

Institutionnalisation des pratiques collectives bouddhistes et hindoues en Suisse

*Christophe MONNOT**

Résumé : À partir d'une enquête quantitative sur les communautés religieuses en Suisse, cette contribution montrera l'institutionnalisation des traditions bouddhistes et hindoues en contexte européen. Deux types d'organisations apparemment antagonistes caractérisent les groupes de ces traditions. Une institutionnalisation autour du modèle communautaire du temple caractérise principalement les groupes issus de la diaspora, alors qu'une faible institutionnalisation de groupes en réseau de la nébuleuse mystique-ésotérique distingue les groupes composés principalement de fidèles occidentaux. Les données disponibles permettent de montrer qu'une large part des groupes de ces deux confessions est petite, ne rassemblant pas plus d'une douzaine de fidèles. Elles indiquent également qu'une petite part des groupes est organisée en communauté ou en temple, qui attirent une proportion conséquente de fidèles. L'articulation entre les groupes est donc différente selon les deux confessions, avec un clivage assez net pour l'hindouisme et une interrelation des types de groupes pour le bouddhisme.

Mots clés : institutionnalisation, diaspora, temple, milieu holistique

Le vingtième siècle constitue en Occident un moment historique de chamboulement de l'ordre du religieux. L'implantation à long terme du bouddhisme et de l'hindouisme fait partie de ce bouleversement. Deux grandes tendances peuvent le résumer : l'augmentation des « sans confession » qui atteignent, en Suisse, les

* Christophe Monnot est professeur (remplaçant) à l'Institut de sciences sociales des religions contemporaines de l'Université de Lausanne.

20 % en 2010 et la pluralité religieuse, avec 6 % de la population appartenant à une confession non chrétienne (Baumann et Stolz, 2009b)¹. Dans ce chamboulement, le bouddhisme et l'hindouisme se singularisent par le fait qu'en plus du facteur de croissance influencé par les flux migratoires, comme c'est le cas pour plusieurs autres confessions, ils ont attiré nombre de fidèles occidentaux. Le fait d'adeptes suisses « convertis » aurait alors un impact sur une pratique particulière et recomposée de ces traditions que l'on désigne généralement par « néo-hindouisme » et « néo-bouddhisme ».

Une enquête quantitative et représentative des groupes religieux locaux menée en Suisse entre 2007 et 2010 – sur le modèle de la *National Congregations Study (NCS)* dirigée par Chaves (2004) aux États-Unis – dans le cadre du Programme national de recherche 58 (« Collectivités religieuses, État et société » ; www.pnr58.ch), qui a identifié presque 6 000 communautés et groupes religieux ou spirituels actifs sur le territoire helvétique, a permis de mettre en évidence un modèle institutionnel général, utilisé par plus de neuf groupes sur dix, celui de la communauté institutionnalisée (Stolz *et al.* 2011 ; Monnot, 2013a). Un second modèle, celui du groupe (très peu) institutionnalisé sur le mode du réseau du milieu holistique, est adopté par une minorité des entités religieuses (Monnot et Stolz, 2014). Cet article cherche à comprendre si deux formes institutionnelles – qui paraissent antagonistes – caractérisent l'institutionnalisation des groupes bouddhistes et hindous. La première est très fortement institutionnalisée selon les standards associatifs des groupes religieux en Suisse : c'est ce que nous désignerons par « institution en *communauté* » dans cet article. Cette forme serait majoritairement choisie par les communautés issues de la diaspora autant bouddhiste qu'hindoue. La seconde est très faiblement institutionnalisée, laissant largement la place à l'informel et aux réseaux (Champion, 1990). Elle s'institutionnalise dans un type mystique et s'intègre à ce que Françoise Champion (1989 : 161) appelle la « nébuleuse mystique-ésotérique » constituée en réseau « de groupes mal délimités » autour de centres,

¹ Relevons toutefois que le recensement fédéral ne tient pas compte de la double appartenance. Ainsi, lors du recensement (Sindemann, 2009 : 217), de nombreux pratiquants néo-hindous ou néo-bouddhistes déclarent appartenir aux confessions chrétiennes héritées.

de communautés, d'associations diverses, ce que nous désignerons dans cet article par « organisation en *réseau* ». Elle est un attribut des groupes néo-bouddhistes ou néo-hindous.

La première serait le fruit d'une adaptation de la pratique par la diaspora dans un contexte européen. L'établissement de la diaspora bouddhiste ou hindoue a déjà été abordé par plusieurs chercheurs (Anghel *et al.*, 2008 ; Baumann, 2010 ; Baumann *et al.*, 2003 ; Cohen, 1997 ; Vertovec, 1997 ; Warner et Wittner, 1998) qui observent un renforcement de la pratique dans le temple et l'instauration d'un collectif. Quant à la seconde, elle constituerait une adaptation de la tradition par des fidèles européens. Plusieurs ont relevé que les groupes occidentaux adhérant à des formes bouddhistes ou hindoues présentent une organisation des groupes très informelle et féminisée (Altglas, 2005 ; Mayer, 1993 ; Sindemann, 2009 ; Woodhead, 2007).

L'originalité de cette contribution réside, premièrement, dans le fait qu'elle entend visiter ces deux hypothèses conjointement et, secondement, qu'elle les analyse à partir des données de l'enquête quantitative et représentative de la *National Congregations Study (NCS)* menée en Suisse, qui a analysé les groupes religieux actifs dans ce pays (Stolz *et al.* 2012 ; Monnot, 2013). C'est sur la base de plusieurs indicateurs organisationnels que nous allons explorer l'hypothèse, pour les catégories confessionnelles bouddhistes et hindoues : 1) de l'institutionnalisation en communauté et 2) de l'informalité en réseau. Il sera, alors : 3) possible d'appréhender ces deux directions dans l'institutionnalisation pour savoir si ce sont des dynamiques institutionnelles antagonistes, différentes ou complémentaires.

Deux traditions d'Orient

La pénétration du bouddhisme en Occident a attiré l'attention des chercheurs, spécialement à partir du dernier quart du vingtième siècle (Obadia, 2000). Pour le bouddhisme, on pourrait, à la suite de Prebish (1979 et 1993), se référer à deux bouddhismes, l'un émanant d'acteurs suisses qui, à partir des années 1940, organisèrent, sous l'impulsion de Max Ladner et de Raoul von Muralt, la première association bouddhiste suisse à Zurich

(Baumann, 1998 ; Sindemann, 2009 : 218), l'autre étant le fruit de l'organisation de la diaspora asiatique en Europe. Un premier flux de réfugiés bouddhistes est parti du Tibet pour s'établir en Suisse. À Rikon, dans le canton de Zurich, une manufacture engagea nombre de ces ressortissants. Les patrons, les frères Kuhn, firent construire en 1967 un monastère bouddhiste tibétain qui fut le premier d'Europe (Baumann, 1998 : 54). Depuis, un deuxième monastère de ce type a été fondé au Mont-Pèlerin, au bord du lac Léman, au-dessus de Montreux. Ce n'est pas un hasard si Fanny Rodwell, la veuve d'Hergé, a tenu à monter en 1994 l'exposition « Au Tibet avec Tintin » précisément dans cette ville. Un événement qui semble remettre à lui seul en question l'existence d'un antagonisme entre deux bouddhismes, mais qui soulignerait plutôt une combinaison entre formes du bouddhisme. En Suisse, selon les relevés structurels 2012–2014 de l'Office fédéral de la statistique (OFS, 2016), 0,5 % de la population déclarait appartenir au bouddhisme, soit 36 000 personnes. Relevons que par les jeux des doubles appartenances (spécialement pour les convertis suisses qui se déclareront de confession d'origine chrétienne)², l'enquête NCS précise qu'il y a 2,5 % des groupes religieux locaux de Suisse qui se déclarent bouddhistes, et que ces groupes rassemblent régulièrement 0,7 % des fidèles du pays (Monnot, 2012 : 145–147)³.

