



HAL
open science

Élaboration et diffusion du yoga moderne : d'une connaissance intellectuelle à l'expérience directe

Serena Giovanetti

► **To cite this version:**

Serena Giovanetti. Élaboration et diffusion du yoga moderne : d'une connaissance intellectuelle à l'expérience directe. Anthropologie sociale et ethnologie. 2018. dumas-01952015

HAL Id: dumas-01952015

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01952015>

Submitted on 11 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR ALLSH, département d'anthropologie

Élaboration et diffusion du yoga moderne

D'une connaissance intellectuelle à l'expérience directe

Master 1 d'anthropologie sociale et culturelle, spécialité recherche

Parcours Europe

Serena Giovanetti

Sous la direction de Christophe Pons

Année universitaire 2017-2018



UFR ALLSH, département d'anthropologie

Élaboration et diffusion du yoga moderne

D'une connaissance intellectuelle à l'expérience directe

Master 1 d'anthropologie sociale et culturelle, spécialité recherche

Parcours Europe

Serena Giovanetti

Sous la direction de Christophe Pons

Année universitaire 2017-2018

Remerciements

En premier lieu, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, Christophe Pons. Je le remercie pour ses conseils, pour la disponibilité et la confiance avec lesquelles il m'a accompagnée tout au long de ce travail.

Je voudrais particulièrement remercier Basile pour son aide précieuse, voir indispensable, dans l'écriture de ce mémoire. J'ai une immense gratitude pour tout le temps qu'il m'a dédié, pour les patientes et constantes relectures, mais également pour sa présence réconfortante et son soutien au quotidien.

Je remercie toute ma grande famille : ma grand-mère, mes petits et grands cousins, mes oncles et tantes et en particulier mes parents, pour leur amour et leur encouragement. Le soutien et la confiance inconditionnels qu'ils m'ont témoigné sont pour moi d'une grande importance. Je souhaite aussi remercier mon petit frère, Lorenzo, pour m'avoir appris que parfois ça vaut la peine de persévérer, même quand le projet est incertain.

Je remercie Odile et Eve-Marie pour m'avoir rassurée et soutenue et pour leurs relectures attentives.

Merci à Floriana pour nos complicités, à Aude et Elodie, Jean-Marc et Salomé, Lusa et Ilaria.

Un grand merci à toutes les personnes qui m'ont été proches, chacune à sa propre manière, et qui ont pris le temps de m'écouter, m'encourager et me soutenir pendant ces derniers mois.

Enfin, je dédie ce mémoire à ma tante Carolina, qui nous a quitté avant qu'il ne soit achevé.

Table des matières

Introduction	1
1. Présentation du sujet.....	1
2. Problématique générale	2
3. État de la recherche	2
4. Annonce du plan.....	3
Post-introduction	5
1. La reconstruction d'un terrain	5
2. Les enjeux d'une approche historique.....	5
3. Deux positions antithétiques	8
4. Praticants et motivations	10
Le yoga dans les textes anciens.....	11
1. Une voie de perfectionnement intérieure qui mène au salut	11
2. Les <i>Yoga-Sutras</i> de Patanjali.....	14
3. Le <i>hatha-yoga</i> et le corps yogique	17
Les origines du yoga moderne : l'émergence du néo-hindouisme	22
1. Brève introduction au yoga moderne	22
2. L'influence décisive du contexte colonial	23
3. L'incidence de l'ésotérisme occidental.....	26
4. Le Brahmo Samaj et le néo-Vedanta.....	28
Vivekananda : la synthèse entre néo-Vedanta et Religiosité <i>New Age</i>	31
1. Aperçu biographique	31
2. Le départ pour l'Occident et le tournant occultiste.....	33
3. Le Raja yoga et son rapport à la « tradition »	37
Vers un yoga plus physique	41

1. La condamnation du <i>hatha-yoga</i>	41
2. Le <i>hatha-yoga</i> au cœur d'une nouvelle élaboration.....	43
3. Krishnamacharya et l'inauguration du yoga postural.....	47
Le yoga en Occident.....	51
1. La diffusion du yoga au cours du vingtième siècle.....	51
2. Le yoga dans le panorama du religieux contemporain.....	55
3. Entre quête de réalisation et impératif de transformation : bricoler avec le yoga.....	60
Ethnographie du silence dans un ashram en Italie.....	65
Conclusion.....	71
Bibliographie.....	74

Table des illustrations

Schéma typologique du yoga moderne dans <i>A History of Modern Yoga</i> , Elizabeth De Michelis, 2004 : 188.....	51
--	----

Introduction

1. Présentation du sujet

Ce mémoire a pour objet le yoga, plus particulièrement sa longue histoire de transformations et d'adaptations. L'étude de ses modifications au fil du temps et des milieux permet de mieux saisir la façon dont cette pratique très ancienne se manifeste de nos jours au sein des sociétés européennes.

Le yoga puise ses racines dans la culture indienne et se propose comme un chemin ascétique visant à la délivrance. Il est également le fruit de syncrétismes originaux qui se sont progressivement développés au cours du dix-neuvième siècle, ainsi que le résultat d'une rencontre entre la pensée des Lumières et une forme particulière de pensée religieuse portée par des élites indiennes. Ces reformulations ont rendu possible sa diffusion au-delà des frontières de l'Inde durant le vingtième et ont contribué à faire du yoga la pratique massive et transnationale que nous connaissons aujourd'hui.

De nos jours, retraites et cours de yoga sont disponibles dans toutes les villes de l'Europe occidentale, aux Etats-Unis, en Australie et en Asie mais prennent également de plus en plus pied dans les milieux ruraux. Ils peuvent être par exemple organisés par des ashrams, des centres holistiques, au sein des entreprises ou encore en salle de sports. Une multitude de méthodes se côtoient. Certaines s'adressent à un public spécifique tel que le yoga en grossesse ou le yoga pour enfants. Le yoga est également devenu un business considérable, un grand nombre de produits commerciaux lui sont associés.

C'est un phénomène difficile à circonscrire. Si le terme renvoie à une ancienne pratique ascétique indienne, un spectre large de pratiques très différentes entre elles s'en revendiquent. Le yoga a toujours été un objet changeant, polysémique et aux prises avec son temps. Son contenu et le sens ont été négocié et réinterprété dans des contextes sociaux et historiques très différents.

2. Problématique générale

Dans ce travail nous allons tenter d'analyser le yoga moderne. Il s'agira en particulier de saisir les enjeux soulevés par les redéfinitions issues de la rencontre de cette ancienne pratique avec l'Occident. Ces prémices nous permettent de poser les bases pour étudier les parcours de sa diffusion à l'échelle internationale. La problématique générale qui oriente ce travail bibliographique peut être formulée de la façon suivante : comment le yoga moderne émerge et se développe en une pratique syncrétique telle qu'on la connaît aujourd'hui ? comment est-il reçu et adopté dans les sociétés dites Occidentales ?

3. État de la recherche

Alors que sa pratique est déjà massive dans les années 1990, l'attention portée au yoga en tant que phénomène moderne et international, commence à se développer dans le domaine des sciences sociales aux alentours des années 2000 [Mark Singleton et Jean Byrne, 2008]. Auparavant, la littérature académique sur le sujet était principalement le fait de spécialistes de l'Inde. Elle s'intéressait principalement à sa dimension philosophique et théorique, sans prendre en considération le phénomène contemporain dans ses aspects sociologique et historiques, c'est à dire en tant que pratique physique diffusée à un niveau global. L'un des objectifs de ce mémoire est de comprendre les enjeux d'une distinction entre un yoga intellectuel et un yoga pratiqué.

Malgré les nombreuses études sur le sujet qui ont vu le jour au début du siècle, les recherches ethnographiques ne sont pas nombreuses et se limitent à la langue anglaise.

Parmi celles-ci on peut citer les publications de l'anthropologue Joseph Alter. Ses études portent sur la pratique du yoga dans l'Inde contemporaine. Il se focalise principalement sur sa médicalisation. Ses analyses sont particulièrement intéressantes car elles mettent en lumière la façon dont le yoga se manifeste progressivement en tant que savoir scientifique [Alter, 2004].

L'anthropologue Sarah Strauss analyse la diffusion internationale de la pratique du yoga à travers une ethnographie multi-située, en se focalisant sur l'action et l'histoire de l'association fondée par Sivananda, la *Divine Life Society* [Strauss, 2004 et 2008].

L'enquête ethnographique menée par Benjamin Richard Smith porte quant à elle son attention sur les formes modernes de yoga postural, diffusées en Australie. Il questionne la mobilisation

d'une expérience spirituelle lors des cours donnés à l'endroit où il effectue son terrain. En reprenant la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, il souligne comment l'expérience yogique chez les occidentaux ne peut pas se réduire à l'adoption d'une pratique étrangère qui perdrait toute sa signification spirituelle. Selon lui, si le yoga est adopté par un public de plus en plus vaste, c'est principalement grâce à l'efficacité que lui confère sa transformation en une pratique permettant l'expérimentation du « self-inquiry » et du « self-encounter » [Smith, 2007].

Dans la continuité de ces recherches on peut citer l'analyse ethnographique menée en Nouvelle Zélande par Hannah Bailly. Celle-ci explore la dimension transcendantale à laquelle la pratique renvoie, pour conclure que la popularité du yoga dans la ville de Dunedin, tient davantage à un idéal de vie et de corps sain qu'à une recherche spirituelle [Bailly, 2014].

4. Annonce du plan

Ce mémoire est divisé en cinq chapitres. Dans le premier nous examinerons les réflexions philosophiques et religieuses qui sous-tendent la discipline yogique, telle qu'elle est présentée par les textes anciens. Cette analyse nous permettra d'introduire un certain nombre de concepts fondamentaux, qui vont constamment revenir au cours du travail. Brosser un tableau théorique, même succinct, de ces concepts fondateurs apparaît nécessaire pour en comprendre les transformations et les réinterprétations. De plus, c'est à travers l'étude de ces textes que le yoga est initialement abordé en Occident. Dans ce cadre, les motifs de ces références textuelles, présentées comme originelles, sont constamment mobilisées.

Dans le deuxième chapitre nous allons nous intéresser au yoga moderne et plus spécifiquement au contexte historique et culturel au sein duquel il commence à prendre forme. Pour ce faire nous analyserons les interrelations entre différents facteurs qui ont participé à son émergence. Il s'agira en particulier de comprendre les conditions dans lesquelles est né un discours sur l'Orient mystique au début du dix-neuvième siècle, discours au cœur de l'élaboration du yoga moderne. Source de légitimation du projet colonial civilisateur, il accompagne alors l'ambition d'une restauration de l'Inde dans sa pureté passée. Nous analyserons également le néo-hindouisme, en particulier le courant du néo-Vedanta, qui constitue la base doctrinale sur laquelle se fondent les premières élaborations du yoga moderne.

Le troisième chapitre propose une analyse historique organisée autour de la figure clef de Vivekananda. C'est à lui que l'on doit les premières formulations du yoga moderne et son

développement en tant que pratique spirituelle capable de s'adapter parfaitement à un public occidental. Il participe en cela au succès de son exportation. Notre analyse porte principalement sur la contemporanéité de l'émergence du yoga moderne et de la religiosité *New Age*. Ce phénomène inaugure une tendance à la psychologisation, l'un des facteurs ayant concouru au succès du yoga dans les sociétés dites Occidentales.

Dans le quatrième chapitre nous analysons la période appelée « renaissance du yoga ». Il s'agira de comprendre les transformations radicales dans la façon dont le yoga est conçu en Inde à partir du début du vingtième siècle. Nous tenterons en particulier de comprendre la façon dont s'articulent entre eux les nombreux facteurs qui rentrent en jeu dans l'évolution progressive du yoga en direction d'une pratique posturale et thérapeutique. En effet, ces aspects physiques et bénéfiques étaient considérés comme des aspects secondaires de la pratique avant cette période. L'asymétrie des rapports de pouvoir entre l'Inde et l'Europe occidentale influence le prisme à travers lequel cette réinterprétation de la tradition yogique est réalisée, à savoir celui d'une culture physique et d'un discours scientifique. Dans ce cadre, nous verrons comment cette « renaissance du yoga » se développe d'abord dans une perspective nationaliste.

Le dernier chapitre aborde l'intérêt envers le yoga qui se diffuse progressivement pendant le vingtième siècle dans les sociétés euro-américaines. Ainsi, notre analyse se focalise initialement sur la façon dont celui-ci est interprété et adopté par un nombre de plus en plus grand des personnes. Pour ce faire, nous examinerons le rapport entre la diffusion du yoga et les transformations du paysage religieux contemporain.

Afin de cadrer ce travail bibliographique dans la perspective plus large de mon projet en anthropologie, nous proposons une post-introduction dans laquelle nous verrons comment mes expériences personnelles l'ont orienté. Considérant celui-ci comme un préalable à mon terrain ethnographique de Master 2, j'ouvrirais sur celui-ci avant la conclusion générale.

Post-introduction

1. La reconstruction d'un terrain

Ce mémoire est en partie le fruit de mon expérience du yoga. Il n'est pas pour autant l'objet d'une enquête ethnographique à proprement parler, car il ne s'agissait alors pas d'un terrain de recherche. On peut donc considérer que le présent travail, se situe « aux limites de l'ethnographie » pour reprendre l'expression de Leonardo Piasere. Étant le résultat d'une intention de compréhension postérieure à l'expérience, on peut l'apparenter à de l'ethnographie rétrospective [Piasere, 2010]. Je m'appuie donc sur ma mémoire pour faire un compte-rendu de mes observations ethnographiques. Cette expérience et les questionnements qui ont surgi par la suite, ont profondément façonné mon travail bibliographique.

