est d'une part l'indice d'une approche identitaire entre les Indiens-hindous et les Portugais – tous deux capables d'être symbolisés et fantomatés au moyen d'un idiome familialiste –, et d'autre part, marque la séparation et la différenciation des deux groupes par rapport au référent Anglais (partiellement exclu de maniements symbolico-fantomatiques dans le champ sémantique bio-culturel et refamiliarisant hindou).

Âge, genre et profils politico-culturels

La superposition des représentations d'âge et de genre sur les profils politico-culturels (voir Tabl. III) nous montre que :

i) les Indiens-hindous sont légèrement représentés comme féminins [+1] et comme adultes [+1] ;

ii) c'est une stratégie que les « moi » hindous migrants approfondissent quand ils s'auto-représentent avec un fort excédent de traits féminins [+4] et adultes [+6]³¹;

iii) en contrepartie, les Portugais sont vus, à la lumière de ce langage familialiste comme très féminins [+7] (ils surmontent le solde de caractéristiques féminines des « moi » hindous migrants qui leur deviennent plus proches quand ils migrent) mais aussi comme très enfantins [+4];

iv) et, finalement, les Anglais, vus comme masculins [+3] et légèrement adultes [+2], même s'ils constituent le référent le moins fantomaté du point de vue sexuel et de l'âge, subissent toutefois un maniement familialiste dont l'efficacité semble être le renforcement, encore une fois, de la distance identitaire de ce groupe face aux Portugais et aux Indiens³² ;

v) Si nous prenons en considération les condensations fantomatiques les plus significatives (parmi les représentations de femme/homme/enfant/adulte) considérées dans les divers profils politico-culturels, nous pouvons

31. Si nous voulons approfondir l'analyse, il nous faudra à ce niveau lire de la façon suivante les transformations identitaires qui ont suivi le processus migratoire en direction à l'espace lusitanien (au Mozambique, jusqu'à 1975 et, actuellement, au Portugal) : « En utilisant l'idiome familialiste, fondamental pour notre vision du monde, nous ne sommes plus "nerveux", comme les garçons et nous ne sommes plus "timorés" et "soumis", comme les filles, et nous avons commencé à être "gais" comme elles le sont et comme les "Portugais". D'un autre côté, nous ne sommes plus "jaloux" comme les hommes et nous avons commencé à être "pratiques" comme ils savent l'être, et nous ne sommes plus "protecteurs" comme les hommes adultes, en commençant à être "sûr de soi" comme ils le sont (et comme les Anglais) ; et nous ne sommes plus « optimistes » comme les adultes. Corrélativement, nous sommes allés chercher chez les femmes (et chez les Portugais) de nouveaux traits : nous avons commencé à être "loyaux" et "adeptes de la propreté", comme les femmes, et "patients" comme les femmes adultes, et nous aimerions être "tendres" comme les filles (et comme les Portugais). En sortant de l'idiome familialiste, nous ne nous envisageons pas comme "obstinés" et "capables d'initiatives", traits spécifiquement indiens, mais "pacifiques" comme les Portugais et "organisés" comme les Européens (les Anglais plus que les Portugais) ».

32. Que des « moi » adultes (dans un échantillon avec le même nombre d'hommes et de femmes) puissent se voir comme surtout « féminins » et puissent considérer les autres « moi » adultes comme clairement « enfantins », montre bien comment les maniements identitaires inconscients qui s'appuient sur les représentations bioculturelles familialistes configurent ce contour de délires sociaux, reconnus par Durkheim comme envahissant les représentations collectives et dont la religion ne serait qu'un exemple, pas nécessairement le plus important. Notre travail cherche à prendre au sérieux l'énigme durkheimienne et à définir le contour des délires sociaux, considérés comme délires sociaux identitaires, de façon à converger avec la proposition de E. Morin (1973) de rebaptiser l'espèce comme *homo sapiens demens*. Cette possibilité est spécifiquement humaine et, dans le cas des humains, universelle, aussi la recherche des stratégies identitaires permet-elle de penser une stratégie d'intégration des sciences de l'homme, jusqu'à maintenant stratégiquement clivées « disciplinairement » par la pensée virile monopoliste.