En ce qui a trait à l'hindouisme en Suisse, on peut, à l'instar du bouddhisme, parler de deux grands types de communalisation. Le premier, essentiellement diasporique, est composé de Tamouls⁴. Arrivée en plusieurs vagues dans les années 1980 et 1990, la communauté serait formée, actuellement,

² Sindemann (2009 : 217) en donne la raison suivante : « Puisque ces groupes n'exigent généralement pas de conversion, certains individus qui les fréquentent restent en outre membres de leur religion d'origine (la plupart du temps chrétienne) ».

³ Notons que l'OFS recense la *part des appartenances* de la population résidente en Suisse, alors que l'enquête NCS mesure la *part confessionnelle* parmi la population des *fidèles réguliers*, soit 15 % de la population suisse.

⁴ Relevons qu'en Suisse, il est extrêmement difficile d'obtenir la nationalité, de sorte que l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme sont, dès lors, les confessions comportant le plus grand pourcentage « d'étrangers ». Les quelque 8 000 hindous d'Inde n'ont pas leur propre temple (Baumann, 2009b : 239).

[...] de presque 50 000 personnes provenant du Sri Lanka, dont 90-95 % de Tamouls [...]. À la fin 2009, 92 % des réfugiés de ce pays avaient [...] acquis un statut de résident permanent. Seulement 8 % faisaient encore face à une situation précaire avec la possibilité de refoulement dans la région d'origine. (Baumann, 2010 ; Moret *et al.*, 2007.)

McDowell (1996 : 119) estime à 87 % la part d'hindous dans cette diaspora en Suisse. Le second serait composé des nombreux groupes néo-hindous (Altglas, 2001, 2005 ; Baumann, 2009b) qui ont éclos dans les années 1970–1980. Ces groupes ont la particularité d'avoir engendré soit de vifs débats sur les sectes, soit une image positive comme celle diffusée par le yoga. En ce qui concerne ceux ayant suscité un débat, en 1979, l'affaire Swami Omkarananda, nom du responsable du centre Divine Light de Winterthour auquel un attentat avait été attribué, réveilla pour la population la potentialité d'un lien entre spiritualités émanant de l'hindouisme, position sectaire et trouble de l'ordre public. Lors du procès au Tribunal fédéral, le gourou indien se lançait dans d'interminables prêches en anglais sur la lumière, la pureté et l'amour au lieu de se défendre, ne facilitant pas la pacification des débats. Pour les groupes diffusant une image positive dans l'espace public, le yoga, par son succès et son adaptation, fait maintenant partie de l'offre usuelle des programmes de « bien-être » (*wellness*), ce qui est dû pour une bonne part à son caractère apolitique (Baumann, 2009b : 242). Cette démultiplication de l'offre du yoga tendrait également à souligner une combinaison de formes de pratiques hindoues plutôt qu'une opposition⁵. En Suisse, selon les relevés structurels 2012–2014 de l'OFS (2016), 0,5 % de la population déclarait appartenir à l'hindouisme, soit 35 000 personnes. Relevons que pour des raisons diverses, l'enquête *NCS* précise que 3,3 % des groupes religieux locaux de Suisse sont de confession hindouiste, et que ces groupes rassemblent régulièrement 1,2 % des fidèles du pays. Comme c'est le cas pour le bouddhisme, la part des fidèles réguliers est plus importante que la part des affiliés recensés par l'OFS (Monnot, 2012 : 145–147).

⁵ L'enquête *NCS* ne recensait que les groupes de *kriya* yoga et non ceux du yoga spécifiquement postural (Monnot, 2013a).

La communauté versus le réseau

La communauté

Voilà donc deux traditions qui se caractérisent chacune par un clivage entre deux formes d'organisation des groupes locaux. La première est l'organisation en communauté religieuse, qui a été soulignée par les auteurs selon leurs différentes perspectives et, tout d'abord, par les chercheurs qui se sont intéressés à la reproduction du mode institutionnel existant dans le pays d'accueil par les communautés de migrants. Warner (1994 : 54) a observé, en ce qui a trait aux États-Unis, «une convergence vers un *congrégationalisme de facto* prenant modèle sur la communauté de membres volontaires, émanant de la tradition protestante réformée »⁶. À sa suite, Ammerman (2005 : 3) notait que malgré la grande diversité des collectivités américaines,

[...] il y a une structure commune qui conditionne le type de rassemblement que les gens choisissent. Plusieurs de ces structures semblent provenir des contingences d'être en communauté dans la culture ambiante.

Bankston III et Zhou (2000), Dorais (2007) et Numrich (1996) ont observé cette institutionnalisation des ressortissants bouddhistes d'Extrême-Orient sur le continent américain. Pour la Suisse, Baumann *et al.* (2003) observent le rôle de second *heimat* – ou de « petit coin de pays natal » (Baumann, 2009b : 241) – dévolu au temple. La communauté religieuse élargit la compréhension du collectif pour lui donner le sens d'un lieu de maintien de l'héritage spécifique d'une population en situation de diaspora.

Ce constat, que plusieurs ont souligné dans d'autres diasporas comme les ressortissants bosniaques, kosovars ou turcs (Monnot, 2013b), sera alors accompagné, en ce qui concerne l'hindouisme diasporique en Occident, par un phénomène de *templéisation* (Baumann, 2009a : 154). Il souligne l'organisation communautaire de rites qui étaient jusque-là pratiqués dans la sphère privée. Ainsi que l'observent Knott (1987), pour la ville de Leeds, et Nye (1995), pour Édimbourg, la pratique au temple est devenue d'une importance cruciale pour le maintien et la perpétuation de la

⁶ Les traductions en français des citations sont de nous.

tradition pour les prochaines générations. Sans omettre le fait qu'une partie essentielle des rites se fait à la maison, Baumann (2009a) observe également ce phénomène en Suisse. Le temple, en prenant une fonction religieuse et identitaire, devra alors, du point de vue organisationnel, se structurer en communauté, selon les standards en vigueur dans l'environnement institutionnel.