Plusieurs années se sont écoulées entre ces expériences et l'écriture du mémoire. Entre 2012 et 2016, j'ai pratiqué le yoga de façon régulière. Plusieurs fois par semaine pendant trois ans, puis de manière plus discontinue pendant deux ans : séances personnelles, avec des amis ou données gratuitement dans des lieux de vie collectifs, retraites ponctuelles en ashram

Durant cette période, j'ai été amenée à fréquenter plusieurs cours qui proposaient des approches différentes du yoga. J'ai approfondi en particulier le *hatha-yoga*, le *kundalini-yoga* et le *raja-yoga*. J'ai également participé à des événements ponctuels sur une ou plusieurs journées, à l'initiative de centres holistiques. Toutes ces expériences se situaient dans ou à proximité de la ville de Bologne, en Italie.

2. Les enjeux d'une approche historique

Dans ce cadre, il me faut justifier l'approche historique dont j'ai choisi d'imprégner ce mémoire en anthropologie. Lors de mon expérience, j'ai été confrontée à la question de la temporalité, dans la mesure où un passé lointain, souvent mythifié et idéalisé, venait constamment légitimer le yoga contemporain, chez les personnes qui l'enseignent ou qui le pratiquent.

Malgré les divergences sensibles entre les approches que j'ai pu expérimenter, toutes sans exception se légitimaient à un moment donné par des références au passé. Si celui-ci prenait des bornes et une coloration différente en fonction des discours, il était généralement considéré comme un tout cohérent, mobilisé pour ce qu'il avait de radicalement différent du présent. Le yoga m'était la plupart du temps présenté comme une pratique ancestrale, source d'une sagesse sans lieu ni temps. L'immense majorité des innombrables pratiques disponibles de nos jours, prétendent souvent être l'émanation de cette « essence » première, et revendiquent l'atemporalité du yoga.

Ces discours renvoient à un « ailleurs », à un « autrefois » qui restent généralement indéfinis. L'Inde, souvent idéalisée, est décrite comme le berceau d'une forme de spiritualité capable de s'adapter parfaitement à tous contextes et de révéler à l'Homme, partout et en tout temps, qu'il est habité par une seule et même aspiration à la transcendance. Cette spiritualité se veut également porteuse d'une critique de l'Occident qui, avec son dualisme et son rationalisme, empêcherait les individus de vivre une expérience directe de la totalité et du caractère sacré de la vie. Cependant, d'une façon qui peut apparaître paradoxale, le yoga doit une grande partie de son succès à sa mise en valeur en tant que pratique permettant une meilleure adaptation au mode de vie propre à ces sociétés dites occidentales.

Dans des proportions variables, j'ai pu observer la constance de cette double référence dans les discours des praticiens et des enseignants que j'ai connus, menant parfois à un certain équilibrisme entre critique et justification de certains caractères propres à ce présent si souvent présenté comme corrompu. Cependant, le caractère volontairement flexible de cette critique permet aisément de résoudre ces contradictions et même, de les faire apparaître comme complémentaires.

Dans presque toutes les ambiances que j'ai fréquentées, était énoncé un discours selon lequel toutes les méthodes, toutes également valides, représenteraient simplement différents chemins pour atteindre un degré supérieur de sérénité et de santé, au sens large du terme. Malgré cette déclaration d'intention, une volonté de classer les différentes approches du yoga en fonction de leur proximité supposée avec la « tradition » ou « l'authenticité », pointait chez de nombreuses personnes. Dans ce cadre, on peut considérer que l'imprécision avec laquelle l'autrefois et l'ailleurs sont mobilisés, donne le champ libre à une juxtaposition d'éléments apparemment contradictoires mais saisissant pour l'esprit, permettant de promouvoir telle ou telle approche.

Dans ces acceptions, un yoga originel marqué du sceau de la pureté, a été détérioré voire frelaté par une occidentalisation récente, qui remonte tantôt au dix-neuvième siècle, tantôt aux années 1950, parfois même aux années 1980. Dans le même temps, le caractère intemporel (donc actuel) de ce yoga présenté comme incorruptible, est constamment justifié à l'aide d'arguments issus des sciences dites dures, qui font souvent autorité dans l'esprit des pratiquants. Cet aspect d'autolégitimation à l'aide d'arguments mis en avant pour leur aspect rationnel est particulièrement prégnant dans les académies holistiques, où la biomédecine, la médecine dite alternative, la psychologie, et même les sciences sociales, rentrent dans le canevas d'un discours promouvant le yoga comme un outil polymorphe, permettant d'approcher la totalité de l'expérience humaine.

Anna est une amie bolognaise que j'ai rencontrée en 2013 à l'occasion de cours de yoga que nous prenions ensemble. Depuis lors, je suis en contact régulier avec elle et la considère comme une amie proche. Elle dispose notamment d'une formation pour donner des cours de yoga mais ne l'enseigne plus depuis vingt ans. Cette amie a dans sa bibliothèque des livres qui portent sur le yoga, qui viennent des domaines les plus divers : des études académiques de Mircea Eliade ou d'autres indologistes, de gourous indiens, mais également quelques best-sellers de vulgarisation scientifique.

Les références au passé et aux découvertes plus récentes de la science sont ainsi insérées au sein d'un système mis en avant pour sa cohérence. J'ai pu observer cette tendance à l'occasion d'un cours d'*hatha-yoga* (ou yoga postural) donné par un enseignant ayant une formation de biologiste. Dans sa vision, la tradition yogique est en quelque sorte considérée comme une science avant l'heure, dont les principes ont été confirmés par la science moderne. L'approfondissement qu'il proposait de la pratique, passait par une meilleure connaissance des mécanismes anatomiques, des processus physiques et la gestion du stress, sur lesquelles il est possibles d'agir par le biais de positions et de techniques de contrôle de la respiration.

Dans cette rhétorique, les références à l'hindouisme ou à la dimension spéculative du yoga sont ténues et toujours validées par le paradigme scientifique. Passé et présent sont mis en miroir et se justifient l'un l'autre. Cependant, le passage de l'un à l'autre -dans une perspective emique ou ces deux conceptions font sens pour les informateurs- n'est jamais explicité par les personnes qui les mobilisent.

Lors de mon retour en Italie pendant les dernières vacances de Noël, j'annonce à Anna mon

intention de travailler sur le yoga moderne et lui explique assez brièvement mon plan. Elle se montre très intéressée. Pour elle en substance, ce mémoire me donnera une chance de réhabiliter le yoga : « Il faut bien le dire la rencontre avec l'Occident a tout abimé. C'est terrible comme nous, les Occidentaux, nous arrivons à tout détruire ».

Ainsi la seule fenêtre critique ouverte vis-à-vis du yoga, concerne généralement la condamnation de formes considérées comme éloignées de son contexte originel. Il aurait perdu tout son contenu caractéristique de sagesse et de spiritualité. Souvent dans cette conception, plus le yoga est « spirituel » plus il est considéré comme authentique et donc valorisé. La pratique en salle de sport, souvent déconsidérée, est vue comme une forme de dégénérescence due à l'influence néfaste du système capitaliste.

L'approche historique permet en substance de comprendre que ce rapport entre passé et présent est un construit, fruit de négociations constantes de la part des acteurs investi dans l'élaboration et dans la diffusion du yoga moderne.

3. Deux positions antithétiques

Les contours de ce passé ancestral mythifié n'étaient jamais clairement définis par les personnes qui le mobilisaient. Étant à l'époque au début de mon parcours universitaire en Anthropologie, Religions et Civilisations orientales à l'Université de Bologne en Italie, j'ai commencé à consulter des ouvrages académiques écrit par des indologistes sur le sujet, mais également à lire ces fameux textes anciens, présentés comme des fondements de la tradition. Les ouvrages des indologistes délivraient une vision binaire du yoga, divisé entre d'une part la tradition ascétique, présentée comme authentique et spirituelle, d'autre part, le yoga dit moderne beaucoup moins intéressant et n'ayant plus grand-chose à voir avec la dimension spéculative de la pratique originelle. Ils m'ont permis de comprendre comment cette tradition unitaire, immaculée et sans temps, invoquée par les enseignants de yoga que j'ai fréquentés n'a de fait jamais vraiment existé. En fait, dès ses origines, le yoga canalise des influences diverses provenant de religions et philosophies diffusées dans tout le sous-continent indien. Cette intégration d'éléments syncrétiques n'est donc pas exclusive au yoga contemporain.

J'ai pu ainsi observer deux façons d'aborder le yoga : celui des indologistes et celui des enseignants. Les premiers estiment que le yoga doit être compris intellectuellement et s'intéressent à la discipline dite ancienne. Les seconds estiment que le yoga n'est vrai que dans l'expérience et que toute tentative d'intellectualisation est vouée à susciter un éloignement vis-à-vis de celui-ci. L'une des ambitions de ce mémoire est de comprendre l'écart entre ces deux positions.

En Janvier dernier, je m'entretiens avec une amie elle-même pratiquante, de la façon dont le yoga tel que nous le pratiquons aujourd'hui a été en partie élaboré à la fin du dix-neuvième siècle par des élites indiennes européanisées au contact des colons anglais, à des fins nationalistes notamment. Celle-ci m'écoute avec intérêt, et m'avoue ne rien connaître de ce pan de l'histoire du yoga, malgré une connaissance approfondie de cette discipline. Cependant je me rends bientôt compte qu'elle a écouté mon récit comme celui d'une étudiante, un récit intéressant certes, mais un récit savant qui n'a rien à voir avec sa pratique, dans laquelle le yoga reste traditionnel et atemporel malgré mes démonstrations. Je lui dis que le salut au soleil est l'invention d'un culturiste. Cette séquence de positions n'a été récupérée qu'ultérieurement par le yoga. Selon elle, ce culturiste n'a certainement pas pu inventer totalement cette pratique à partir de « rien ». Au pire, il n'a fait que réinterpréter une ancienne pratique intemporelle pour la rendre accessible à nos modes de vie modernes. Cette recherche d'atemporalité étant donc déterminante dans la construction et la légitimation du yoga chez les participants, il me semblait difficile de ne pas aborder son histoire et plus précisément l'histoire de sa construction en tant qu'objet ahistorique, comme travail préliminaire.

Ainsi en faire expérience, le pratiquer est l'élément central dans les discours des pratiquants alors qu'une connaissance intellectuelle pourrait en quelque sorte éloigner de l'authenticité. Dans les discours de la plupart des participants que j'ai fréquentés, la pratique du yoga est souvent décrite en termes de transformation radicale. Si certains commencent à prendre des cours sans mobiliser de motivations spirituelles, un nombre non négligeable estime avoir expérimenté une « transformation profonde » grâce à la pratique du yoga alors qu'ils étaient initialement sceptiques. Rare sont ceux qui à côté n'expérimentent pas une multitude de pratiques de l'ordre du thérapeutique ou de l'ésotérique. Il s'agit pour eux de différentes voies de la « quête » et d'autant de plateformes pour donner accès à l'invisible. Le concept d'« énergie » est souvent mobilisé. Le yoga paraît donc répondre au besoin d'agir sur les

énergies, de créer un contact avec une dimension invisible, dont l'expérimentation fait défaut dans la vie de tous les jours.

4. Praticants et motivations

La prédominance féminine, particulièrement marquée lors de retraites l'est moins dans les cours hebdomadaires. La classe d'âge est très variable, mais beaucoup de personnes ont passé la quarantaine. Une palette très large de motivations est mobilisée : la finalité thérapeutique, la gestion du stress, la recherche d'un meilleur rapport au corps et la volonté de mener un style de vie sain reviennent le plus souvent.

Les personnes qui participaient aux retraites auxquelles j'ai moi-même participé, étaient généralement issues du vaste spectre des classes moyennes ou moyennes supérieures. Il faut cependant souligner la diversité des trajectoires. Ni le capital culturel, ni le capital économique ne sont totalement déterminants, beaucoup d'autres facteurs rentrent en jeu, comme les réseaux de connaissance, le statut de la personne qui enseigne le yoga, mais également le terrain dans lequel s'insère cette pratique.

À l'occasion d'un stage en centre Bretagne, une enseignante de yoga me confiait par exemple son étonnement de voir qu'une proportion importante de personnes issues de milieux sociaux populaires voire très populaires se rendaient à ses cours, contrairement à la région parisienne d'où elle venait. Pour expliquer la participation d'un public plus vaste et plus hétérogène, elle invoquait la persistance très vivace dans ce lieu de « croyances » dans les forces telluriques et les esprits, mais également de pratiques comme celles de magnétiseur ou de coupeur de feu. Ainsi, selon elle, les gens du bourg ne voyaient généralement pas d'un mauvais œil sa pratique fondée sur les énergies et l'invisible. Dans un autre ordre d'idée, j'ai pu à titre personnel pratiquer le yoga à l'occasion de cours donnés dans des squats, en Italie. Là encore il était à priori assez difficile de dégager clairement un profil social type des participants. Le caractère expérimental des cours et celui atypique du lieu, attirait un large spectre de personnes. Ces exemples montrent bien que le yoga est un objet flexible et polyvalent, mais également le piège d'une catégorisation trop rapide, la difficulté d'évaluer ce fameux « capital social et culturel » dont seraient porteurs les pratiquant du yoga, dans une acception courante.

Premier chapitre

Le yoga dans les textes anciens

1. Une voie de perfectionnement intérieure qui mène au salut

Le yoga est un phénomène qui traverse la civilisation indienne. Il y apparaît décliné différemment dans l'ensemble des traditions religieuses et philosophiques, comme une discipline spirituelle fondée en premier lieu sur des valeurs liées aux pratiques ascétiques [Franci, 2008].

Etymologiquement, le mot yoga vient de la racine *yuj* qui signifie « mettre sous le joug », « lier ensemble » [Eliade, 2004]. Il est ainsi lié à l'idée d'assujettissement, de domination de soi et d'union. En effet, la retraite de la dimension mentale vis-à-vis du monde matériel est une des caractéristiques essentielles du yoga, tel qu'il est décrit par les textes anciens, c'est-à-dire l'actuation d'un détachement afin d'atteindre la délivrance. L'union s'exprime dans la tension portée vers la réunification du Soi individuel (*jivatman*) et du Soi universel (*paramatman*), qui s'obtient au travers de la pratique yogique et qui culmine dans l'adsorption de l'un dans l'autre [Franci, 2008].