poser l'hypothèse selon laquelle dans cette dimension identitaire, non consciente, le groupe hindou migrant accorde aux Indiens-hindous en général une position actantielle, pour ainsi dire, de la famille unie (idéale) où les polarités inter-générationnelles et conjugales s'équilibrent harmonieusement ;

vi) tandis que, déjà entrevue dans le profil construit pour Indien-hindou, la survalorisation fantomatique de la figure féminine/adulte (de mère, de belle-mère, de femme mariée plus âgée, etc.) est réactualisée, actantiellement, pour définir personnellement le sujet hindou migrant et pour le différencier des Portugais, représentés, par condensation fantomatique, comme « filles » (« jeunes filles » en âge de se marier, « jeunes belles-filles », jeunes femmes mariées, etc.).

En abrégé, au niveau actantiel-fantomatique du système identitaire à l'étude, le sujet hindou représente l'Inde-hindoue en la mettant dans la position du couple parental idéalisé, et conçoit la relation avec les Portugais comme s'il s'agissait d'une relation entre « femmes plus âgées » (c'est-à-dire, des figures d'identification, initiation et subordination, en vertu de leur admirable capital symbolico-social) et « femmes plus jeunes » (c'est-à-dire, des filles en apprentissage-néophytes-subordonnées) et, finalement, à l'instant même où il masculinise les Anglais, le sujet hindou construit une frontière identitaire rigide entre « ceux » qui peuvent être « personnalisés » comme féminins (et, corrélativement, qui peuvent établir des échanges inter-culturels positifs) et ceux avec qui il n'est pas possible de construire des complicités identitaires.

Tabl. III. — SUPERPOSITION DES REPRESENTATIONS D'AGE ET DE GENRE SUR LE CHAMP IDENTITAIRE HINDOU-GUJARATI

	Ego	<i>Hindous-gujaratis</i>		<i>Portugais</i>	<i>Anglais</i>
		Idéal correctif	Actuel	Actuel	Actuel
Différentiel	F (4)	F/M (0)	F (1)	F (7)	H (3)
	A (6)	A (3)	A (1)	E (4)	A (2)

A = adulte ; E = enfant ; F = femme ; H = homme.

Une conclusion provisoire pour une théorisation en cours

La stratégie identitaire de cette « minorité ethnique » résidant à Lisbonne semble être facilitée, en termes d'écologie socioculturelle de la relation d'accueil, dans la mesure où les Portugais (*cf.* Tabl. III) se représentent, au même niveau d'analyse, comme fortement féminins et enfantins en s'attribuant, au niveau des représentations internationales, un solde de onze traits de « femme » et un solde de six traits d'« enfant », symptôme que la position actantielle de « fille » peut, elle aussi, être pensée comme un avantage dans la compétition identitaire internationale (J. Bastos 1995, 2000).

Autrement dit, l'existence d'une compatibilité fantomatique entre les deux stratégies socioculturelles identitaires semble viabiliser la « reconnaissance », par les migrants hindous, du fantôme identitaire des

Portugais et leur permet de manier l'idiome de tension de l'hindouisme en insistant sur le rôle socio-religieux féminin, de façon à constituer une position davantage identitaire par rapport aux Indiens considérés dans la généralité et, aussi, par rapport à leurs référents européens.

Si nous pensons que ce type de maniement fantomatique a des avantages à être conçu comme possédant une large composante rhétorique identitaire inconsciente, moins soucieuse de la vérité « réelle » que des avantages qu'elle permet et des dangers qu'elle configure et essaie d'élaborer, nous comprendrons que la transformation (fantomatique) de la menace de perte d'identité, vécue dans l'interaction avec la portugalité, dans la possibilité d'initier les Portugais et de les faire « grandir » vers l'âge adulte hindou, au moyen d'un rapport microfamilial harmonieux, constitue une solution d'élaboration pour l'ambivalence détectée dans la relation du groupe hindou migrant avec la société d'accueil et, simultanément, une stratégie de maintien et de renforcement d'une identité auto- et hétérovalorisée (Cf. Tabl. IV).