Ainsi, sur le plan organisationnel, relevons que les différents auteurs ont souligné qu'en situation de diaspora, le bouddhisme et l'hindouisme tendent à s'organiser sur le modèle de la communauté religieuse instituée. Dans le corpus de variables à notre disposition, trois types d'indicateurs nous permettront de mesurer cette formalisation en communauté religieuse. Le premier se rapporte à l'assemblée, puisque si un groupe s'organise en communauté, autour d'un temple ou d'un monastère, c'est que cette forme de pratique collective y a acquis une certaine importance – une indication disponible par le *nombre d'adeptes réguliers*. Dans l'autre sens, si l'on observe une institutionnalisation en communauté religieuse, on devrait subséquemment remarquer de l'envergure en termes de nombre de fidèles qui se rendent au temple, puisque celui-ci devient central, un rayonnement mesurable à partir du nombre de *personnes en lien* avec un groupe local. Un deuxième type se rapporte aux bâtiments, à savoir si la communauté est *propriétaire* ou *locataire* du lieu de culte (ou, à défaut, si elle en bénéficie gratuitement), ce qui indique alors un certain établissement dans un lieu. Le troisième paramètre concerne l'encadrement spirituel du groupe : l'ensemble qui s'organise en communauté devrait avoir un *responsable spirituel désigné* – peut-être *salarié*, s'il est diasporique – qui devrait utiliser principalement une *langue* de pratique différente de la langue nationale. Si la communauté est formalisée, elle devrait sur le plan légal être chapeauté par un conseil de direction (administratif) constitué d'au moins une présidence, une trésorerie et un secrétariat. C'est à partir des données de l'enquête *NCS* récoltées en Suisse que la première partie de la discussion de cet article abordera l'hypothèse émise par plusieurs spécialistes d'organisations sur le modèle de la communauté religieuse des bouddhistes et hindous sur le territoire helvétique.

Le réseau

Une seconde manière de s'organiser est de minimiser son institutionnalisation religieuse et de tendre vers un modèle alternatif de ce que Tröeltsch (1919) catégorisait comme type « mystique », ou de « nouvelles voies spirituelles », comme le relève Mayer (1993) pour son étude en Suisse, ou encore de la « nébuleuse mystique-ésotérique », résultante de « la rencontre de la contre-culture des années 1970, des religions orientales et d'anciens courants ésotériques » que décrit Champion (1989 : 158). C'est cette dernière appellation que nous privilégierons dans cet article et que nous désignerons par « NME ». Il s'agirait donc ici de comprendre une forme institutionnelle de groupes avec peu de formalisme organisationnel, caractéristique de ces entités (Monnot et Stolz, 2014). Cette nébuleuse a déjà attiré l'attention des chercheurs du fait de la faible institutionnalisation de ses composantes, comme l'enquête de Mayer (1993) en Suisse, puis celle du projet Kendal en Grande-Bretagne (Heelas et Woodhead, 2005 ; Seel, 2001). En Suisse, l'émergence de pratiques spirituelles est communément décrite comme celle de croyances « parallèles » (Mayer, 1993 : 19), « alternatives » (Stolz *et al.*, 2015) et en rapport avec les médecines parallèles ou alternatives (Monnot et Krummenacher, 2011).

L'enquête du projet Kendal (Heelas et Woodhead, 2005) touchait, pour notre propos, un point essentiel. En effet, le paysage spirituel serait scindé en deux mondes organisationnels différents : celui de la religion instituée en communautés et celui des réseaux des groupes de la NME⁷. Dans ce dernier, les groupes sont petits, peu institués et ont une force numérique féminine à tous les échelons d'engagement du collectif (Woodhead, 2007, 2012). L'implication féminine serait une manière de « contester, perturber et redistribuer la répartition sexuée du pouvoir » en religion (Woodhead, 2012 : 36).

En conséquence, du point de vue organisationnel, plusieurs indicateurs disponibles permettront de mesurer ce type de forme

⁷ Le but des auteurs étant de comprendre si la baisse de la spiritualité d'un domaine ne se faisait pas au profit de l'autre, ce que les auteurs ont dénommé la « révolution spirituelle » – ce qui a été loin de faire l'unanimité dans la communauté scientifique (Flanagan et Jupp, 2007).

institutionnelle. En dehors des paramètres déjà cités – comme le nombre d’adeptes réguliers (ainsi que celui des personnes en lien avec le groupe) qui seraient alors peu nombreux, les locaux (qui seraient alors soit loués soit prêtés au groupe spécifique) et le leadership spirituel (peu formalisé et bénévole qui ne dépend pas d’un conseil de direction) –, d’autres paramètres spécifiques de cette forme institutionnelle restent à étudier, comme *l’engagement féminin à tous les niveaux de responsabilité du groupe*. Si l’on assiste à l’organisation de deux bouddhismes ou de deux hindouismes en Suisse, une opposition devrait alors être manifeste entre, d’un côté, des entités institutionnalisées sur le modèle de la communauté religieuse et, de l’autre, des groupes peu institués s’organisant dans les réseaux composant la NME.

NCS : méthode et données

Les différentes données de cet article s’appuient sur les résultats de l’enquête quantitative NCS menée en Suisse de 2007 à 2010 dans le cadre du Programme national de recherche 58, « Collectivités religieuses, État et société ». L’enquête NCS en Suisse était dirigée par Jörg Stolz de l’Université de Lausanne et Mark Chaves de l’Université de Duke (Stolz *et al.*, 2011). Un recensement de toutes les communautés et de tous les groupes locaux en activité a été entrepris de septembre 2007 à septembre 2008. A été répertoriée sur le territoire helvétique, chaque :

[...] institution sociale, dans laquelle des individus qui ne sont pas uniquement des spécialistes religieux se rassemblent physiquement, fréquemment et à intervalles réguliers pour des activités ou des réunions qui ont un contenu et un but explicitement religieux ou spirituel dans laquelle il y a continuité dans le temps pour les individus qui se rassemblent, quant au lieu de rassemblement et quant à la nature des activités lors de chaque rencontre⁸.
(Chaves, 2004 : 1.)

5 734 groupes identifiés ont été ajoutés à la nomenclature confessionnelle et géographique de l’Office fédéral de la statistique

⁸ Pour une discussion théorique de cette unité d’analyse, voir Monnot (2013a : 25–43).

(OFS). La liste exhaustive des diverses communautés a été constituée à partir de quatre grandes sources d'information : 1) les listes fournies par les Églises et les Fédérations ; 2) des listes publiées et non publiées de spécialistes d'un courant ou de groupes religieux en Suisse ; 3) des sites Internet institutionnels, des annuaires et des bases de données ; et 4) des spécialistes et enquêtes effectuées auprès des acteurs des différents milieux religieux. La liste ainsi constituée a été consolidée par une deuxième source d'information qui confirmait son activité. Chaque groupe était catégorisé selon les déclarations d'appartenance religieuse individuelle fournies par le recensement de la population (OFS, 2016).

Une autre étape de l'enquête a été la constitution d'un échantillon représentatif des communautés religieuses de Suisse à partir de ce recensement. 1 040 communautés constituent l'échantillon avec une surreprésentation des groupes minoritaires, tels que les groupes bouddhistes et hindous. Les entretiens téléphoniques (CATI⁹) étaient menés avec un représentant de la communauté dans les trois langues nationales, sur la base d'un questionnaire standardisé de 250 questions centrées sur des pratiques et faits observables. Les différentes fédérations religieuses (dont l'Union suisse des bouddhistes) ont soutenu le projet en encourageant les responsables locaux à participer à l'enquête, permettant un taux de réponse de 71,8 % (Monnot, 2013a : 243–254)¹⁰.