Il n'y a aucune certitude sur les origines du yoga. La datation notamment est particulièrement problématique. L'interprétation de documents visuels retrouvés sur les sites archéologiques de la Civilisation de la vallée de l'Indus (probablement III^{ème} siècle av. J.-C.), à Mohenjo-Daro et à Harappa, a soulevé un important débat dans le milieu académique, quant à la possibilité qu'ils représentent d'anciens yogins. Il s'agit en particulier de certains sceaux sur lesquels est représenté une figure assise en position de méditation et entourée d'animaux, qui a été interprété comme l'image d'un proto-Shiva, seigneur des yogins et des animaux.

Dans la vaste période qui s'étend du III^{ème} siècle av. J.-C. jusqu'au III^{ème} siècle de notre ère, de nombreuses références au terme yoga apparaissent dans la littérature hindoue, comme d'ailleurs dans les littératures bouddhistes et jaïnistes. Dans tous les cas, dans ce premier moment, la signification du yoga n'est pas univoque ni ne se manifeste dans une forme fixe

[White, 2012].

A travers les textes que nous examinerons par la suite, nous pouvons pourtant constater que le yoga est de façon générale une doctrine du salut. Il vise à l'affranchissement du lien karmique, produit par les actes, qui ancre l'individu au cycle de réincarnations, le *samsara*, afin d'atteindre la libération (*moksha*) [Franci, 2008]. L'historien des religions étasunien David Gordon White, expert dans l'étude du yoga affirme à ce propos :

« Yoga is an analysis of the dysfunctional nature of everyday perception and cognition, which lies at the root of suffering, the existential conundrum whose solution is the goal of Indian philosophy. Once one comprehends the cause(s) of the problem, one can solve it through philosophical analysis combined with meditative practice » [White, 2012 : 6].

Le yoga, dans les sources les plus anciennes, renvoie principalement aux théories et pratiques de disjonction de la conscience vis-à-vis de la matière, afin de parvenir à une connaissance de la vérité ultime et authentique. Le yoga conçu comme un moyen de salut, s'insère au sein d'un savoir gnoséologique : ce salut peut être atteint à travers la connaissance de la réalité ultime qui se situe au-delà des apparences [White, 2012]. Comme le dit Mircea Eliade :

« Dans l'Inde, la connaissance métaphysique a toujours un but sotériologique. Aussi, seule est appréciée et recherchée la connaissance métaphysique (*vidya, jnana, prajna*), c'est-à-dire la connaissance de la réalité ultime ; car elle seule procure la délivrance. C'est, en effet, par la "connaissance" que, se dégageant des illusions du monde des phénomènes, l'homme "se réveille". "Par la connaissance", cela veut dire : par la pratique de la retraite – ce qui aura pour effet de lui faire retrouver son propre centre, de le faire coïncider avec son "esprit véritable" (*purusha, atman*). La connaissance se transforme de la sorte en méditation et la métaphysique devient sotériologie » [Eliade, 2004 : 23].

Afin de mieux comprendre cette idée de disjonction de la conscience du monde matériel, qui est centrale dans la conception du yoga que nous nous apprêtons à examiner, il est utile d'examiner la représentation qui y est sous-tendu. En effet, dans les systèmes philosophiques indiens, le détachement des manifestations mentales les plus élevées vis-à-vis des sens et de la matière, incluant le corps, est la condition nécessaire à la gnose. Les capacités mentales (*manas*

- *citta*) sont conçues comme faisant partie du corps. Ainsi, il faut souligner que ces systèmes ne se fondent pas sur la distinction entre psyché et corps, mais plutôt sur une distinction qui voit d'une part la dimension mentale et corporelle et d'une autre, un appareil cognitif supérieur, appelé *buddhi* (intellect) et *antahkarana, vijñana* (conscience) [White, 2012].

Les premières références attestées au yoga, se trouvent dans les *Upanishad*. Ces ouvrages qui concluent le *corpus* du *Veda*, la très vaste production littéraire orale qui représente la science sacrée d'origine non-humaine. Le terme *Veda* peut être traduit comme « savoir », un savoir qui est connecté étymologiquement à l'idée de « vision » [Franci, 2005]. Ainsi il renvoie à la vision que des « voyants » (Sri) ont eu de ces textes, qui se sont ensuite transmis oralement de maîtres à disciples pendant plusieurs millénaires [Franci, 2005]. La révélation védique se conclue avec les *Upanishad*. Ces textes qui remontent probablement à une période allant du VIII^{ème} au VI^{ème} siècle av. J.-C., nous renseignent sur l'émergence des réflexions spirituelles et philosophiques, alors que les trois sections des *Veda* précèdent aux *Upanishad* ne s'occupaient pas, jusqu'à là, de spéculation. Elles se concentraient plutôt sur une dimension opérative, liée aux rites [Franci, 2005]. Le yoga y est décrit comme une pratique de maîtrise de soi et d'autocontrôle permettant la connaissance de la réalité suprême, c'est à dire comme la voie à travers laquelle il est possible d'atteindre la libération du cycle samsarique, en expérimentant l'indifférenciation entre l'esprit infini, *brahman*, et l'esprit individuel, *atman*¹ [Franci, 2008].

Dans la *Katha-upanishad* le yoga est décrit à travers l'image du char : l'*atman* est le chef de l'attelage, le corps est le char, l'intellect est le cocher et le mental les rênes. Le yoga est ici présenté comme l'activité de contrôle des sens et de dissolution des désirs, capable de conduire à l'immortalité grâce à l'atteinte du *brahman* [Franci, 2008].

Dans la *Shvetashvatara-upanishad* le yoga est décrit comme une discipline de contrôle qui permet non seulement d'éloigner les expériences telles que maladie et souffrance mais aussi d'accéder à la libération, ceci grâce à la reconnaissance de la vraie nature de l'*atman*, qui comme une lampe éclaire et permet de voir la réalité absolue du *brahman* [Franci, 2008]

La *Bhagavadgita*, datée d'une période allant du II^{ème} siècle av. J.-C. au II^{ème} siècle de notre ère, constitue le sixième livre du *Mahabharata*. Ce dernier est un vaste poème épique qui raconte

¹ L'*atman* ou Soi individuel est considéré identique à l'esprit universel ou Soi universel et son existence est reconnue par toutes les écoles de pensée indienne, à exception de celles du bouddhisme et du matérialisme [Piano, 1996].

l'affrontement de deux parties de la famille royale, les Kaurava et leurs cousins, les Pandava [Marchignoli, 2005].

Elle est composée de sept-cents vers qui relatent le dialogue entre Arjuna, un guerrier des Pandava, et son aurige Krisna. Ce dernier se révèle être l'incarnation de la réalité suprême, le *brahman*. Il se propose de répondre aux questionnements sur l'action, par lesquels Arjuna est fortement angoissé et envahi par le doute, alors qu'il se voit obligé de combattre contre sa propre famille. Krisna lui indique alors trois voies qui conduisent vers la libération, trois exemplaires d'une pratique appelée yoga : il s'agit du *jnana-yoga*, du *karma-yoga* et du *bhakti-yoga* [Marchignoli, 2005].

Le *jnana-yoga* représente la discipline de la connaissance, en effet, seul le dépassement de l'ignorance et des désirs, grâce à la maîtrise de soi et au détachement du monde peut mener à la connaissance de la réalité ultime et transcendante. Elle correspond à l'identité entre le Soi individuel (*atman*) et le Soi universel (*brahman*).

La deuxième voie, le *karma-yoga* concerne la discipline de l'action renonçante, en conformité à son propre *dharma* (loi, devoir de caste). Ainsi Krisna exhorte Arjuna à accomplir son « destin » (*dharma*) en agissant de façon désintéressée et conformément à son devoir d'appartenance à la caste des guerriers, même si celle-ci implique d'affronter sa famille. De cette manière, l'action renonçant à ses fruits, se transforme en non-action, atténuant ainsi les liens karmiques qui ancrent l'individu dans le cycle de réincarnation (*samsara*).

Enfin, la dernière voie est représentée par l'atteinte de la libération : le *bhakti-yoga*, la discipline de l'abandon à la dévotion de la divinité [Marchignoli, 2005].

De plus, dans le *Mahabarata* est également développée la notion d'expansion de la conscience qui doit entrer en correspondance grâce à la pratique yogique, avec celle de l'univers entier [White, 2012].

2. Les *Yoga-Sutras* de Patanjali

Le type de yoga auquel on se réfère communément lorsqu'on parle de « Yoga classique » est systématisé dans les *Yoga-sutras* attribués à Patanjali, une personnalité dont on ne connaît pratiquement rien, et dont l'existence même n'a jamais pu être formellement établie. Ce traité, datable probablement aux alentours du IV^{ème} siècle, est généralement considéré comme le texte racine de l'un des six *darsana*, c'est-à-dire l'un des « systèmes de philosophie » ou des « écoles de pensée » acceptés par les brahmanes [Eliade, 2004].

Le *Yoga-darsana* constitue une doctrine qui se fonde sur la métaphysique du *Samkya*, dont on peut faire remonter les origines aux premiers siècles de notre ère. Pour celle-ci, le monde n'est pas nié mais il est reconnu en tant que réalité :

« Si le monde *existe* et *dure*, il le doit à l'"ignorance" de l'esprit : les innombrables formes du cosmos, ainsi que leur processus de manifestation et de développement, n'existent que dans la mesure où l'esprit, le Soi (*purusha*) s'ignore et, du fait de cette ignorance d'ordre métaphysique, souffre et est asservi » [Eliade, 2004 : 18] (emphase originale).

Il est important de remarquer que l'ignorance à laquelle fait référence Mircea Eliade dans cette situation concerne une ignorance d'ordre spécifiquement métaphysique, qui renvoie à une confusion entre la vraie nature de l'esprit (*atman*), et les états psycho-mentaux qui relèvent de la matérialité [Eliade, 2004].

Ainsi la doctrine du dualisme pluraliste du *Samkhya* se fonde sur l'opposition entre la nature (*prakriti*) plus ses dérivés, et les esprits (*purusha*) [Eliade, 2004]. Le monde matériel, dont font partie l'intellect et le mental, provient de l'émanation par laquelle la *prakriti* se différencie. Pour cette raison elle est décrite en tant que *Maya*², principe créateur et source de différenciation qui voile la réalité ultime.

Le deux *darsana* en question, refusent au *purusha*, qui est pure conscience éternellement libre par sa nature, toute relation et tout attribut. Ainsi, tout ce qu'il est possible d'affirmer à son propos, c'est qu'il est et qu'il connaît [Eliade, 2004]. La *prakriti* quant à elle, également réelle et éternelle, se différencie du *purusha* par son caractère dynamique et créateur.

Le *Yoga-darsana* se différencie du système samkhien, car il reconnaît l'existence d'un *Purusa* différent des tous les autres puisqu'il n'a jamais été lié à la *prakriti* et qui, pour cette raison, prend le rôle de Seigneur, objet de dévotions et exemple à suivre pour tous les autres *Purusa* [Franci, 2008]. Il s'agit d'Içavara : « Le renoncement à la condition humaine, c'est-à-dire la pratique Yoga, a une valeur religieuse en ce sens que le yogin imite le mode d'être d'Içvara : l'immobilité, la concentration sur soi-même » [Eliade, 2004 : 69].

² Dans sa signification védique *Maya* renvoie au « pouvoir illusoire de la divinité, qui la rend capable de prendre toutes les formes et de manifester chaque aspect de l'univers, sans distinction entre réalité et apparence » [Piano, 1996 : 221] (Traduit de l'italien par mes soins). Successivement le terme *Maya* passe à revêtir la signification, à laquelle nous faisons référence ici, qui dénote la capacité de manifestation qui est à l'origine de l'univers.

De plus, les deux *darsanas* partagent le même but, c'est-à-dire « supprimer la conscience normale au profit d'une conscience qualitativement autre, qui puisse comprendre exhaustivement la vérité métaphysique » [Eliade, 2004 : 46]. Si le *Samkhya* estime que la connaissance métaphysique est une condition suffisante pour accéder à la délivrance, le *Yoga-darsana* souligne la nécessité des techniques physiologiques pour l'atteindre [Eliade, 2004].

Le yoga, tel qu'il est présenté par le traité des *Yoga-Sutras*, développe l'idée d'une séparation, ayant comme but ultime l'isolement définitif du *purusha* vis-à-vis de la *prakriti*. L'expérience de cet isolement est décrite comme « cessation de l'activité mentale » [Pensa, 1978]. De cette façon, il est possible d'atteindre le *samadhi*, défini par Mircea Eliade en termes d'en-stasis, condition dans laquelle la conscience repose en soi-même [Eliade, 1991]. Il s'agit d'une condition de totale absorption de la conscience, qui correspond à l'isolement définitif de l'esprit (*purusha*) vis-à-vis de la nature (*prakriti*) [Franci, 2008].

La pratique yogique apparaît comme le contrôle de l'ensemble psychophysique, visant à réduire la conscience (*citta*) à un état de silence et à reposer en soi-même [Franci, 2008]. Pour atteindre le *Samadhi* Patanjali décrit un parcours yogique qui se constitue de huit « membres », les *anga* [Franci, 2008]. Ils prévoient initialement une série de purifications ou « refrènements », les *yama*, et une série de disciplines corporelles et physiques, les *nyama*. Les *yama* concernent par exemple l'interdiction du vol et du mensonge, le respect de l'abstinence sexuelle et la non-violence (*ahimsa*), alors que les *nyama* renvoient globalement à la purification, à l'ascèse et l'amour de Dieu [Pensa, 1978]. Il ne s'agit donc pas de pratiques propres au parcours yogique, mais plutôt à des étapes préliminaires à toute ascèse [Eliade, 2004].

Le traité de Patanjali s'intéresse ensuite à la position, *asana*, et au contrôle de la respiration *pranayama*. En ce qui concerne les positions Patanjali se limite à affirmer qu'elles doivent être stables et agréables, afin que le corps ne constitue pas un obstacle pour la concentration de la conscience.