Tabl. IV.- LA PLURALISATION SUBVERSIVE DU COLLECTIF : DU PERSONNEL
AU MICRO-FAMILIAL

Identité personnelle*	Polarité sexuelle*		Polarité générationnelle*	
	Moi	Femme	Homme	Adulte
93,3 - économique [A] [F]	58,3 - religieuse	51,7 - actif	61,7-religieux	46,7- joyeux
85,0 - religieux [A] [F]	50,0 - économique	33,3 - protecteur	35,0- bavard	46,7- curieux
78,3 - timide [E] [F]	46,7 - bavarde	31,7 - ambitieux	35,0- protecteur	40,0 - bavard
73,3 - adaptable [E]	33,3 - curieuse	31,7 - curieux	31,7- actif	35,0 - tendre
70,0 - ambitieux [A] [H]	31,7 - tendre	26,7 - têtu	31,7- économique	35,0 - têtu
65,0 - actif [A] [H]	28,3 - patiente	25,0 - pratique	28,3 - curieux	28,3 - religieux
63,3 - jaloux [H]	26,7 - joyeuse	23,3 - nerveux	23,3 - tendre	28,3 - rêveur
63,3 - sensible [F]	26,7 - adepte de la	21,7 - religieux	21,7 - optimiste	23,3 - dépendant
63,3 - obstiné	propreté	21,7 - sûr de soi	18,3 - têtu	21,7 - actif
60,0 - curieux [E]	21,7 - active	20,0 - économique	15,0 - dominateur	20,0 - soumis
	21,7 - timide			
60,0 - optimiste [A]	21,7 - loyale	20,0 - tendre	15,0 - loyal	18,3 - adaptable
60,0 - soumis [E] [F]	20,0 - rêveuse	16,7 - jaloux	15,0 - patient	16,3 - timide
56,7 - bavard [F]	20,0 - soumise	16,7 - loyal	15,0 - pratique	16,3 - nerveux
56,7 - protecteur [A] [H]	16,7 - sensible	15,0 - dominateur	13,3 - joyeux	10,0 - indiscipliné
55,0 - modeste	15,0 - dépendante	13,3 - impulsif	13,3 - ambitieux	10,0 - loyal
55,0 - nerveux [E] [H]			13,3 - égoïste	
55,0 - capable de prendre des initiatives			13,3 - sûr de soi	

A = adulte ; E = enfant ; F = femme ; H = homme.

* en pourcentage de l'échantillon interrogé (30 hommes et 30 femmes hindous résidant à Lisbonne).

Qu'il s'agisse d'un acte simultanément « libérateur » de l'oppression masculine (ce qui convient aux femmes), de la hiérarchie brahmanique et baniennne de la communauté d'origine et des contraintes de l'idéologie du système de castes (ce qui convient aux hommes d'intermède *jati*) et aussi de l'oppression coloniale identitaire des Européens (même s'ils ne sont pas libérés de son exploitation économique), cela nous permet de comprendre à quel point cette stratégie identitaire se révèle auto-satisfaite et si ouverte aux changements.

Mars 1998

Susana Trovão PEREIRA BASTOS
José Gabriel PEREIRA BASTOS
 Universidade Nova de Lisboa
 Departamento de Antropologia

[Une partie des sous-titres sont de la rédaction]