Diversité des collectifs en Suisse

Suite au recensement, deux grands résultats s'imposent. Premièrement, la diversité des groupes. Bien que les deux Églises historiques représentent la moitié des collectivités religieuses locales, d'autres communautés chrétiennes en représentent un tiers,

⁹ Le CATI (*Computer-Assisted Telephone Interviewing*) est une technique d'enquête en sciences sociales par laquelle l'enquêteur interroge le répondant par téléphone tout en saisissant immédiatement ses réponses sur un ordinateur.

¹⁰ Taux de réponse effectif de 1 043 (sur une base de 1 452 contacts) correspondant au RR1 (*Minimum Response Rate*) calculé selon les standards définis par l'American Association for Public Opinion Research (AAPOR, 2015).

auxquelles s'ajoute presque une communauté sur cinq (17 %) qui n'est pas chrétienne : 5,5 % se rattachent à l'islam, puis, dans l'ordre, 3,3 % à l'hindouisme, 2,5 % au bouddhisme, 0,8 % au sikhisme et 0,7 % à la tradition bahaïe. Recoupant les catégories confessionnelles de l'OFS, un ensemble hétérogène d'environ 5 % des entités recensées fait partie de la NME (Monnot et Stolz, 2014).

L'étude a permis de recenser 331 groupes locaux de traditions bouddhiste et hindoue¹¹. Les 142 groupes bouddhistes sont très divers, puisqu'ils appartiennent aux différentes voies de cette tradition, mais également en raison de leur origine et de leur fonction. Par exemple, relevons que la diaspora vietnamienne englobe actuellement trois temples bouddhistes mahayana et que la diaspora tibétaine inclut deux monastères vajrayana. Le monastère tibétain de Rikon et celui, thaïlandais, de Kandersteg sont alors autant des lieux de rayonnement pour des groupes de migrants que pour les convertis européens. En ce qui concerne les 189 entités hindoues, le clivage entre collectifs issus de la migration et ceux composés de Suisses convertis est plus substantiel. En effet, la diaspora hindoue est plus homogène puisqu'elle provient essentiellement du Sri Lanka. Elle s'organise actuellement autour de 19 temples. Par contre, chez les convertis suisses, les groupes se centrent sur la pratique du yoga ou de la méditation. La palette de pratique du yoga va du Self-Realization Fellowship Center, en passant par le Sahaja Yoga ou encore le Yesudian-Haich Yoga jusqu'au Babaji's Krya Yoga. Celle de la méditation se pratique dans les différents centres Satsang, en passant par la méditation transcendantale ou les centres Art of Living, jusqu'aux groupes du Brahma Kumaris. Les groupes de l'Association internationale pour la conscience de Krishna (I.S.K.CON) sont peut-être ceux qui représentent la plus grande mixité de population entre les fidèles du sous-continent indien et ceux d'Europe (Altglas, 2014).

Le recensement des structures locales confirme une tendance déjà observée sur le plan individuel : la pluralité religieuse est fortement liée à la ville (Baumann, 2012 ; Baumann et Stolz, 2009a : 50–51). Selon notre enquête, seulement 5 % de l'offre

¹¹ 90 groupes ont participé à l'enquête. Cet effectif important n'est cependant pas suffisant, au vu de la diversité interne, pour dégager des tendances statistiques consolidées.

religieuse collective en campagne est non chrétienne, alors qu'en ville, elle atteint 31 %. En ce qui concerne le bouddhisme et l'hindouisme, plus de neuf groupes sur dix se situent en zone urbaine, au centre-ville ou dans la couronne urbaine.

Diversité des formes d'institutions

Au-delà du recensement, l'objet de l'enquête *NCS* permettait de connaître les activités sociales, culturelles, religieuses et politiques des groupes, ainsi que leur structuration. Sur ce dernier point, l'analyse a permis de percevoir une répartition du champ entre un type de communauté (église, assemblée, synagogue, mosquée, temple, etc.) et des collectifs plus informels fonctionnant en réseau (Monnot et Stolz, 2014). Contrairement aux autres catégories confessionnelles qui sont institutionnalisées principalement selon un modèle, les ensembles bouddhistes et hindous présentent la particularité d'être composés de collectifs participant de l'une ou l'autre de ces formes institutionnelles (Monnot, 2013a). Parmi les indicateurs d'organisation sur le modèle de la communauté religieuse, une sélection de variables utiles est présentée dans le tableau 1 comparatif ci-dessous. Un regard rapide permet d'effectuer une première observation : les groupes bouddhistes et hindous de Suisse présentent des indicateurs proches des groupes faisant partie de la NME. Ils se distinguent significativement des autres communautés de Suisse par tous les indicateurs. Ce premier survol comparatif permet de dresser le constat suivant : quantitativement, les groupes bouddhistes et hindous s'institutionnalisent plus fortement selon le style informel et en réseau proche de la NME que sur le modèle de la communauté suivi par les autres confessions.

Tableau 1. Bouddhistes et hindous comparés aux autres communautés de Suisse et aux entités de la NME

Variable	Bouddhistes	Hindous	NME	Autres communautés
No fidèles ^{o12}	20	15	26	80
No personnes en lien ^o	36	40	38	200
Propriétaire	18 %	11,4 %	15,9 %	69,7 %
Locataire	62 %	77,1 %	75 %	18,8 %
Leadership spirituel	81,6 %	55,6 %	44,9 %	93,1 %
Responsable femme	37 %	37 %	58,3 %	9,6 %
Responsable bénévole	93,5 %	89,7 %	83,3 %	20,2 %
Conseil directoire (CD)	67,4 %	48,3	58,3 %	93,5 %
CD : % de femmes	61,0 %	47,7 %	63,3 %	41,0 %

Source : *National Congregations Study (NCS)*, Université de Lausanne, 2010.

Cependant, ces résultats globaux ne doivent pas nous faire conclure trop rapidement à une institutionnalisation exclusivement en termes d'organisation minimale en structure de réseaux du bouddhisme et de l'hindouisme.

L'organisation en communauté

Si une institutionnalisation sur le modèle de la communauté religieuse est observable, elle devrait avoir un impact en termes de membres. Une distribution particulière apparaît dans notre échantillon. Malgré ces médianes basses, comme le désigne le tableau 1 (avec médiane de 20 pour le bouddhisme, de 15 pour

¹² o = médiane.

l'hindouisme, alors qu'elle se situe à 80 pour les autres groupes), plusieurs collectifs sont au moins égaux ou supérieurs à la médiane helvétique. Pour le bouddhisme, c'est 4 % et l'hindouisme, 11 % des entités locales qui rassemblent régulièrement un nombre de fidèles supérieur à la médiane suisse. Sur le plan des personnes en lien, le taux supérieur à la moyenne suisse est de 14 % pour le bouddhisme et de 11 % pour l'hindouisme. Ces chiffres montrent que l'échantillon est de fait scindé en deux pôles avec, d'un côté, 90 % des unités qui réunissent 60 % des fidèles (groupes attirant régulièrement moins de 50 adeptes) et, de l'autre, 10 % des collectivités qui sont importantes puisqu'elles attirent régulièrement plus d'un tiers des fidèles. Sur le plan de la variable du nombre de fidèles, on observe pour les deux traditions un effet d'institutionnalisation sur le modèle de la communauté. Cette tendance est corroborée par une autre question, qui demande combien de personnes étaient effectivement présentes lors de la célébration principale de la semaine dernière : les 2 % des groupes les plus grands rassemblaient plus du tiers des fidèles. Ces groupes, moins nombreux, drainent cependant une part substantielle des fidèles.