La quatrième étape consiste en l'actuation de la rétraction des sens vis-à-vis du monde extérieure, à travers l'interruption des facultés sensorielles, conçues comme des forces actives qui normalement sortent du corps vers les objets des sens [Franci, 2008]. Ainsi le yogin, qui ne peut plus être distrait par les stimuli sensoriels, car sa conscience (*citta*) demeure en elle-même, peut se perdre dans un état de contemplation. Enfin, de façon similaire à la conclusion du Noble chemin octuple, les trois derniers *anga* ont un contenu méditatif. Ils prévoient la concentration (*dharana*), l'absorption méditative (*dhyana*) et la stase (*samadhi*) [Franci, 2008].

L'état du *samadhi* est décrit par Mircea Eliade comme « une modalité enstatique spécifique au yoga », qui « rend possible l'autorévélation du Soi (*purusha*) » [Eliade, 2004 : 79-80]. Cette dernière correspond à l'expérience de la délivrance :

« Fixée dans le *samadhi*, la conscience (*citta*) peut avoir maintenant la révélation immédiate du Soi (*purusha*). Du seul fait que cette contemplation (qui est, en fait, une "participation") se réalise, la douleur de l'expérience est abolie » [Eliade, 2004 : 85].

Le troisième des quatre livres dont se composent les *Yoga-Sutras*, est dédié aux pouvoirs extraordinaires, appelés perfections (*siddhi*). De nombreux textes qui le précèdent, reconnaissent la possibilité d'obtenir des pouvoirs extraordinaires à travers le développement des capacités sensorielles jusqu'à une condition exceptionnelle.

Selon le traité de Patanjali, en réalisant les trois dernières étapes du parcours yogique, le yogin accède à des pouvoirs miraculeux, tel que par exemple lire dans les pensées, faire disparaître et réapparaître le corps ou encore connaître le moment exact de sa mort [Franci, 2008]. Si ces pouvoirs, comme nous le verrons par la suite, sont valorisés et occupent une place centrale dans les textes tantriques, dans le texte de Patanjali ils sont décrits comme des obstacles à la délivrance. Ainsi les *Yoga-Sutras* soulignent la nécessité pour le yogin de s'en débarrasser afin de parvenir à l'isolement de la conscience de la nature [Franci, 2008].

3. Le *hatha-yoga* et le corps yogique

Le *hatha-yoga* est une forme particulière de yoga dont l'élaboration et la diffusion sont attribués à plusieurs écoles tantriques³. Il ne se fonde pas sur un corpus doctrinal homogène, de telle façon que sa doctrine peut varier de façon considérable. Malgré cette forte hétérogénéité, dans la description de la physiologie mystique, qui comme on le verra par la suite, représente un des aspects centraux du *hatha-yoga*, il est possible de retrouver une structure générale commune qui se décline différemment selon des élaborations des écoles tantriques [Padoux,

³ Le terme « tantrisme », auquel le yoga se relie, est étranger à l'Inde ancienne. Il a été employé pour la première fois par les orientalistes européens pour expliquer l'apparition et la diffusion au sein des religions indiennes de pratiques et conceptions dotées d'une nature particulière qui sont documentées à partir du IV^e siècle. Le terme tantrisme provient de la catégorie de traitées qui en explicitent les doctrines, les *Tantras*, et il est paru en Inde seulement en époque contemporaine comme reprise de la catégorisation occidentale. Ce terme renvoie à une tendance au sein des religions indiennes tels que l'hindouisme, le bouddhisme et le jainisme et il ne consiste pas en une réalité religieuse indépendante [Padoux, 2011].

2011].

L'enseignement du *hatha-yoga* renvoie à la figure de *Gorakh*, qui a probablement vécu entre le XI^{ème} et le XII^{ème} siècle. Il est considéré comme étant le fondateur de l'ordre des *Kanphata Yogin* [Piano, 1996]. L'élaboration du *hatha-yoga* peut être attribuée à la secte tantrique de *Yogini Kaula* et il devient l'élément central de la pratique des *Nath Siddha*. Ces dernières sont considérés comme étant les pionnières de cette pratique et c'est à elles que sont attribuées la composition de la plupart des textes concernant le *hatha-yoga* [White, 2003].

Parmi les textes principaux du *hatha-yoga*, on retrouve le *Goraksa-shataka*, le *Hathayoga-pradipika* (XV^{ème} - XVI^{ème} siècle), la *Gheranda-samhita* (XVII^{ème} - XVII^{ème} siècle) la *Shiva-samhita* (XV^{ème} siècle.), et le *Satcakranirupana* [Piano, 1996]. Des références à cette doctrine se trouvent également dans les *Tantras*, les *Yoga Upanishad*, dans le *Purana* [White, 2003].

Le terme *hatha* qui peut être traduit comme « violent », renvoie en outre à l'union entre le soleil (*ha*) et la lune (*tha*) qui désigne symboliquement le but ultime de la discipline [Eliade, 1991]. L'expression *hatha-yoga* fait référence à un ensemble de techniques et de rituels visant à une stimulation des énergies latentes dans l'homme et à une purification corporelle. Cela passe notamment par l'exécution de postures prédéfinies, l'apprentissage de techniques de contrôle du souffle vital et la méditation. Ces techniques visent à inverser les tendances naturelles du corps tels que la décadence et la mort, mais également celles de l'univers.

En effet, l'explication évolutive du monde développée par le *Samkhya* demeure un point de référence fondamental, particulièrement à travers le système des *tattva* (réalités), sur lequel s'appuie le yoga tantrique. À travers celui-ci, l'ancien *darshana* classe les principes cosmiques. Ils partent des émanations subtiles – l'esprit (*purusha*) et la nature (*prakriti*), pour aller jusqu'aux principes plus grossiers, dont l'ultime est la terre. À cette classification propre au *Samkhya*, qui comprend vingt-cinq *tattva*, les textes tantriques ajoutent onze principes cosmiques supplémentaires. Ces derniers décrivent les étapes à travers lesquelles, dans le processus de la création cosmique, divinité suprême et énergie (*shakti*), se développent conjointement jusqu'à parvenir au niveau de *Purusha* et *Prakriti* [Padoux, 2011]. La condition humaine résulte ainsi « comme un des aspects de la manifestation cosmique » [Padoux, 2002 : 169]. En mettant en œuvre cette inversion de la manifestation cosmique, les yogins peuvent expérimenter l'unité propre à l'absolu, qui correspond à un état suprême de béatitude, à la libération corporelle et à l'acquisition de pouvoirs surnaturels (*siddhi*) [White, 2003].

Les positions corporelles (*asana*) et la maîtrise des souffles vitaux (*pranayama*), occupent une place centrale dans le *hatha-yoga*. Le corps y est exalté. Il est considéré comme un moyen de salut, conformément au courant tantrique dans lequel il est enraciné [Padoux, 2011].

Dans les *Yoga-sutras* pourtant, la posture joue principalement le rôle de support à la méditation, c'est au sein des textes du *hatha-yoga* qu'on voit apparaître un vaste éventail de positions qui impliquent un état de tension visant à mobiliser les forces latentes.

La retraite des sens vis-à-vis des objets extérieurs (*pratyahara*), est l'un des aspects cruciaux de la pratique hathayogique, comme dans les *Yogas-Sutras*. La méditation (*dhyana*) constitue le moment le plus important de l'expérience de la réalisation finale (*samadhi*). Il est alors possible pour le pratiquant, d'expérimenter la suppression de toutes dualités [Piano, 1996].

Un aspect essentiel et novateur du yoga tantrique est la conceptualisation d'une structure, appelée « corps yogique » ou « corps imaginaire », qui est perçue et ressentie comme présente au sein du corps physique et sur laquelle se fonde la pratique du *hatha-yoga* [Padoux, 2011]. Cette caractéristique renvoie à une conception propre au tantrisme, selon laquelle, puisqu'il n'y a pas de différence entre le macrocosme universel et le microcosme humain, le corps, dans sa structure subtile, offre un reflet à une plus petite échelle des dynamiques opérant à un niveau cosmique. Ainsi, « le corps du yogin [...] est "cosmisé", divinisé, transcendant sa condition mortelle dans une libération en vie (*jivanmukti*) toute-puissante » [Padoux, 2002 : 163]. En effet, au sein du corps, il est possible d'observer une action de l'énergie divine similaire à celle qui se manifeste dans la nature, c'est à dire de la *shakti*, qui réside et agit dans le corps yogique sous la forme de *Kundalini* [Padoux, 2011].

Le corps yogique est le lieu où doit être mis en acte la dynamique d'inversion des processus d'émanation cosmique, c'est à dire le processus de dissolution qui conduit à la libération. Ainsi le *hatha-yoga* peut être défini comme une méthode de réintégration visant à une réalisation spirituelle au travers de disciplines psychophysiques [Piano, 1996].

Le corps, dans sa structure immatérielle, est conçu comme traversé par un vaste réseau de canaux (*nadi*) à travers lesquels circule le souffle vital (*prana*). Tout au long du canal principal, la *Susumna*, qui se développe dans le sens longitudinal de la colonne vertébrale, sont disposés les centres appelés *cakras* (roues) ou *padma* (lotus).

En ce qui concerne la diffusion du système de *cakras* en Occident, la source la plus connue, que ce soit dans le domaine de la littérature académique ou dans celui de la littérature vulgaire,

est le *Satcakranirupana*⁴ [Piano, 1996]. Il est édité et traduit en 1919, par l'orientaliste britannique John Woodroffe avec le pseudonyme de Arthur Avalon. On retrouve dans ce texte la description des six *cakras*⁵. Ils représentent les lieux où réside l'énergie cosmique et divine, et les étapes du parcours ascensionnel de *Kundalini* [Avalon, 1987].

En raison de la centralité de l'action de *Kundalini*, le terme *hatha-yoga* est parfois remplacé par l'appellation de *Kundalini-yoga* [Padoux, 2011]. La *Kundalini* du corps yogique est décrite comme l'expression énergétique du principe féminin. Il s'agit de l'énergie divine, *shakti*, et du principe de la matérialité, *prakrti*, dont l'ascension progressive permet le retour à la condition d'intégrité, à la condition divine dans l'absolu.

Le devoir du yogin est ainsi celui d'éveiller *Kundalini* – qui réside au sein du corps humain sous la forme d'un serpent enroulé qui repose au niveau du *Muladhara cakra* – à travers des techniques spécifiques en activant le parcours d'ascension de celle-ci à travers le canal central, la *Susumna*. En partant de *Muladhara*, le premier *cakra*, la *Kundalini* passe à travers tous les centres jusqu'à rejoindre le *Sahasrara*, ou lotus de mille pétales, situé au sommet du crâne. Ce centre est le symbole de l'absolu et le siège de Shiva, dans les textes du shivaïsme non dualiste. Ainsi, la réunification entre la *Kundalini-Shakti* et Shiva mène le yogin à l'expérimentation de la béatitude, qui dérive de réabsorption du monde dans l'unité originelle. Ce type de yoga se propose de parcourir à rebours les moments de la manifestation, pour retrouver la parfaite unité de la plénitude divine, condition du monde avant la manifestation. Ainsi le but de yoga peut être décrit comme le processus de dissolution du soi individuel dans l'esprit suprême [Piano, 1996].

Le yoga tantrique se fonde sur une conception métaphysique selon laquelle la réalité suprême est la réintégration de toutes les dualités dans un état d'absolue unité. Il prévoit ainsi deux niveaux de conception de la divinité. Le premier est constitué par le *brahman*, la réalité absolue qui ne peut être décrite que comme ce qui, dans son essence, est être, pure conscience et béatitude [Avalon, 1987]. Le deuxième niveau est représenté par Shiva en union avec sa *Shakti*. Cette dernière est l'aspect dynamique de la divinité qui prend la forme d'un principe féminin à travers lequel se réalise la manifestation cosmique [Piano, 1996]. La création comporte la rupture de cette unité et la séparation de deux principes suprêmes : *Shiva* est l'aspect statique de la conscience et la *Shakti* celui dynamique. Comme effet d'une telle séparation, *Shakti*

⁴Ce texte constitue le sixième chapitre d'une plus vaste œuvre, le *Sritattvacintamani*, duquel il a obtenu une existence indépendante [Goudriaan et Gupta, 1981].

⁵Toutefois le numéro des *cakras* change selon les différentes écoles tantriques [Padoux, 2011].

assume le rôle de puissance active et se manifeste à travers l'acte créatif qui donne origine à l'univers. Le monde physique, en tant que dissimulation de la réalité ultime, figure comme une illusion que peut être dissolu grâce à la pratique yogique.

Deuxième chapitre

Les origines du yoga moderne : l'émergence du néo-hindouisme

1. Brève introduction au yoga moderne

Suite à son utilisation par Elizabeth De Michelis, l'expression « yoga moderne » est devenue prédominante dans les études sur le yoga transnational [Singleton et Byrne, 2008].

Elle fait référence aux différentes formes du yoga qui ont progressivement émergé à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, d'une interaction entre la philosophie des lumières et la reformulation de la pensée religieuse indienne [De Michelis, 2004].

Il s'agit donc d'une catégorie particulièrement vaste qui se réfère à des phénomènes d'une grande variabilité. Elle englobe un large éventail de disciplines inspirées des enseignements issus de l'hindouisme, diffusées aujourd'hui en Occident comme en Inde et assimilées par les cultures urbaines dans le monde entier [De Michelis, 2008].