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI, A. 1988, « Putting Hierarchy in its Place, *Cultural Anthropology*, 3 : 36-49.
- BASTOS, J.P. 1988, « A especificidade do imaginário português », in I.P. BASTOS, *A mulher, o leite e a cobra, ensaio de antropologia pós-racionalista*, Lisbonne, Rolim : 79-84.
- 1991, « From the Chaos and Void of Symbols to the Rainbow of Symbolism : The Spectral Study of Symbols », in C. KNIGHT, I. CARDIGOS & J.-P. BASTOS (eds), *Maidens, Snakes and Dragons*, Londres, King's College : 71-102.
- 1995, « Portugal, minha Princesa », *contribuição para uma antropologia pós-racionalista dos processos identitários e para o estudo do sistema de representações sociais identitárias dos portugueses*, thèse de doctorat, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de ciências sociais e humanas, 2 vols, 1005 p. multigr.
- 1998, *Portugal Europeu – uma análise estrutural-dinâmica das estratégias internacionais identitárias dos portugueses*, Oeiras, Celta, 394 p.
- BASTOS, S.P. 1991, *A comunidade hindú da Quinta da Holandesa: um estudo antropológico sobre a organização sócio-espacial e simbólica da casa*, Lisbonne, LNEC, 93 p.
- 1992, *A frigideira sagrada e o fio de algodão – a prática vrata catha numa comunidade hindu-gujarati do sul do Saurashtra*, thèse de 3^e cycle, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências sociais e humanas, 322 p. multigr.
- 1995, *A comunidade hindu de Lisboa – uma abordagem das representações sociais identitárias das castas de artesãos*, Lisbonne, GERSI, 125 p.
- BASTOS, J.P. & BASTOS, S.P. 1989, « Reflexões sobre a patogenia de uma instituição pragmático-familiarista », *Psicologia* (Lisbonne), VII (2) : 205-215.
- 1995, « Do corpo ao cosmos – contributo para o estudo projectivo das representações simbólico-identitárias dos hindus-gujaratis residentes em Lisboa », in A.Y. CASAL (ed.), *Ser português em Portugal, Estudo multi-dimensional das identidades nacional, regional e local*. Vol. III, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de ciências sociais e humanas.
- 1998, « O trabalho de terreno como crise-análise intercultural – uma reflexão polifónica sobre as vicissitudes da pesquisa antropológica em casal, no sul do Saurashtra », in *Ethnologia* (Lisbonne), nouvelle série : 6-7 : 123-145.
- 1999, « To Meet the Other Is, in Fact, to Meet Him Again Contribution to A Structural-Dynamic Approach to the Inter-Ethnic Relation in A Urban Context », *Ethnologia* (Lisbonne), nouvelle série : 9-11 : 121-153.