Plus spécifiquement en ce qui concerne l'hindouisme, cette incidence de l'institutionnalisation peut être encore soulignée par le fait que ce sont les communautés issues de la diaspora qui s'organisent en grandes unités. En effet, l'usage d'une langue autre qu'une langue nationale suisse et la composition selon l'origine nationale des fidèles sont significativement corrélés (langue : $R=0,846^{**}$; pourcentage de fidèles qui ne sont pas de l'EU : $R=0,625^{**}$) avec la dimension des collectifs. Ainsi, plus un groupe est important et plus il est formé d'adhérents issus de la diaspora. Les grands groupes se distinguent significativement des autres groupes suisses par leur composition de fidèles étrangers. Un autre point à relever dans l'institutionnalisation en temple est le fait de posséder un lieu de culte : 11,5 % des associations sont propriétaires du bâtiment où ont lieu les célébrations, alors que les autres grands groupes paient un loyer. Les temples sont ainsi très fréquemment aménagés dans des locaux loués. Du point de vue du leadership spirituel, la grandeur des collectifs est corrélée (prêtre salarié : $R=0,514^{**}$) avec le fait de salarier un responsable spirituel. Relevons que le prêtre est alors un homme pour les grands groupes.

En ce qui a trait au bouddhisme, les choses sont plus complexes. En effet, comme le relève Baumann (2000 : 21–25), on a plusieurs types de communautés, avec un « bouddhisme de l’immigration », des « congrégations parallèles » et des « convertis ». Imbriqués dans la vie spirituelle du temple ou du monastère, de petits groupes de méditation s’organisent en unités plus ou moins indépendantes des deux premiers, tout en étant liés 1) par un maître ou un moine et 2) par un accès à des locaux. Cette configuration ne permet pas de déterminer statistiquement les communautés de la diaspora. De petits groupes composés principalement de fidèles helvétiques viennent se greffer et développer des activités imbriquées dans la vie du temple ou du monastère. Dans ce sens, remarquons qu’un quart des entités bouddhistes du pays n’attirent régulièrement pas plus de dix personnes. Pour les groupes au rayonnement supérieur à la médiane suisse, on se trouve bien dans le cas d’une institutionnalisation en communauté. Toutefois, contrairement à l’hindouisme, ces groupes ne sont statistiquement pas corrélés avec l’usage d’une langue particulière, indiquant par là qu’ils ne sont pas composés principalement des membres d’une diaspora. Évidemment, il n’est pas fortuit de compter des temples organisés autour d’une communauté de migrants, comme le grand temple Fo Guang Shan, près de l’aéroport de Genève, qui attire exclusivement des membres de la diaspora sinophone. Cependant, le cas de l’institutionnalisation en temple n’est pas une exclusivité de la diaspora : des groupes d’adeptes d’origine suisse sont institutionnalisés en temple ou en centre. Les grands groupes salarient un responsable spirituel, qui est un homme, en règle générale, encadré par un conseil de direction. Ainsi, pour le bouddhisme, on observe une institutionnalisation en communauté de groupes issus de la diaspora, mais cela ne constitue pas une particularité. Des centres ou temples gérés par des convertis ou des adeptes suisses sont également institués sur le modèle organisationnel de la communauté.

On notera donc que pour ces deux traditions, lorsque les fidèles sont principalement issus d’une diaspora, on observe une institutionnalisation sur le mode de la communauté avec une pratique organisée dans un temple ou dans un centre, mais qu’en ce qui a trait au bouddhisme, cela ne constitue pas une particularité diasporique.

L'informalité en réseau

Une deuxième manière de s'organiser adoptée par les collectivités religieuses de ces traditions est celle que nous avons dénommée « institutionnalisation faible en réseau » : des groupes de petite taille et peu institués. Un des premiers points à souligner dans ce milieu est le caractère restreint et intimiste des groupes, une caractéristique présente dans nombre d'entités bouddhistes comme hindoues : 65 % des groupes bouddhistes et 60 % des groupes hindous n'ont pas plus de 20 membres réguliers (alors que 90 % des communautés chrétiennes dépassent ce nombre de fidèles). Les traditions bouddhiste et hindoue présentent une particularité dans leur institutionnalisation : les groupes sont restreints. Ainsi, ils n'ont pas nécessairement besoin de louer des locaux : 20 % des bouddhistes et 12 % des hindous se réunissent dans des locaux mis à leur disposition gratuitement par un membre ou par un centre de méditation. Pour les bouddhistes, plus le groupe est petit et plus le lieu de rencontre se situe dans un local mis à la disposition du groupe par un centre, par un monastère ou encore par un particulier (la corrélation entre taille et prêt est significative : $R = -0.457^{**}$). Ces petits groupes sont bien plus investis par des pratiquantes que des pratiquants. Les collectifs hindous sont les plus féminisés de Suisse avec 67 % de femmes pratiquant régulièrement. Sur le plan de l'informalité, ces groupes sont les champions de Suisse (de même que les autres entités de la NME) avec presque un tiers des entités sans conseil de direction pour les bouddhistes et presque la moitié pour les groupes hindous. Cette institutionnalisation conforme au réseau de la NME indique que ces unités locales ne sont pas toujours formalisées en association.

Un deuxième facteur singularise particulièrement la NME : l'implication des femmes dans les responsabilités des collectifs (Woodhead, 2007). Deux indicateurs dans nos données : le pourcentage de femmes membres du conseil de direction et le taux de femmes engagées en tant que responsables spirituelles.

En faisant abstraction du fait qu'un tiers des unités locales bouddhistes et que la moitié des entités hindoues n'ont pas de conseil de direction, la part des femmes dans les conseils des groupes restants est bien supérieure à la moyenne suisse de 43 %. Elle est de 61 % pour les bouddhistes et de 48 % pour les hindous.

Ces taux sont très élevés, compte tenu du fait qu'en dehors des paroisses reconnues (qui sont plus ou moins contraintes à la parité), elles sont les seules traditions (à côté des autres communautés de la NME) à dépasser le taux de 40 % en Suisse.