L'expression « yoga moderne » est donc un concept malléable qui permet d'approcher le yoga autrement que comme une catégorie rigide, incapable de se prêter à la globalité de ses manifestations [Singleton et Byrne, 2008]. Mark Singleton, autre figure éminente dans l'étude du yoga moderne préfère l'expression « modern anglophone yoga », afin de souligner l'impact de la langue anglaise sur les traductions, reformulations et diffusions du yoga [Singleton, 2010]. Le terme « moderne », loin de se référer exclusivement à la période historique dans laquelle se développe le yoga, renvoie d'avantage à « the theorization of modern times, the quasi-theological sociological reductionism which is a reified caricature of modern times and which includes as key features rationalization, the autonomous individual, capitalism and the nation-state » [Smith *in* Singleton et Byrne, 2008 : 7]

Afin de comprendre le développement du yoga moderne, il est important de s'intéresser au contexte historique et culturel dans lequel ont commencé à émerger les syncrétismes originaux qui le caractérisent. C'est en fait au sein d'un courant idéologique connu sous le nom d'hindouisme néo-Vedanta que le yoga moderne a initialement pris forme. Il s'agit donc de

comprendre les événements historiques qui ont précédés la publication en 1896 du texte fondateur du yoga moderne, *Rajayoga*, par le Swami Vivekananda. La synthèse entre la philosophie néo-Védanta et la pensée *New Age*, opérée par Vivekananda, a constitué le fondement philosophique-religieux sur lequel ont ensuite émergé les pratiques psychophysiques très hétérogènes généralement associées au yoga moderne, qui ont connu un énorme succès en Inde comme ailleurs [De Michelis, 2004].

Le yoga moderne est étroitement lié à la religiosité *New Age* et leur développement est concomitant. On y retrouve par exemple l'idée de d'un absolu immanent, la tendance à psychologiser, le caractère souple et personnel de l'expérience spirituelle.

Si le terme *New Age* renvoie au mouvement messianique qui se développe aux États-Unis puis en Europe au tournant des années 1970, l'expression « religiosité *New Age* » se réfère au phénomène de sécularisation de l'ésotérisme qui couve pendant tout le dix-neuvième siècle et se développe pleinement au début du vingtième siècle [Hanegraaff, 1996]. Dans un premier temps, nous analyserons comment ces deux courants se sont d'abord influencés réciproquement tout en gardant une certaine indépendance. Dans le dernier chapitre, nous examinerons comment dans les années 1970, avec son émergence en tant que mouvement, le *New Age* va jouer un rôle très important dans la diffusion du yoga à l'échelle globale, ainsi que dans ses transformations.

2. L'influence décisive du contexte colonial

À partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle on assiste à une revitalisation de l'hindouisme, opérée par une élite indienne anglicisée, organisée en mouvements se proposant de réaliser des réformes sociales et religieuses [Altglas, 2005]. La modernisation de l'hindouisme, engendrée par l'absorption des principes européens modernes introduits lors de la colonisation britannique, se fait en retour porteuse d'une affirmation identitaire en réponse au pouvoir colonial et engendre ensuite un fort élan missionnaire [De Michelis, 2004].

Dans le processus historique qui mène à l'émergence des nouvelles formes de l'Hindouisme moderne, deux facteurs ont joué un rôle très important.

D'une part, si des éléments du christianisme sont assimilés dans la formulation du néo-hindouisme, parmi les missionnaires chrétiens – très nombreux sur le territoire indien, une

fraction se propose de changer le sort du pays en combattant un hindouisme perçu comme amoral et idolâtre, retenu de plus comme étant la cause des conditions de décadence dans lesquelles se trouve le pays [Altglas, 2005].

D'autre part, à partir de la deuxième moitié du dix-huitième siècle, on voit apparaître un intérêt intellectuel et académique pour l'Orient, dont les formes culturelles deviennent progressivement de véritables objets d'étude de la part de spécialistes connus sous le terme d'« orientalistes ».

La première institution d'études orientalistes, l'*Asiatic Society of Bengal*, est créée en 1784 à l'initiative du linguiste anglais Williams Jones. Parmi les discours qui surgissent au sein des différentes académies orientalistes qui vont voir le jour à cette époque, deux images différentes de l'Inde vont prendre forme.

L'orientalisme dit positiviste ou empirique dessine le portrait d'une Inde décadente en prise avec le chaos, une « malformation irrationnelle » de l'Occident selon les mots de l'indologue Ronald Inden [Inden, 1986 : 424]. Si l'orientalisme positiviste est imprégné d'une attitude de dénigrement et de condamnation vis-à-vis des formes culturelles indiennes, une autre partie du discours orientaliste, que Ronald Inden appelle orientalisme romantique, est au contraire animé d'une forte fascination à leur endroit. Les orientalistes romantiques élaborent une image de la culture indienne caractérisée par une vision essentialiste, qui en privilégie la nature spirituelle et mystique [Inden, 1986]. De cette façon, à travers l'analyse et l'interprétation des textes anciens, ils créent une image romantisée d'une civilisation primordiale, mise à un niveau supérieur par rapport à un Occident vu comme matérialiste [Altglas, 2005]. Cette Inde ancienne et non pas l'Inde contemporaine, perçue comme une civilisation en déclin, représente alors l'archétype d'une sagesse et d'une pureté perdues, comme « une altérité fantasmée et fascinante par ses pratiques mystiques, sa cosmologie, sa philosophie, à travers lesquelles le romantique orientaliste pressent ce que l'Homme occidental aurait perdu et qu'il s'agit de retrouver » [Altglas, 2003 : 95].

Le courant de l'orientalisme romantique prend part à la naissance de l'hindouisme tel qu'il s'est développé à partir du début du dix-neuvième siècle et qui devient ensuite un phénomène mondialement diffusé [Altglas, 2003]. Les discours romantiques, mettant à un niveau supérieur la forme de connaissance religieuse de l'Inde, sont ensuite reprises par les milieux ésotériques occidentaux et arrivent à exercer une forte fascination auprès d'un public très vaste. Ils ont

également une grande importance dans la formation d'une identité moderne hindoue, car ils sont absorbés par les intellectuels locaux dans l'élaboration des formes modernes d'hindouisme [De Michelis, 2004].

Comme nous explique l'indologue américain Ronald Inden « in many respects the intellectual activities of the Orientalists have even produced in India the very Orient which it constructed discourse » [Inden, 1986 : 408]. Il faut souligner que les discours orientalistes, qui ont surgit dans le contexte de domination coloniale, ont pu voir le jour grâce à une collaboration avec les intellectuels indiens, à qui les orientalistes ont confié un rôle de source de connaissance sur l'hindouisme. Ces élites, loin d'être restées confinées à un rôle passif, ont collaboré à la production d'un discours sur l'Inde, et ont elles-mêmes repris les discours issus d'une matrice occidentale en réponse à la colonisation [Altglas, 2005]. À la fin du dix-huitième siècle, des intellectuels engagés dans l'effort de revitalisation des traditions religieuses indiennes, s'organisent en mouvements de réformes socio-religieuses au Bengal. Ce phénomène donne bientôt naissance à un vaste courant généralement regroupé sous le terme de « Renaissance Hindoue » [Altglas, 2003].

Dans les pages suivantes du présent travail nous verrons, en prenant en considération le courant de l'hindouisme moderne du néo-Vedanta, comment les personnalités qui se sont succédées à la tête de ce mouvement, en s'identifiant avec des idées progressives, modernistes et libérales, ont élaboré activement un ensemble d'enseignements, diffusé en Inde comme ailleurs, qui ont participé à la mise en forme d'un type de religiosité connu sous le terme de *New Age* [De Michelis, 2004].

C'est à travers l'étude des textes anciens que les orientalistes commencent à s'intéresser plus particulièrement au yoga, alors qu'ils avaient jusque-là privilégié d'autres aspects de la culture indienne tels que la philosophie, la métaphysique, la religion et le mysticisme [Alter, 2004].

La littérature orientaliste se caractérise par l'étude du yoga en tant que philosophie et par l'absence d'une prise en compte de la façon dont l'histoire moderne de l'Inde génère le contexte intellectuel particulier à l'intérieur duquel le yoga ancien est compris. Cette propension aura une forte influence dans le développement du yoga moderne.

Ces tendances propres aux études orientalistes concernant le yoga, se propagent jusque chez des auteurs comme Mircea Eliade dont on considère l'ouvrage *Yoga : Immortalité et liberté*, paru en 1954, comme étant la dernière œuvre littéraire orientaliste [Alter, 2004].

3. L'incidence de l'ésotérisme occidental

Comme le montre bien Elizabeth De Michelis, un autre facteur à prendre en considération pour comprendre l'émergence du yoga moderne, est l'influence exercée par l'ésotérisme occidental – présent de longue date dans le sous-continent indien – sur l'élaboration de l'hindouisme néo-Vedanta [De Michelis, 2004]. Une longue histoire d'échanges entre ésotérisme occidental et néo-hindouisme commence à cette époque. Comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, dans les dernières décennies du XIX^{ème} siècle le Swami Vivekananda contribue de façon décisive à l'élaboration du yoga moderne en opérant une synthèse entre ces deux courants.

En reprenant la définition d'Antoine Faivre, l'expression « ésotérisme » se réfère aux courants apparus à partir de la Renaissance qui, en reprenant des éléments des traditions anciennes tels que l'hermétisme alexandrin, le pythagorisme et le néo-platonisme, se proposent

« [...]de faire rentrer de nouveau dans le champ du savoir et de la réflexion ce que la théologie, sous l'influence de la scolastique, particulièrement de l'aristotélisme, avait eu tendance à délaissier de plus en plus au profit de discours portant sur les causes premières – l'universel – d'une part, le particulier d'autre part, laissant presque à l'abandon tout le domaine des 'causes secondes' et des entités intermédiaires » [Faivre, 1996 : 15].

Pendant la période de modernisation hindoue, un processus de dialogue et d'influences réciproques s'amorce entre l'Hindouisme et l'ésotérisme occidental. Les intellectuels à qui on doit l'élaboration de l'hindouisme moderne « assimilated the 'esoteric' elements of classical Hinduism mainly by reinterpreting them [...] through the lenses of Western esotericism and occultism » [De Michelis, 2004 : 29].

Parmi les courants impliqués dans ce processus de fertilisation on retrouve la franc-maçonnerie, porteuse de principes universalistes et qui, établie en Inde à partir du 1730, arrive à devenir vers la fin du dix-neuvième siècle un lieu de rencontre privilégié entre hauts fonctionnaires anglais et indiens [De Michelis, 2004].

Dans le contexte de réforme hindoue, la Société Théosophique fondée en 1875 par Helena

Petrowna Blavatsky et le colonel Olcott a New York, est considérée comme ayant un rôle très important [Altglas, 2005]. Née au sein de milieux spiritistes américaines, la Société Théosophique propose une nouvelle synthèse occultiste influencée par les religions orientales [Hanegraaff, 1996]. Elle élabore progressivement une doctrine dont les objectifs principaux sont : « a) former le noyau d'une fraternité universelle, b) encourager l'étude de toutes les religions, de la philosophie et de la science, c) étudier les lois de la Nature ainsi que les pouvoirs psychiques et spirituels de l'Homme » [Favre, 1996 : 94].

La Société Théosophique, tout en étant enracinée dans l'occultisme occidental, assimile des éléments des religions Orientales et des perspectives propres à la religion comparée [Hanegraaff, 1996]. L'apparition dans le domaine académique de cette discipline qui se propose de repérer les éléments communs des différentes religions, est perçue par la Société Théosophique et les autres courants ésotériques, comme étant capable « [to] prove the concordance of all religious traditions, and that such findings would lead humanity to a higher religious synthesis » [De Michelis, 2004 : 81].

La Société Théosophique s'empare des éléments de la religion hindoue, tels que l'émanatisme, la conception du divin (absolu) considéré comme étant à l'intérieur de l'individu ou encore la doctrine du Karma, en les développant, toutefois, dans le cadre de la pensée scientifique moderne [Hanegraaff, 1996]. En reprenant la thèse de Hanegraaff, on peut estimer que la Société Théosophique est essentiellement un mouvement occidental, car malgré le fait qu'elle ait assimilé et réinterprété des concepts spécifiques aux religions indiennes, ceux-ci sont sortis de leur contexte religieux d'origine et abordés à travers le prisme de la tradition ésotérique, de l'occultisme, comme de la pensée scientifique : ceux-ci sont les bases sur lesquelles se fonde la doctrine théosophique moderne [Hanegraaff, 1996].

Suite à leur l'installation à Calcutta en 1879, ses fondateurs, charmés par l'orientalisme romantique, voient dans les *Veda* la source d'une sagesse ancienne à l'origine de toute foi religieuse et ils participent activement au climat de réforme sociale et culturelle du pays [Altglas, 2005].

La Société Théosophique avec d'autres groupes occultistes, tel que les transcendentalistes et les spiritistes qui partagent la quête d'une nouvelle spiritualité basée sur la science, une approche propre de l'étude comparative des religions et une foi dans le progrès, ont joué un rôle de premier ordre en ce qui concerne la diffusion des idées orientales auprès d'un public occidental

[Hanegraaff, 1996]. Comme le dit la sociologue Nadia Garnoussi dans sa thèse de doctorat *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle »* :

« Si l'influence des traditions orientales est majeure dans les bricolages du Nouvel Age, la Société Théosophique et les occultistes, dans la tentative d'articuler science et religion universelle avait également fait des emprunts aux religions orientales ; l'intérêt pour le psychisme et le mysticisme trouvera dans l'Orient spirituel des outils pour élaborer une approche alternative et ésotérique de l'homme et de son destin dans le monde. L'appropriation de la notion de réincarnation montre comment ces réseaux ont articulé une contestation des modes de pensée Occidentaux (à la fois dans la religion établie et dans la politique) et l'aspiration typiquement Occidentale à l'avènement positif de l'homme et de l'histoire » [Garnoussi, 2007 : 28]

Plus particulièrement il nous intéresse ici de souligner leur implication dans la divulgation des enseignements du yoga, interprété par la Société Théosophique comme une science occulte [Killingley, 2014]. En effet, si le yoga est perçu jusqu'à ce moment en Occident comme étant exclusivement l'apanage des études faites par les spécialistes, il commence ici à être proposé comme une pratique susceptible d'être pratiquée par tout le monde [De Michelis, 2004].