- (sous presse), *Para além das dicotomias perturbadoras : uma abordagem jeunimetodológica das estratégias identitárias dos hindus-gujaratis residentes em Portugal*, Lisbonne, Fundação Oriente, 325 p. (« Orientalica »).
- BASTOS, J.P. & BASTOS, S.P. et al. 1999, *Portugal multicultural. Situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*, Lisbonne, Fim de Século, 227 p.
- BASTOS, J.P. & SOCZKA, L. 1976, « Para uma sutura epistemológica » (Prefácio à coleção Teorema), in L. SOCZKA (ed.), *As ligações infantis*, Lisbonne, Bertrand : 9-23.
- BHARATI, A. 1970, « A Social Survey », in D. GHAI & Y. GHAI (eds), *Portrait of a Minority : Asians in East Africa*, Nairobi, Oxford University Press : 15-67.
- BIARDEAU, M. 1976, « Le sacrifice dans l'hindouisme », in M. BIARDEAU & C. MALAMOUD (eds), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF : 7-15.
- 1981, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, 206 p.
- BLACKBURN, S.H. & RAMANUDJAN, A.K., eds 1986, *Another Harmony : New Essays on the Folklore of India*, Berkeley, University of California Press, 387 p.
- BURGHART, R. ed. 1987, *Hinduism in Great Britain*, Londres, Tavistock, 261 p.
- CALHOUN, C. ed., 1994, *Social Theory and the Politics of Identity*, 1996, Cambridge, Blackwell Publishers, 350 p.
- DEVEREUX, G. 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 478 p. (1^{ère} éd. 1986)
- DUMONT, L. 1966, *Homo Hierarchicus – le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979, 449 p.
- DURKHEIM, E. 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, 647 p.
- ERIKSON, E. 1946, « Ego Development and Historical Change », in *Identity and the Life Cycle*, 1980, New York, W. W. Norton & C. : 17-50.
- 1972, *Childhood and Society*, Harmondsworth, penguin Books and Hogarth Press, 431 p. (1^{ère} éd. 1950).
- FITZGERALD, T., 1990, « Hinduism and the "World Religion" Fallacy », *Religion*, 20 : 101-118.
- FREUD, S. 1989, « Três ensaios sobre a teoria da sexualidade », in *Textos essenciais de psicanálise*. Vol. II, Lisbonne, Europa-América. (1^{ère} éd. 1905).
- 1994a, « O motivo dos três cofres », in *Textos essenciais sobre literatura, arte e psicanálise*, Lisbonne, Europa-América : 133-143 (org. por J.G.P. Bastos). (1^{ère} éd. 1913).
- 1994b, « A transitoriedade », in *Textos essenciais sobre literatura, arte e psicanálise* Lisbonne, Europa-América : 194-197 (org. por J.G.P. Bastos). (1^{ère} éd. 1915).
- 1937, « Construções em análise », in *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago Editora, vol. XXIII : 291-304.
- FRYKENBERG, R.E. 1989, « The Emergence of Modern Hinduism as a Concept and as Institution : a Reappraisal with Special Reference to South India », in G.D. SONTHEIMER & H. KULKE (eds), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Mamohar : 29-49.
- FULLER, C.J. 1984, « The Relative Inferiority of the Brahman Temple Priest », in *Servants of the Goddess. The Priest of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press : 49-71.
- HILTEBELTEL, A., ed. 1989, *Criminal Gods and Demon Devotees*, New York, New York Press, 491 p.
- JAYAWARDENA, C. 1968, « Migration and Social Change : a Survey of Indian Communities Overseas », *Geographical Review*, 58: 426-449.
- LIDZ, T. & LIDZ, R.W. 1989, *Oedipus in the Stone Age – A Psychoanalytic Study of Masculinisation in Papua New Guinea*, Madison, International Universities Press, 228 p.
- MANDELBAUM, D., 1964, « Introduction : Process and Structure in South Asian Religion », in E. HARPER (ed.), *Religion in South Asia*, Seattle, Univ. of Washington Press : 5-20.
- 1966, « Transcendental and pragmatic aspects of religion », *American Anthropologist*, 68 : 1174-1191.
- MARRIOTT, M., ed. 1955, *Village India*, Chicago, University of Chicago Press, 269 p.
- MARX, K. 1975, « Contribuição para a crítica da filosofia do direito de Hegel », in *Escritos de juventude*, Lisbonne, Edições 70 : 79-218.
- 1969, *Le capital, Livre I*, Paris, Garnier-Flammarion. (1^{ère} éd. 1867)

- MORIN, E. 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 222 p.
- RAHEJA, G. 1988, *The Poison in the Gift : Ritual, prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 286 p.
- 1988, « India : Caste, Kingship, and Dominance Reconsidered », *American Revue of Anthropology*, 17 : 497-522.
- SILVA, J.C. Gomes da 1989, *Identité volée – essais d'anthropologie sociale*, Bruxelles, Ed. Université de Bruxelles, 214 p.
- SINGER, M. 1960, « The Great Tradition of Hinduism in the City of Madras », in C. LESLIE (ed.), *Anthropology of Folk Religion*, New York, Vintage : 105-166.
- SOMERS & GIBSON 1996, « Reclaiming the Epistemological « Other » : Narrative and the Social Construction of Identity », in C. CALHOUN (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* : 37-99.
- SONTHEIMER G.D. & KULKE H., eds 1988, *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar, 359 p.
- SRINIVAS, M.N. 1956, « A Note on Sanskritization and Westernization », *Far Eastern Quarterly* 15 : 481-496.
- Van der BURG, C. & Van der VEER, P. 1986, « Pundits, Power and Profit : Religious Organisations and the Construction of Identity among Surinamese », *Ethnic and Racial Studies*, 9 : 514-529.
- Van der VEER, P. & VERTOVEC, S. 1991, « Brahmanism Abroad : on Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion », *Ethnology*, XXX (2) : 149-166.
- VERTOVEC, S. 1990, « Religion and Ethnic Ideology : the Hindu Youth Movement in Trinidad », *Ethnic and Racial Studies*, 13 (2) : 225-249.
- 1994, « "Official" and "Popular" Hinduism in Diaspora : Historical and Contemporary Trends in Surinam, Trinidad and Guyana », *Contributions to Indian Sociology*, numéro spécial, 28 (1) : 123-147.