Le deuxième indicateur à notre disposition consiste à savoir si la personne responsable spirituellement est une femme ou un homme. Là encore, les deux traditions (avec les autres groupes de la NME) se distinguent significativement des autres communautés locales. Les bouddhistes et les hindous comptent globalement 37 % de groupes locaux avec une femme comme responsable spirituelle, alors que les autres communautés suisses en comptent moins de 10 %. Si l'on retire les groupes organisés en temple – dirigés majoritairement par des hommes –, le taux de féminisation du leadership monte alors à 43 %. Pour mieux souligner l'informalité de ces groupes, précisons que, dans 90 % des cas, ces responsables guident leurs membres bénévolement. Cette forme institutionnelle peut être adoptée par un groupe issu de la migration qui est en train de se constituer. Cependant, dans notre échantillon représentatif, les collectifs faiblement institutionnalisés ne semblent pas être des groupes de primo-arrivants, puisqu'ils utilisent les langues nationales suisses pour leur réunion dans plus de neuf cas sur dix (de façon identique aux autres communautés de Suisse). Ces quelques facteurs soulignent une différence significative avec les autres groupes organisés en communauté. Des petites entités, qui n'ont pas de locaux et en bénéficient même gratuitement dans une proportion importante, qui sont sans conseil de direction et qui bénéficient de l'engagement des femmes autant dans le conseil que dans la direction spirituelle, sont significativement élevées par rapport aux autres communautés de Suisse. Pour ces deux traditions, on observe dans les ensembles constitués largement de fidèles suisses une (faible) institutionnalisation en réseau de la NME.

Deux modes institutionnels articulant une importante diversité

Les données disponibles nous permettent de relever un profil contrasté des groupements bouddhistes et hindous de Suisse. D'une part, des communautés se conforment au modèle organisationnel de la communauté. Ces entités engagent un prêtre, s'installent dans des

locaux pour pratiquer leur culte et attirent une population importante de la diaspora (et de Suisses, pour les bouddhistes). Elles représentent un dixième environ des groupes de ces traditions, mais elles attirent plus d'un tiers des fidèles. Ceux-ci salarient alors des responsables spirituels qui sont majoritairement des hommes. D'autres ensembles s'apparentent du point de vue organisationnel aux groupes de la NME. Ces collectifs sont organisés en réseaux de bénévoles, possèdent peu de locaux et sont singulièrement dirigés spirituellement par des femmes. La majorité n'attire pas plus de 12 personnes. Nous pouvons alors observer deux grands types d'institutionnalisation en ce qui concerne les communautés bouddhistes et hindoues en Suisse. Ces deux formes d'institutions reflètent des intentions différentes de faire communauté ensemble.

Deux mondes se dessinent dans l'hindouisme helvétique : un hindouisme de la diaspora « en templéisation » (Baumann, 2009a), d'une part, et un « nouvel hindouisme occidental » (Altglas, 2005), d'autre part, avec une majorité de groupes peu institutionnalisés ou d'une institutionnalisation réduite à une filiation autour de maîtres spirituels charismatiques. Ces différences, apparues dans nos données avec deux types d'institutionnalisation de l'hindouisme, montrent, du point de vue de l'organisation des collectifs, que « l'unité suggérée par le terme [hindouisme] n'est pas corroborée par les faits » (Baumann, 2009b : 231 ; cf. Altglas, 2005 : 16).

Du point de vue organisationnel, les communautés issues de la diaspora hindoue s'organisent pour une bonne part en temple, alors lieu de maintien de leur héritage. Ces groupes rayonnent sur une large part de la diaspora, les rites sont menés dans la langue d'origine et sont planifiés régulièrement. Cette institutionnalisation se fait selon les standards en vigueur et implique une adaptation des fidèles de la diaspora à leur nouveau contexte. En ce sens, notre étude confirme à l'échelle d'un pays ce que plusieurs avaient relevé localement comme Knott (2009) ou Baumann (2009a).

Une autre voie a été cependant observée pour des groupes qui s'organisent en réseau. Elle est suivie par les groupes appartenant au néo-hindouisme avec des groupes de yoga, de méditation, etc., qui sont des groupes de convertis. Mis à part quelques rares exceptions comme le temple Krishna de Zurich (Baumann, 2009b :

239)¹³, les membres de la diaspora et les convertis helvétiques ne pratiquent pas ensemble. Les petits collectifs en réseau sont donc fréquentés par des ressortissants européens, en majorité des femmes, et sont dirigés – informellement, du point de vue juridique – par des femmes bénévoles : « La plupart des groupes de méditations sont informels », ce qui signifie « qu'ils n'ont pas le statut d'associations », corrobore Sindemann (2009 : 216).

De manière intéressante, cette double institutionnalisation de l'hindouisme en Suisse souligne un double dispositif d'implantation du religieux dans le paysage institutionnel. Le premier est la conformité. Ainsi que le relève Ammerman (2005), les institutions religieuses épousent les formes institutionnelles des groupes religieux en place. Cette modalité est privilégiée par des groupes qui désirent perpétuer une tradition. Le processus d'institution du groupe consiste à aménager dans le cadre légal et normatif la structure qui permet de perpétuer au mieux un rite hérité. Le second est l'alternative. Les groupes se constituent autour de l'idée d'une réforme ou d'une réinterprétation des traditions avec une perspective « globalisée » (Altglas, 2005). Le processus d'institutionnalisation consiste alors à s'organiser en alternatives aux structures religieuses en maintenant l'informalité du groupe, en privilégiant la transmission par réseau ou sur la base de l'enseignement d'un maître ou d'un gourou, à l'instar de l'organisation du centre de la Divine Light autour des enseignements de Swami Omkarananda.

En ce qui concerne le bouddhisme, la situation met en évidence, comme le relève Numrich (1996, 2003), qu'il faut reconsidérer l'idée des deux bouddhismes. Les données soulignent la complexité des organisations bouddhistes en ne permettant pas de scinder la catégorie avec, d'un côté, l'organisation en communauté des membres de la diaspora et, de l'autre, l'organisation en réseau pour les membres suisses convertis. De nombreux groupes se croisent, se ressource et se rencontrent dans des temples institués, qu'ils soient suisses ou issus de la diaspora. Relevons cependant que pour certains groupes issus de la diaspora, une institutionnalisation en

¹³ En ce qui a trait à l'évolution de l'I.S.K.CON. en Occident et à son positionnement par rapport à l'hindouisme, voir Altglas (2014 : 164–200).

temple, à l'instar des hindous, est observable. En cela, nous dirons, avec Numrich (2003 : 67),

[...] que le contexte ethno-religieux du bouddhisme provenant d'Asie fait une différence de catégorie [...] car] quand ils débattent [...], ils le font dans le cadre de leur identité ethnique d'Asie, une identité renforcée par des frontières raciales dans les sociétés occidentales.

Toutefois, si certains groupes de la diaspora se distinguent par une organisation en temple, cette forme institutionnelle n'est pas le seul fait de ressortissants étrangers, car des groupes de convertis suisses s'institutionnalisent également sur ce mode. On remarquera en conséquence, à la suite de Baumann (2000 : 26–28), que la distinction entre types d'institutionnalisation reflèterait alors un positionnement du groupe entre le pôle du « traditionalisme » et celui du « modernisme » :

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. (Baumann, 2000 : 26.)