4. Le Brahma Samaj et le néo-Vedanta

Parmi les formes modernes de l'hindouisme qui ont germé au cours du dix-neuvième siècle, l'une est élaborée au sein du mouvement réformiste du Brahma Samaj, à l'intérieur duquel l'hindouisme néo-Vedantique s'est progressivement institutionnalisé, jusqu'à avoir une importance centrale dans l'élaboration du yoga moderne. [De Michelis, 2004].

Ce que l'on désigne avec l'expression néo-Vedanta est une relecture des *Veda* avec un prisme moderne, inaugurée par Rammohan Roy et poursuivie par des personnalités qui ont pris part au mouvement idéologique du Brahma Samaj, jusqu'à devenir une référence importante pour le mouvement religieux indien transnational suite à l'action de Swami Vivekananda [Altglas, 2003].

Le terme *Vedanta* qui signifie littéralement « fin des *Vedas* », se réfère aux *Upanishads*, la section finale et plus spéculative des *Veda* qui se concentre sur la réalité ultime, le *brahaman*. Cependant, il ne s'agit pas d'une école de pensée unitaire. En effet, il existe de nombreuses positions très différentes au sein du *Vedanta* [Marchignoli, 2005].

L'hindouisme dit néo-Vedanta se réfère à la conception non-dualiste qui est proposée dans l'école de l'*Advaita Vedanta*, dont le principal représentant est Shankara (aux alentours du VIII siècle). Selon cette doctrine seule la réalité ultime, le *brahaman*, est réelle. Elle est également absolue, éternelle, et indivisible. Cause du monde manifeste, elle est présente comme essence en toute formes d'existence y compris l'être humain. De cette façon, le principe absolu (*brahaman*) est identique au soi individuel (*atman*). Le but de toute expérience religieuse est de dépasser l'illusoire perception du monde matériel comme séparation et parvenir de cette façon à la prise de conscience de l'indifférenciation *atman-brahaman* [Marchignoli, 2005].

Comme nous le montre Elizabeth De Michelis, « following the history of these Brahma leaders will allow us to retrace the progressive occultization of Neo-Vedanta and the genesis of Modern Yoga » [De Michelis, 2004 : 45].

Leur élaboration du néo-hindouisme est témoin du climat d'osmose avec l'ésotérisme occidental, comme de l'influence exercée par l'orientalisme romantique, dont ils s'approprient l'idée d'une supériorité spirituelle de l'Inde, et qui « est au principe même de la réinterprétation du *Vedanta* comme essence de l'hindouisme et principe religieux universel » [Altglas, 2003 : 100].

La fondation du Brahma Samaj en 1833, est liée à la figure de Rammohan Roy qui est considéré comme le « père de l'Inde Moderne » [Altglas, 2005 : 27]. Profondément influencé par la pensée des lumières et par le courant chrétien unitarien⁶, Roy présente l'hindouisme comme une religion universelle et il propose une interprétation du *Vedanta*, fondée sur une théologie moniste [De Michelis, 2004]. Critique envers l'orthodoxie brahmanique, comme envers les pratiques populaires de l'hindouisme, il se définit en tant que « réformateur qui aspire à retrouver une pureté monothéiste de l'hindouisme » [Altglas, 2005 : 28]. De plus, Rammohan

⁶« Née d'un mouvement protestant d'Europe centrale au XVI siècle, les églises unitariennes sont anti-trinitaires et en quête de l'unité de toutes les religions – les unitariens souhaitent qu'elles puissent dépasser leurs particularités afin de trouver leur essence commune. Bon nombre de réformateurs hindous ont été sensibles à l'unitarisme associant théisme, progrès universel, religion dépouillée de ses aspects populaires et rituels. Ainsi la perfection de l'Homme pourrait être atteinte en associant réforme sociale et religion rationnelle » [Altglas, 2005 : 27].

Roy commence à populariser les enseignements du *Vedanta* à travers sa traduction du Sanskrit en bengali et en anglais.

Il ouvre la route aux réflexions dans le domaine qui sera ensuite développé de façon importante par ses successeurs, et qui sont au cœur de l'élaboration du yoga moderne, concernant les concepts de réalisation du Soi et de la divinité [De Michelis, 2004].

Suite à la mort de Roy, Debendranath Tagore lui succède en 1843 à la tête de le Brahma Samaj. Familier avec la culture occidentale grâce à sa formation, Debendranath Tagore reprend la conception de l'hindouisme telle qu'elle avait été élaborée par Roy [De Michelis, 2004]. Inspiré par des principes issus du romantisme européen, il permet un rapprochement ultérieur du Brahma Samaj avec les formes de religiosités ésotériques occidentales, qui est ensuite continué par Keshubchandra Sen. En effet, si Tagore rejette l'autorité des *Veda* tout en proclamant la suprématie de l'intuition comme source de connaissance du divin et propose une vision naturaliste de la religion, Sen fait de l'hindouisme un système de spiritualité permettant à tous les individus d'atteindre la libération à travers l'adoption de ses pratiques. En faisant sienne l'idée d'une supériorité spirituelle qui serait propre à l'Inde, sa pensée reflète une forte tendance apologétique. De plus, il propose la pratique du yoga, telle qu'elle est décrite dans les textes anciens, comme méthode étant au cœur de chaque recherche religieuse.

Influencé par une vision d'évolutionnisme spirituel et par une interprétation universaliste des contenus de la discipline des religions comparée naissante, « Sen opened the way to Vivekananda's full immersion into (and absorption of) Western esoteric and occultistic culture » [De Michelis, 2004 : 50].

Troisième chapitre

Vivekananda : la synthèse entre néo-vedanta et Religiosité *New Age*

1. Aperçu biographique

Narendranath Datta naît à Calcutta en janvier 1963, d'une famille bourgeoise anglicisée, mais c'est sous le nom monastique de Vivekananda qu'il rencontre un énorme succès aux États-Unis [Sil, 1997]. L'appellation de *Swami* (maître en sanskrit) devient progressivement son titre officiel et une marque de respect à son endroit [Killingley, 2014].

Pendant son adolescence il fréquente l'institut fondé par l'intellectuel bengali Ishwarchandra Vidyasagar et le missionnaire écossais Alexander Duff. Ces figures, bien connues pour être promotrices d'un fervent rationalisme, sont toutes les deux engagées dans une tentative de synthétisation de la tradition et de la modernité [De Michelis, 2004]. Comme une bonne partie de la jeunesse bourgeoise de son âge, Narendranath Datta maîtrise l'anglais, le bengali et le sanskrit, de sorte que les pensées de Hume, Kant, Fichte, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer ou Mill, ont constitué très tôt une influence intellectuelle notable pour lui [Sil, 1997]. La plupart des reconstructions biographiques, qui nous viennent de ses disciples, le décrivent comme un élève brillant et passionné par la philosophie occidentale, particulièrement par Spencer et par la théorie de l'évolution darwinienne [Sil, 1997]. Ainsi on voit bien comment les ressources acquises à travers son éducation, ont permis au futur Swami d'utiliser sciemment des structures conceptuelles et un vocabulaire occidental pour communiquer efficacement avec un public anglophone [De Michelis, 2004].

Le jeune Narendranath Datta rejoint assez tôt la franc-maçonnerie, incité en cela par son père, un avoué imprégné d'idées progressistes. Il fréquente également le milieu du Brahmo Samaj, dirigé à cette époque par Keshubchandra Sen [De Michelis, 2004].

C'est au sein de ces ambiances réformatrices et porteuses d'idéaux progressistes qu'il se construit intellectuellement et se familiarise avec l'ésotérisme occidental. Son lien avec le Brahmo Samaj apparaît davantage comme l'expression d'une attraction pour les actions de réforme social, que lié à un intérêt strictement spirituel. En effet, le jeune Datta ne semble pas être excessivement

porté sur le mysticisme ou la dévotion [Sil, 1997].

De plus, sa scolarité est décrite par l'historien Narasingha Sil, comme une période de sa vie caractérisée par le scepticisme. Cet état d'esprit constitue, comme le fait remarquer Elizabeth De Michelis, un « important facets of Vivekananda's personality, which undoubtedly contributed to make him an “esoteric seeker” rather than a “spiritual hero” » [De Michelis, 2004 : 94].

Une autre personnalité qui a contribué de façon importante à la formation du jeune Detta est le mystique indien Ramakrishna. Il est intéressant à ce propos de remarquer à quel point les récits des rapports que les deux hommes ont entretenus divergent de façon substantielle selon qu'ils proviennent du milieu académique, de la Mission Ramakrishna, ou du regard rétrospectif de Vivekananda lui-même [De Michelis, 2004].

Les vicissitudes narrées dans une perspective éminemment subjective, tendent à dessiner un portrait partialement idéalisé de cette relation, sans prendre en compte ses contradictions et ses ambiguïtés [De Michelis, 2004]. Initialement, le jeune Detta n'affiche pas d'affection particulière pour Ramakrishna dont les positions contrastent nettement avec les instances réformistes promulguées par le Brahmo Samaj, dont il était membre à cette époque. Suite à leur première rencontre, en 1881, l'opinion du futur Vivekananda est celle-ci : « That Ramakrishna was an 'idolator' and that he and his devotees were intellectual inferiors » [Williams in De Michelis, 2004 : 101].

Le rapprochement de futur Vivekananda avec le mystique indien – dont il deviendra disciple initié peu de temps avant sa mort en 1886 – a lieu alors que sa vie vient d'être profondément bouleversée. Suite à l'obtention de son diplôme à l'Université de Calcutta en 1884, il est confronté, en l'espace de quelques mois, à la mort de deux figures centrales dans sa vie. Il s'agit de Keshubchandra Sen, de qui Vivekananda était particulièrement proche, et de son père [De Michelis, 2004]. La mort de ce dernier a pour conséquence de faire tomber sa famille dans une grave crise économique. Il doit également affronter une situation qui peut être assimilée à une forme de bataille intérieure : il a désormais à charge la réalisation des rituels funèbres, or ils sont l'objet d'une condamnation de la part du Brahmo Samaj dont il est encore membre [Killingley, 2014].

Dans ses récits autobiographiques, le moment de son rapprochement avec Ramakrishna, est présenté comme étant à l'origine de sa « transformation spirituelle⁷ » [Sil, 1997 : 40]. Ce dernier

⁷ Traduit par mes soins

lui fournit un support psychologique en le prenant sous son aile protectrice. C'est pour cette raison que selon Narasingha Sil, le type de relations qui s'instaure entre les deux personnages peut être qualifié de quasi-thérapeutique [Sil, 1997].

Tout au long de sa vie, Vivekananda va s'efforcer de minimiser l'impact de sa participation au Brahmo Samaj et « [he] presents himself as Ramakrishna foremost disciple, authorized by him to give his message to the world, and deriving his doctrines from him » [Killingley, 2014 : 19]. À plusieurs occasions, il déclare tirer du Ramakrishna une grande partie des concepts fondamentaux de ses enseignements. Il s'agit en particulier de l'idée d'une harmonie fondamentale entre les religions. Cette idée se limite, dans la doctrine de Ramakrishna, à l'affirmation que les différents chemins que tracent ces dernières, tendent à l'accomplissement d'un même et unique objectif. Il déclare également avoir appris de son maître spirituel l'impératif moral d'un engagement actif dans l'effort d'améliorer la situation de l'Inde. Ou encore, la vision non-dualiste du *Advaita Vedanta* comme clef pour la résolution de la conflictualité doctrinale entre les différentes religions [Killingley, 2014]. Les récentes études académiques mettent en lumière comment, en adoptant ce type de perspectives, nous risquons de fournir des récits inadéquats concernant l'influence de Ramakrishna sur Narendranath, ainsi que sur le substrat d'idées sur lequel ce dernier s'appuie pendant les années de sa formation. Elles concordent également sur le fait que, plus que l'héritage de Ramakrishna, ce sont les ambiances qu'il a fréquentées dans sa jeunesse ont eu une incidence majeure sur sa pensée, et en particulier l'idéologie de Sen.

2. Le départ pour l'Occident et le tournant occultiste

Peu de temps après la mort de Ramakrishna, des suites d'un cancer en août 1886, Vivekananda qui avait été initié par celui-ci en tant que *samnyasin* (ascète renonçant), quitte la vie monastique pour commencer une pérégrination à travers l'Inde qui va durer de 1888 jusqu'à son départ pour les États-Unis en 1893 [De Michelis, 2004]. En septembre de la même année il est invité à participer en tant que représentant de l'ordre monastique hindou au Parlement des Religions de Chicago où, un succès inattendu amorce le début de son action missionnaire [De Michelis, 2004]. Le Parlement des Religions, organisé à Chicago par les unitariens, témoigne de l'importance que l'universalisme a eu tout au long du dix-neuvième siècle [Webster, 2016]. Dans son discours, il affirme que sa présence lors de cette réunion est motivée par la volonté de

chercher de l'aide pour son peuple [Killingley, 2014]. À cette occasion, Vivekananda construit ses discours autour de l'idée d'opposition entre Orient et Occident, inaugurée par les orientalistes et désormais bien répandue. En faisant cela, il indique une nécessité pour l'Inde d'apprendre de l'Occident, qui, grâce entre autres à son pragmatisme, pourrait en quelque sorte contribuer à améliorer les conditions du pays. Inversement, il estime que l'Inde devrait constituer une source d'enseignements pour l'Occident dans le domaine de la religion.

Ainsi, il présente une version universalisée de l'hindouisme qui connaîtra ensuite un grand succès : il met l'hindouisme sur le même plan que les autres religions et il le rend praticable aux non indiens [Copeman et Ikegame, 2012]. Vivekananda s'appuie sur la diffusion du *Vedanta* à une échelle globale pour affirmer que « la spiritualité est l'idéal national » [Vivekananda in Altglas, 2005 : 34]. Il inaugure de cette façon un nationalisme spirituel ayant comme objectif de revitaliser l'Inde [Altglas, 2005]. Il est utile de rappeler à ce propos que, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, « Neo-Vedanta was not quite —India's spiritual gift to the world as some Hindu writers have forcefully argued, but rather a result of previous interactions between India and the West » [Copeman et Ikegame, 2012 : 310].