Pour aller plus loin, Hickey (2010 : 16–18) propose de comprendre les groupes établis qui sont en activité « depuis au moins quatre générations », les groupes en scission avec ces groupes établis, les groupes transplantés (qui sont passés d'un environnement à un autre) et les nouveaux mouvements qui reprennent ou retravaillent une partie d'une tradition établie. En Suisse, les temples et les monastères sont contraints de *s'établir* en se conformant aux standards institutionnels en place. La voie du traditionalisme, comme pour l'hindouisme, passe par des compromis avec l'environnement légal et institutionnel qui régit le religieux. La voie du modernisme oscille du point de vue institutionnel entre organisation formelle et informelle, une oscillation permise par la complexité du bouddhisme qui demeure plus attaché à des institutions et moins à un foisonnement de maîtres charismatiques (à l'instar du néo-hindouisme), ce qui permet aux

différents types institutionnels de se nourrir l'un l'autre et de participer à une dynamique institutionnelle générale. Par exemple, un groupe de méditation profitera de l'enseignement d'un moine, ce qui permettra à une forme « traditionnelle » de monastère de perdurer en situation diasporique.

Si l'attention des chercheurs a été surtout axée sur l'émergence des courants et des groupes de convertis et du point de vue institutionnel – dans l'idée qu'une « révolution spirituelle » était en cours en Europe, avec une forme de compensation de la baisse de pratique dans les groupes traditionnels et institués de type communautaire par ceux de type réseau –, l'enquête montre cependant que, même pour le bouddhisme et l'hindouisme, bien que le nombre d'entités de type réseau est important, une part conséquente des fidèles se déplace dans des groupes de type communauté, beaucoup moins nombreux, certes, mais bien plus grands. Pour éclaircir ce point, il serait d'ailleurs intéressant de poursuivre une enquête auprès de tous les groupes composant ces deux traditions, pour observer si, au contraire, la « révolution spirituelle » ne serait pas plutôt inverse, à savoir qu'avec l'installation de diasporas extrême-orientales, on ne verrait pas une actuelle augmentation de l'importance des groupes de type communauté au profit des groupes de type réseau.

Conclusion

L'enquête sur les communautés religieuses a permis de constater que les traditions bouddhistes et hindoues présentent la particularité de s'institutionnaliser entre deux pôles que nous avons désignés par « communauté » et par « réseau », deux formes structurellement antagonistes puisque la première est très fortement institutionnalisée selon des standards associatifs de groupes religieux en Suisse, alors que la seconde est faible par rapport aux indicateurs d'institutionnalisation, laissant largement la place à l'informel et aux réseaux, à la communalisation autour de maîtres particuliers avec un important engagement des femmes dans des postes de responsables. Ces deux modes institutionnels soulignent la diversité interne de ces deux traditions, souvent décrites comme une distribution entre bouddhisme et néo-bouddhisme ainsi qu'entre hindouisme et néo-hindouisme.

Un premier point saillant pour les deux traditions est la répartition entre fidèles émanant de la diaspora et adeptes européens. Pour les premiers, le processus d'institutionnalisation en Suisse suit le modèle de la communauté. Des groupes se constituent, s'organisent, prennent possession d'un bâtiment, engagent dans la mesure de leurs faibles moyens un responsable spirituel. Ces collectifs se conforment, en s'institutionnalisant, aux normes en vigueur. Pour les seconds, les fidèles convertis sont une majorité de femmes qui s'engagent dans des groupes d'une douzaine d'adeptes bénévolement dirigés en large partie par des femmes. Ces groupes maintiennent l'informalité et se posent comme une alternative à l'institutionnalisation selon les standards associatifs helvétiques. Cependant, les choses diffèrent entre le bouddhisme et l'hindouisme. En ce qui concerne le bouddhisme, les niveaux sont plus complexes, avec des adeptes suisses qui s'organisent sur le modèle de la communauté et d'autres, sur le modèle du groupe informel en réseau. De plus, ces deux types d'institutions participent d'une dynamique commune, puisque de petits collectifs parallèles profitent de guides spirituels officiant dans des temples ou des monastères, les monastères et temples profitant alors de cette dynamique pour affermir leur structure.

Cette bipartition institutionnelle permet de relever qu'au-delà du critère ethnique ou culturel, ce sont les ambitions du groupe qui conduisent à l'une ou à l'autre de ces formes d'institutionnalisation. Dans le cas de la communauté, il s'agit de groupes qui cherchent d'abord à perpétuer une tradition. Leur institutionnalisation se fera en conformité avec celle des autres communautés religieuses établies. Il n'est donc pas étonnant de trouver une part importante des membres de la diaspora dans cette configuration, spécialement s'il s'agit de la première ou deuxième génération, car elle cherche d'abord à perpétuer un héritage. Dans le cas du réseau, les collectifs s'organisent dans l'alternative au religieux institué. Ils cherchent à « réformer », à « reconfigurer », à « moderniser » des traditions en place. Cette intention moderniste ne peut cependant se faire sans un enracinement dans une tradition. Comme le bouddhisme repose traditionnellement sur des institutions, des groupes informels peuvent se constituer en alternance avec les institutions historiques, tandis que pour l'hindouisme, l'impulsion dépendant de nombreux

maîtres spirituels, le clivage entre les nouveaux mouvements et les traditionnels est plus important.

Une dernière observation quantitative en guise de conclusion : la proportion des fidèles allant dans des temples est importante puisqu'un dixième environ des groupes de ces traditions attire régulièrement plus d'un tiers des fidèles. Ces données ne permettent pas de quantifier dans l'absolu l'affluence spécifique des temples, mais elles nous permettent cependant de pointer le fait que bien que les temples structurés soient relativement peu nombreux, ils attirent une part conséquente de fidèles. La communauté traditionnelle, comme le temple, qu'elle soit bouddhiste ou hindoue, sera alors centrale dans les enjeux religieux à venir de ces traditions en Europe.

Bibliographie

- AAPOR, 2015. *Standard Definitions: Final Dispositions of Case Codes and Outcome Rates for Surveys* (8^e édition). American Association for Public Opinion Research (AAPOR). Récupéré le 22 mai 2015 de <http://www.aapor.org/AAPORKentico/Communications/AAPOR-Journals/Standard-Definitions.aspx>.
- ALTGLAS, Véronique. 2001. « L'implantation du néo-hindouisme en Occident ». Dans *La globalisation du religieux*, sous la dir. de Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET, p. 49–60. Paris : L'Harmattan.
- . 2005. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris : CNRS.
- . 2014. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford : Oxford University Press.
- AMMERMAN, Nancy T. 2005. *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley : University of California Press.
- ANGHEL, Remus Gabriel *et al.* (dir.). 2008. *The Making of World Society: Perspectives from Transnational Research*. Bielefeld : Transcript.
- BANKSTON III, Carl L. et Min ZHOU. 2000. « *De Facto Congregationalism and Socioeconomic Mobility in Laotian and Vietnamese Immigrant Communities: A Study of Religious Institutions and Economic Change* ». *Review of Religious Research*, vol. 41, no 4, p. 453–470.
- BAUMANN, Martin. 1998. « *Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz* ». *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, vol. 82, no 4, p. 255–288.
- . 2000. « Le bouddhisme theravâda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste ». *Recherches sociologiques*, vol. 31, no 3, p. 7–31.
- . 2009a. « *Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora* ». *Journal of Religion in Europe*, vol. 2, no 2, p. 149–179.
- . 2009b. « Dieux, gourous, esprits et âmes : les traditions hindoues en Suisse ». Dans *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, sous la dir. de Martin BAUMANN et Jörg STOLZ, p. 230–245. Genève : Labor et Fides.
- . 2010. « *Diasporic Civic Engagement of Tamil-Hindu Temples and Priest in Switzerland* ». *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, vol. 5, no 2, p. 7–16.
- . 2012. « Les collectivités religieuses en mutation ». Dans *Religions, État et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, sous la dir. de Christoph BOCHINGER, p. 21–74. Zurich : Neue Zürcher Zeitung Verlag.
- BAUMANN, Martin et Jörg STOLZ. 2009a. « Diversité religieuse : chiffres, faits et tendances ». Dans *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, sous la dir. de Martin BAUMANN et Jörg STOLZ, p. 44–71. Genève : Labor et Fides.
- . (dir.). 2009b. *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*. Genève : Labor et Fides.

- BAUMANN, Martin *et al.* (dir.). 2003. *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Würzburg : Ergon.
- CHAMPION, Françoise. 1989. « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 67, no 1, p. 155–169.
- . 1990. « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains ». Dans *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, sous la dir. de Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LÉGER, p. 17–70. Paris : Le Centurion.
- CHAVES, Mark. 2004. *Congregations in America*. Cambridge : Harvard University Press.
- COHEN, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. Londres : University College London Press.
- DORAIS, Louis-Jacques. 2007. « Faith, Hope and Identity: Religion and the Vietnamese Refugees ». *Refugee Survey Quarterly*, vol. 26, no 2, p. 57–68.
- FIELDS, Rick. 1998. « Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism ». Dans *The Faces of Buddhism in America*, sous la dir. de Charles S. PREBISCH et Kenneth K. TANNAKA, p. 196–206. Berkeley : University of California Press.
- FLANAGAN, Kieran et Peter C. JUPP. 2007. *A Sociology of Spirituality*. Hampshire : Ashgate.
- HEELAS, Paul et Linda WOODHEAD. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. London : Blackwell.
- HICKEY, Wakoh Shannon. 2010. « Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism ». *Journal of Global Buddhism*, vol. 11, p. 1–25.
- KNOTT, Kim. 1987. « Hindu Temple Rituals in Britain: The Reinterpretation of Tradition ». Dans *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, sous la dir. de Richard BURGHART, p. 157–179. London : Tavistock.
- . 2009. « Becoming a 'Faith Community': British Hindus, Identity, and the Politics of Representation ». *Journal of Religion in Europe*, vol. 2, no 2, p. 85–114.
- MAYER, Jean-François. 1993. *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- MCDOWELL, Christopher. 1996. *A Tamil Asylum Diaspora: Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*. Oxford : Bergahn.
- MONNOT, Christophe. 2012. « Mesurer la pratique religieuse. Différentes mesures, différents taux ? Analyse comparative à partir de la Suisse ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 158, no 1, p. 137–156.
- . 2013a. *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Zurich : Seismo.

Christophe MONNOT

- . 2013b. *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*. Genève : Labor et Fides.
- MONNOT, Christophe et Laetitia KRUMMENACHER. 2011. « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève ». *ethnographiques.org*, vol. 22 (mai). Récupéré le 24 juin 2014 de <http://www.ethnographiques.org/2011/Monnot,Krummenacher>.
- MONNOT, Christophe et Jörg STOLZ. 2014. « Diversity of Religious Diversity: Using Census and NCS Methodology in Order to Map and Assess the Religious Diversity of a Whole Country ». Dans *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in Contemporary World*, sous la dir. de Giuseppe GIORDAN et Enzo PACE, p. 77–91. Heidelberg : Springer.
- MORET, Joëlle *et al.* 2007. *Diaspora sri lankaise en Suisse*. Berne : Office fédéral des migrations (ODM).
- NUMRICH, Paul David. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Temples*. Knoxville : University Tennessee Press.
- . 2003. « Two Buddhisms Further Considered ». *Contemporary Buddhism*, vol. 4, no 1, p. 55–78.
- NYE, Malory. 1995. *A Place for Our Gods: The Construction of a Temple Community in Edinburgh*. Richmond : Curzon.
- OBADIA, Lionel. 2000. « Une tradition au-delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France ». *Recherches sociologiques*, vol. 31, no 3, p. 67–88.
- OFS, Office fédéral de la statistique. *Relevé structure (RS) : Langues, religions – Données, indicateurs*. Neuchâtel : Office fédéral de la statistique, 2016. Récupéré le 13 juin 2016 de <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html>.
- PREBISH, Charles. 1979. *American Buddhism*. North Scituate : Duxbury Press.
- . 1993. « Two Buddhisms Reconsidered ». *Buddhist Studies Review*, vol. 10, no 2, p. 187–206.
- SEEL, Ben. 2001. « The Kendal Project. Patterns of the Sacred in Contemporary Society ». *British Association for the Study of Religion Bulletin*, vol. 94 (novembre), p. 28–30.
- SINDEMANN, Kerstin-Katja. 2009. « Moines, Mantras, méditation : le bouddhisme en Suisse ». Dans *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, sous la dir. de Martin BAUMANN et Jörg STOLZ, p. 214–229. Genève : Labor et Fides.
- STOLZ, Jörg *et al.* 2011. *Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz : Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung*. Berne : Fonds national suisse (FNS).
- STOLZ, Jörg *et al.* 2015. *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego : profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*. Genève : Labor et Fides.

- TROELTSCH, Ernst. 1919. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen : J. C. B. Mohr.
- VERTOVEC, Steven. 1997. « *Three Meanings of 'Diaspora', Exemplified among South Asian Religions* ». *Diaspora*, vol. 6, no 3, p. 277–299.
- WARNER, R. Stephen. 1994. « *The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration* ». Dans *American Congregations. Volume 2, New Perspectives in the Study of Congregations*, sous la dir. de James P. WIND et James W. LEWIS, p. 54–99. Chicago : University of Chicago Press.
- WARNER, R. Stephen et Judith G. WITTNER. 1998. *Gathering in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia : Temple University Press.
- WOODHEAD, Linda. 2007. « *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited* ». Dans *A Sociology of Spirituality*, sous la dir. de Kieran FLANAGAN et Peter C. JUPP, p. 115–127. Aldershot : Ashgate.
- . 2012. « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion ». *Travail, genre et sociétés*, vol. 27, no 1, p. 33–54.

Abstract: This paper analyses the institutionalization of the Buddhist and the Hindu traditions in European context using a quantitative survey of religious congregations in Switzerland. Two types of seemingly antagonistic organization characterize the groups belonging to these traditions. An institutionalization following the model of the community centered on the temple characterizes Hindus and Buddhists of the diaspora, while a weak institutionalization characterizes the holistic milieu of mostly Western believers. Data shows that a large proportion of adherents of those two traditions are relatively small, with no more than a dozen of followers, and indicates that a small proportion of the groups are organized in communities or temples that attract a large share of the faithful. Therefore, the link between the groups is different for the two faiths, with a fairly clear divide in Hinduism and an interrelation of types of groups in Buddhism.

Keywords: institutionnalisation, diaspora, temple, holistic milieu