À la suite de sa participation au Parlement des Religions de Chicago, Vivekananda est accueilli chaleureusement par le milieu du culte local. Cela lui donne l'occasion d'animer des conférences et des lectures publiques qui jouissent d'une très bonne réputation [De Michelis, 2004]. Il commence à voyager à travers les États-Unis puis l'Europe, afin de diffuser les enseignements du *Vedanta* et de collecter de l'argent pour des projets caritatifs en Inde. Ainsi, il inaugure l'activité missionnaire néo-hindou en Occident et propose une relecture du *Vedanta* qui demeure une référence fondamentale pour les *gurus* qui lui ont succédé [Altglas, 2005].

Si le processus de modernisation de l'hindouisme a été initié, comme on l'a déjà vu, par les représentants de l'association du Brahma Samaj, la lecture du *Vedanta* proposée par Vivekananda peut être considérée comme la manifestation d'une poussée en avant de la sécularisation de la doctrine védantique. L'universalisme et l'antidogmatisme, entraînant l'exacerbation de l'intériorité de l'expérience religieuse, constituent les principaux piliers de l'ésotérisme du Brahma Samaj et de la pensée de Ramakrishna. Vivekananda, en empruntant une partie de ses références à la psychologie et aux sciences, il en favorise la diffusion en occident. À ce propos Elizabeth De Michelis affirme :

« Most of all, however, he was the first Indian to succeed in acting as an effectual bridge-builder between Eastern and Western esoteric milieus, much as Unitarians and Theosophists had done the other way around. In a way, he was the proud nationalistic and indigenous counterpart of these groups » [De Michelis, 2004 : 92].

De plus, il se montre capable de s'adapter aux exigences du public américain, en donnant lieu à ce que Elizabeth De Michelis définit comme une assimilation de l'occultisme occidental.

Comme nous explique Hanegraaff, le terme « occultisme » fait référence à une catégorie étique⁸ de l'étude de religions, inhérente au processus de sécularisation de l'ésotérisme. Il renvoie à « all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanted secular world » [Hanegraaff, 1996 : 422]. L'occultisme émerge de l'interaction entre ésotérisme et science et donc entre une conception fondée sur les correspondances et une basée sur la causalité [Hanegraaff, 1996]. Ainsi, en tant qu'expression d'un processus de sécularisation de l'ésotérisme qui se développe pleinement au début du vingtième siècle, il est déterminant pour comprendre les mouvements qui ont vu le jour au cours du dix-neuvième siècle, tels que la Société Théosophique et le spiritisme.

Si le mesmérisme (ou magnétisme animal) et les enseignements d'Emanuel Swedenborg sont décrits par Hanegraaff comme les premières manifestations de ce processus de sécularisation, c'est au sein du mouvement spiritiste, influencé par ces deux derniers, que l'occultisme se manifeste dans une forme complète et radicale [Hanegraaff, 1996]. Effectivement, le spiritisme fait plus qu'expliquer en termes « scientifiques » les phénomènes surnaturels, il les rend explorables par les individus indépendamment des autorités scientifiques ou religieuses [Hanegraaff, 1996].

⁸« Emic denotes the 'intersubjective patterns of thought and symbolic associations of the believers' or, expressed more simply, the "believer's point of view". An accurate presentation of the religion under study as expressed by the believers themselves must be the basis of research. On the part of the researcher, the reconstruction of this emic perspective requires an attitude of empathy which excludes personal biases as far as possible. Scholarly discourse about religion, on the other hand, is not emic but etic. This means that it may involve types of language, distinctions, theories, and interpretive models which are considered appropriate by scholars on their own terms. Scholars may introduce their own terminology and make theoretical distinctions which are different from those of the believers themselves. The final results of scholarly research should be expressed in etic language, and formulated in such a way as to permit criticism and falsification both by reference to the emic material and as regards their coherence and consistency in the context of the general etic discourse » [Hanegraaff, 1996 : 6-7]

Il est important de prendre en considération le climat dans lequel le milieu du culte de la fin du dix-neuvième siècle se structure, afin de mieux saisir la portée des enseignements diffusés par Vivekananda. Comme le souligne Elizabeth De Michelis, il existe de profondes connections entre le néo-vedanta de Vivekananda et le vaste spectre des mouvements métaphysiques américains connus sous l'appellation « Nouvelle Pensée » [De Michelis, 2004]. Ces derniers adoptent une vision du monde typiquement ésotérique, filtrée à travers le prisme de la psychologie. De cette façon, ils prennent part au processus qui selon Hanegraaff définit l'émergence de la religiosité *New Age*, c'est à dire « the psychologization of religion and sacralization of psychology » [Hanegraaff, 1996].

Une autre caractéristique de la philosophie de la Nouvelle Pensée est l'idée que la réalité extérieure est une émanation directe de la réalité intrapsychique et que, par conséquence, chaque individu est le créateur de sa propre réalité. Selon cette perspective les circonstances extérieures n'influencent la vie humaine seulement qu'à partir du moment où le sujet a intégré cette causalité comme un état de fait. Ainsi, est mise en avant la nécessité pour chaque individu d'assumer la responsabilité de sa propre situation. En s'appuyant sur les potentialités de la pensée positive (*positive thinking*), l'individu doit orienter le devenir de son existence, y compris en ce qui concerne la santé et maladie [De Michelis, 2004].

Ce type de religiosité, très populaire aux États-Unis à l'époque où Vivekananda s'y trouve, est connu sous l'appellation de « Harmonial Religions » [De Michelis, 2004]. Ce terme se réfère à

« those forms of piety and belief in which spiritual composure, physical health, and even economic well-being are understood to flow from a person's rapport with the cosmos. Human beatitude and immortality are believed to depend to a great degree on one's being "in tune with the infinite' » [Ahlstrom in Hanegraaff, 1996 : 494].

Il faut souligner une des principales caractéristiques de ce type de religiosité qui consiste à psychologiser des concepts tels que « l'Infini », « l'Univers » ou bien l' « l'Absolu », conçus de cette façon comme une sorte de « [...] immanent divine "Mind" which is the source and foundation of finite minds » [Hanegraaff, 1996 : 495]. De son côté, Vivekananda fait preuve d'un fort intérêt pour la psychologie, qu'il considère d'ailleurs comme la plus élevée parmi les sciences occidentales [Webster, 2016]. Il absorbe dans ses enseignements les tendances psychologisantes de la Nouvelle Pensée et de l'*Harmonial Religions*.

3. Le Raja yoga et son rapport à la « tradition »

Raja Yoga, l'ouvrage que Vivekananda écrit pendant son séjour aux États-Unis, en contact avec ce milieu intellectuel avant-gardiste, représente selon Elizabeth De Michelis le texte fondamental de l'occultisme néo-vedantique [De Michelis, 2004].

Il y énonce une méthode qui repose sur la pleine réalisation des potentialités de l'esprit humain lequel doit permettre d'atteindre la nature divine du « Soi individuel » (*atman*), émanation directe du « Soi universel » (*brahman*) duquel dérivent toutes manifestations cosmiques. À travers l'adoption de cette discipline le yogin pourra, une fois atteinte la maîtrise du corps et de l'esprit, exercer le contrôle sur les phénomènes qui lui sont extérieurs. Vivekananda écrit :

« Selon le Raja Yoga le monde extérieur n'est que l'aspect grossier et matériel de celui intérieur et subtil. Ce qui est plus subtil est la cause, ce qui est plus grossier est l'effet. Ainsi le monde extérieur est l'effet, le monde intérieur la cause. Celui qui comprendra comment agir sur les forces subtiles, pourra contrôler la nature toute entière. Le progrès même et la civilisation du genre humain ne consistent en réalité qu'en un accroissement du contrôle sur la nature⁹ » [Vivekananda, 1963 : 177].

Cette affirmation nous renseigne davantage sur une vision de l'évolutionnisme spirituel propre aux courants ésotériques tels que la Société Théosophique, que sur les connections intimes entre son message et celui proposé par le courant de la Nouvelle Pensée. Comme on l'a vu, dans les années qui ont suivi son arrivée aux États-Unis, Vivekananda a eu l'occasion de se familiariser et de s'adapter à son nouveau public, en proposant une interprétation mondaine du *Vedanta*, en termes de religion universelle.

Si la philosophie vedantique insiste sur le renoncement comme moyen pour atteindre le salut – à travers la prise de conscience de l'indifférence entre l'*atman*, esprit individuel, et *brahman*, esprit absolu – le monde manifeste, ici conçu comme illusoire, est valorisé dans l'interprétation de Vivekananda. Ainsi, il procède à un renversement : le monde physique n'est plus le lieu d'où l'action se dirige vers le salut spirituel, il devient la finalité de la pratique spirituelle et le lieu dans lequel ses potentialités doivent s'appliquer [Altglas, 2005].

La conception du *Vedanta* en tant que « spiritualité pratique » ne peut être comprise qu'en

⁹Traduit de l'italien par mes soins

prenant en considération le fait que vers la fin du dix-neuvième siècle, une recherche des techniques et des pratiques spirituelles se déploie dans les milieux ésotériques auprès desquels Vivekananda trouve ses interlocuteurs principaux [De Michelis, 2004]. Elizabeth De Michelis affirme :

« Mention of “the most efficient method” brings us to the crux of the matter. The unprecedented development here is that the growing membership of Western cultic milieus had developed a strong craving for practices. In an age of swift technological growth and utilitarianism this was, of course, altogether understandable. People wanted techniques and methods to achieve more or less immediate, practical and rational goals. Increasing secularization, on the other hand, meant that lay standards were likely to be seamlessly (and unthinkingly) transposed to the religious sphere » [De Michelis, 2004: 118].

C'est donc en réponse aux exigences spirituelles telles qu'elles sont formulées dans le milieu du culte américain que le yoga est présenté comme le moyen pratique pour atteindre le but du *Vedanta* non-dualiste. En analysant les lettres et les discours dans lesquels Vivekananda s'exprime au cours de ses premières années en Amérique, Dermot Killingley souligne qu'initialement celui-ci n'avait pas prévu d'enseigner le yoga. Ce choix est en quelque sorte le résultat d'une improvisation, qui trouve son origine dans la réinterprétation des *Yoga-sutras* qu'il a effectuée lors de son séjour aux États-Unis [Killingley, 2014].

Toutefois, ses enseignements sur le yoga tels qu'ils sont formulés dans l'ouvrage *Raja Yoga*, ont eu un énorme impact sur les formulations successives du yoga, qui vont voir le jour au cours du vingtième siècle.

Ce que la littérature sur le sujet considère comme la première retraite de yoga en Occident, a lieu en février 1895 au Thousand Island Park, dans l'état de New York, où Vivekananda se retrouve avec quelques-uns de ses élèves pour, comme il l'affirme dans une lettre, « manufacture a few “Yogis” » [Vivekananda in Killingley, 2014 : 23].

Des éléments profondément liés à la religiosité *New Age*, tels que l'idée de présence du divin au sein de chaque être humain et le principe de réalisation du Soi, occupent une place importante dans les enseignements dont il amorce alors la diffusion [De Michelis, 2004]. Pour Vivekananda et les *gurus* cosmopolites qui lui ont succédé, la réalisation du Soi implique l'expérimentation d'états de conscience altérés, permettant de transcender la psyché à travers

des facultés plus élevées [Webster, 2016].

Afin d'introduire la méthode qui amène à la réalisation du divin, Vivekananda reprend le modèle des quatre types de yogas que l'on retrouve dans la *Bhagavadgita* : le *bhakti-yoga*, le *jnana-yoga*, le *karma-yoga* et le *raja-yoga*. Toutefois, d'après lui, le *raja-yoga* jouit d'un statut supérieur par rapport aux autres types de pratique, postulat qui n'est pas contenu dans la *Bhagavadgita* [De Michelis, 2004].

De plus, dans le message de Vivekananda, le *raja-yoga* se différencie du *hatha-yoga*, dont la pratique était profondément diffusée dans le sous-continent indien et qui, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, a été l'objet d'une forte condamnation de la part des orientalistes [Killingley, 2014]. L'idée selon laquelle la pratique intellectuelle (*raja-yoga*) serait supérieure et préférable à la pratique physique (*hatha-yoga*) n'est pas nouvelle. Cette distinction est introduite dès les années 1880 dans les écrits de Mme Blavatsky, et puis est diffusée par la Société Théosophique [De Michelis, 2004].

Si comme on l'a vu, le message de Vivekananda est profondément influencé par la pensée occidentale, il se rattache à la tradition hindoue en prenant comme autorité textuelle les *Yoga-sutras* de Patanjali et la *Bhagavadgita* [Killingley, 2014]. Ainsi, la réinterprétation de ces anciens systèmes de pratiques et leur présentation à un public occidental, laisse une empreinte importante sur la façon dont ceux-ci sont ensuite perçus [Strauss, 2008]. Il ne faut donc pas sous-estimer leur impact.

Dans la Préface de *Raja Yoga*, Vivekananda affirme : « The aphorisms of Patanjali are the highest authority on Raja-Yoga, and form its textbook » [Vivekananda in De Michelis, 2004 : 178]. Cette affirmation met en lumière la façon dont les enseignements et les techniques évoquées par Vivekananda, en puisant leurs racines dans les *Yoga-Sutras* – réinterprétés à travers le prisme de l'*Advaita Vedanta* et celui de la pensée Occidentale – se veulent ancrés dans la tradition hindoue [Killingley, 2014].

De nos jours, les *Yoga-sutras* de Patanjali représentent encore une référence importante dans le milieu du yoga. Ils sont, depuis l'époque de Vivekananda, élevé au rang de source d'autorité et d'essence même du yoga [Singleton, 2008]. Pour mieux saisir la portée historique et culturelle de ce phénomène, il est important d'en comprendre les enjeux.

L'identification du texte de Patanjali avec la tradition du « Yoga Classique » fait par les pratiquants du yoga contemporains, qui ainsi affirment l'existence de cette tradition et d'une continuité entre celle-ci et leurs pratiques, est questionnée par Marck Singleton. Selon lui la

position hégémonique des *Yoga-sutras*, présentés comme source d'autorité dans le vaste panorama de yoga contemporain résulte de deux facteurs : l'importance qui est attribuée à ce texte au sein des discours orientalistes et la présentation qui en est faite dans la *Raja Yoga* par Vivekananda [Singleton, 2008]. En effet, c'est au cours du dix-neuvième siècle que les *Yoga-sutras* se voient accorder un statut inédit au sein du paysage intellectuel indien. Non seulement le texte de Patanjali à ce moment ne paraît pas constituer une source d'autorité, mais il n'est même pas directement lié aux formes de yoga qui étaient pratiquées en Inde à l'époque où les études orientalistes prennent place [Singleton, 2008]. L'élévation des *Yoga-sutras* au rang de philosophie du yoga, renvoie à l'image de l'âge d'Or indien. Les orientalistes participent avec les intellectuels indiens à cette élévation qui se développe en opposition aux pratiques hathayogiques fortement condamnées. Elle est reprise et diffusée auprès d'un large public par Vivekananda. C'est ainsi qu'on peut affirmer que le « Yoga Classique », qui encore de nos jours demeure une source d'autorité et signe authenticité, est une construction moderne [Singleton, 2008].

Quatrième chapitre

Vers un yoga plus physique

1. La condamnation du *hatha-yoga*

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, à la période où sont proposées les premières reformulations du yoga, les pratiques hathayogique souffrent d'une vision globalement très négative dans les milieux intellectuels. Ainsi, les différentes formes du *hatha-yoga* sont initialement exclues du nouvel intérêt pour le yoga qui se développe à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle.

Une représentation qui traverse la littérature érudite de l'époque présente les yogins comme des individus dangereux, associés à la magie noire et à une alimentation impure. Leurs pratiques physiques, et notamment sexuelles, sont souvent décrites comme perverses, assimilées à de la torture et à une mortification de la chair. Moralement condamnées, elles sont mises en opposition avec les pratiques dévotionnelles et contemplatives, conçues comme étant l'expression d'un yoga authentique et véridique [Singleton, 2010].

Avant la période coloniale le terme « yogin » est généralement employé pour désigner les praticiens du yoga, particulièrement ceux qui appartiennent à l'ordre des Nath. Au contact des colons anglais « yogin » va progressivement désigner de façon générale les groupes d'ascètes itinérants et voués au renoncement [Singleton, 2010]. Il en vient ainsi à englober une grande variété de pratiques physiques ayant des finalités extrêmement diverses, parfois très éloignées de celles correspondant à la signification précoloniale du terme yogin.

L'expert en histoire du yoga, Mark Singleton, voit dans le glissement progressif de la signification de yogin, le signe précoce d'une tendance au cœur de l'élaboration du yoga moderne qui d'assimile des pratiques qui lui sont initialement étrangères, comme par exemple la gymnastique, le Ling¹⁰, le bodybuilding. En effet, plus qu'à une continuité avec les pratiques décrites dans les textes médiévaux sur lequel il fonde généralement sa légitimité, l'élaboration du yoga postural moderne a procédé par l'assimilation d'une palette de pratiques visant à la

¹⁰ Il s'agit d'une système de gymnastique d'origine scandinave qui se propose une finalité principalement thérapeutique et qui est introduit en Inde par les système éducative et par le service militaire coloniaux [Singleton, 2010].

performance physique [Singleton, 2010].

La catégorisation coloniale du terme yogin pour désigner de façon générale les groupes d'ascètes itinérants voués au renoncement a profondément marqué l'imaginaire européen. Elle puise ses origines dans les récits des explorateurs et marchands qui voyageaient en Inde entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle. Ces derniers employaient indifféremment le terme yogin pour évoquer les différents ordres de mendiants hindous et les fakirs musulmans. Ils contribuent à en répandre une mauvaise réputation et à diffuser une attitude de forte hostilité à leur égard [Singleton, 2010].

La figure du yogin est également associée à la violence, notamment aux groupes organisés militairement qui entre le XV^{ème} et le début du XX^{ème} siècle contrôlaient certaines routes commerciales au Nord de l'Inde, constituant ainsi une menace pour les intérêts britanniques. Cet amalgame est d'ailleurs à l'origine des virulentes campagnes contre le vagabondage, menées par l'administration coloniale anglaise, visant à surveiller et contrôler ces moines itinérants [Singleton, 2010].

Si d'une part les orientalistes nourrissent une forte admiration pour le yoga tel qu'il est décrit dans la *Bhagavadgita* et dans les *Yoga-Sutras*, ils condamnent d'autre part vigoureusement tout ce qui relève de la pratique hathayogique, comme en témoigne l'hostilité à l'encontre du *hatha-yoga* manifesté par Madame Blavatsky et Vivekananda.

À ce propos il est intéressant de considérer l'attitude de Max Muller, philologue allemand considéré comme le fondateur de l'étude académique des religions et « the Captain of the Orientalist enterprise » [Giradot in Singleton, 2010 : 43]. Dans son étude des systèmes religieux hindous, il expose une conception selon laquelle les pratiques physiques du *hatha-yoga* seraient le signe explicite de la dégradation d'un yoga originaire perçu comme éminemment philosophique. Ainsi il indique la possibilité de repérer, à travers une comparaison entre les *Yoga-Sutra* de Patanjali et les pratiques hathayogique, un processus de régression d'une forme rationnelle et intellectuelle vers une forme irrationnelle et pratique. Le yoga pratique se voit ainsi réduit à une dégénérescence religieuse [Singleton, 2010].

Pour un grand nombre de chercheurs qui lui sont contemporains « the performance of yogic postural austerity was the most visible and vaunted emblem of Indian religious folly » [Singleton, 2010 : 39]

Les traductions du sanskrit vers l'anglais, des textes fondateurs du *hatha-yoga*, tels que la

Gheranda Samita et la *Shiva Samita*, entrepris par les orientalistes, expriment également un sentiment d'hostilité envers la pratique hathayogique. Ces études portent leur attention sur les sources textuelles à partir desquelles s'appuie le *hatha-yoga*, sans pour autant prendre en considération les formes sous lesquelles il est massivement pratiqué dans le sous-continent indien à cette époque [Singleton, 2010].

Toutefois, c'est au sein de ces traductions qu'on peut repérer les premières traces d'un changement important dans la façon d'apprendre le *hatha-yoga*.

Les premières traductions vers la langue anglaise des textes hathayogique sont réalisées par Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu en 1884 [Singleton, 2010]. À travers ses traductions, Vasu établit une distinction entre le message exposé par les textes sacrés et la pratique telle qu'elle se manifeste dans la réalité. Il décrit le yoga comme une science légitime, digne d'être prise sérieusement en considération par la communauté scientifique occidentale. Il donne ainsi forme à un idéal d'orthopraxie, caractérisé par des valeurs scientifiques et rationalistes. Ses traductions de textes médiévaux se caractérisent ainsi par l'effort d'opérer une réconciliation entre *hatha-yoga* et science médicale [Singleton, 2010].

Son frère et éditeur, Majeur Basu, joue également un rôle crucial dans ce rapprochement, car il est le premier à essayer d'interpréter la symbologie du corps subtil à travers le prisme de l'anatomie. En 1889 il affirme que : « better anatomy is given in the Tantras than in the medical works of the Hindus » [Vasu in Singleton, 2010 : 50].

À la suite de son entreprise, de nombreuses tentatives de lire la tradition tantrique et le corps hathayogique en termes anatomiques se développent, bien que dans la perspective tantrique les éléments du corps imaginal ou yogique sont clairement décrits comme distincts et indépendants des phénomènes physiques ou anatomiquement observables. Ces travaux ouvrent la route aux études à prétention scientifiques sur le yoga qui vont éclore tout au long du vingtième siècle.

2. Le *hatha-yoga* au cœur d'une nouvelle élaboration

Dans le prolongement des réflexions critiques inaugurées par les *Subaltern Studies*, l'historien Gyan Prakash applique à son analyse de l'époque coloniale indienne des notions foucaaldiennes, notamment celle de biopouvoir. Ainsi, il souligne comment dans la réécriture de la tradition hindoue « les élites indigènes ont retranscrit dans l'espace public les valeurs de l'espace privé, créant ainsi avec l'aide des orientalistes une version positiviste de l'hindouisme » [Zimmermann, 2002 : 66]. L'anthropologue Francis Zimmerman reprend ses analyses pour

décrire les représentations du corps hindou. Ainsi, il souligne comment la volonté d'opérer un déplacement d'une « représentation du corps hindou », apanage des études orientalistes, vers une « science hindoue du corps », manifeste une tentative d'émancipation de la tutelle coloniale [Zimmermann, 2002 : 56]. La représentation du corps résulte ainsi d'une réécriture du langage de la tradition à la lumière du langage de la modernité. Ce déplacement de la sphère privée vers la sphère publique correspond ainsi selon Zimmermann à un glissement du spirituel vers le politique [Zimmermann, 2002].

Son analyse se concentre sur « *la construction des savoirs sur les représentations du corps hindou* » (emphase originelle) [Zimmermann, 2002 : 49]. Cette analyse ne prend pas directement le yoga en considération, mais plutôt la représentation du corps dans des traités médicaux hindous comme *l'ayurveda*. L'appréhension de ces représentations du corps paraît alors importante pour comprendre les dynamiques de transformation du yoga en une forme de pratique posturale transnationale à partir de la première moitié du vingtième. Cette transformation en effet, nous renvoie à une représentation de l'image du corps, celle du corps imaginal que nous avons analysée dans le premier chapitre, qui est progressivement assimilée au corps anatomique. Elle s'insère à mon avis dans ce que Zimmermann définit comme étant la première phase de construction de la représentation du corps (1860-1920). Cette première phase correspond à l'émergence, sous l'influence d'un discours nationaliste, d'une « science hindoue du corps » au sein du contexte colonial, qui peut être interprété comme une réécriture des représentations traditionnelles sous l'influence de l'Occident [Zimmermann, 2002].

Pour comprendre cette transformation du yoga il est important de prendre en considération l'influence qu'a eu la culture du corps introduite en Inde par les colons anglais. En effet, dans le processus à travers lequel le yoga postural prend forme, une forte réceptivité aux influences étrangères se combine avec un discours nationaliste affirmant la supériorité des méthodes indiennes [Singleton, 2010].

Ainsi, la conception moderne du yoga postural telle qu'elle a été élaborée par ses figures de proue (Swami Kuvalayananda, Pattabhi Jois, Shri Yogendra, K.V. Iyer, Paramahansa Yogananda entre autres), est fortement influencée par des éléments centraux de la religiosité *New Age* et par la culture du corps qui se développe en Europe pendant le dix-neuvième siècle. Cependant, cette focalisation progressive sur le corps, est loin d'être exclusive au yoga. En Europe, une myriade de théories médico-sociales, fleurissent dans un climat de très forte croyance en une dégénérescence de l'espèce humaine. La biométrie, développée en France et

en Angleterre, consiste par exemple à identifier les pathologies, les tendances au crime ou les tares mentales des individus grâce à l'observation minutieuse de leurs caractères morphologiques, pour ensuite les isoler du corps social et agir sur eux. Les courants hygiénistes, mettent la salubrité au cœur des politiques publiques, en se focalisant sur ces relations entre corps social et corps individuels. Il s'agit des dynamiques de régulation, d'intervention et de contrôle que Foucault définit comme « bio-politique de la population », c'est-à-dire la forme de pouvoir sur la vie,

« centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs » [Foucault, 1976 : 183].

Avant de prendre en considération la manière dont la diffusion du yoga à l'échelle globale, qui est corollaire de l'accélération de la mondialisation culturelle après la Seconde Guerre mondiale, il convient de s'attarder sur l'assimilation progressive du yoga à la médecine alternative. En effet, dans l'œuvre de divulgation du yoga transnational, ce dernier est fortement imprégné d'éléments propres au courant de la Nouvelle Pensée. Ils vont s'interpénétrer au point qu'il est parfois difficile de les distinguer [Singleton, 2010].

On reviendra sur ce point par la suite, il nous suffit ici de constater que, si l'essor de la médecine naturelle en Europe date du dix-neuvième siècle, dès le début du vingtième siècle elle devient très populaire en Inde. Ainsi, le processus de médicalisation du yoga voit le jour dans le cadre d'un développement de la médecine alternative et des pratiques de soin naturelle. Le gouvernement indien ainsi que des nombreuses organisations non gouvernementales présentes sur le territoire, promeuvent dans tout le pays un système de cure opposé à la biomédecine. À travers une responsabilisation du sujet face à la maladie, la médecine alternative apparaît comme une solution possible aux problèmes de santé publique et liées à la pauvreté [Alter, 2004]. L'Inde contemporaine présente un système médical pluraliste qui résulte de cette histoire particulière, au sein duquel le yoga figure parmi les systèmes de santé reconnus par l'état, au même titre que la médecine allopathique, l'*ayurveda*, l'*unani*, le *siddha*, la naturopathie et l'homéopathie [Hoyez et Schmitz, 2017]. La cohabitation de ces pratiques syncrétiques, dérive comme nous l'avons vu, de tentatives de réhabilitation de la « science hindou du corps », comme affirmation nationaliste [Zimmermann, 2002].

De plus, les disciplines qui sont élaborées en Europe au tournant du vingtième siècle dans le contexte de la culture du corps et orientées vers la recherche de l'équilibre psychophysiques, sont assimilées au sein du panorama indien et réélaborées à travers des tendances nationalistes. Comme nous l'explique Mark Singleton :

« New forms of hatha yoga come into being during this period in response to these same longing and aspiration, and promised a similar dream of self-fulfillment (or rather “self-realization”) to many forms of Western nationalist physical culture » [Singleton, 2010 : 84].

Cet auteur souligne l'influence particulière de la gymnastique thérapeutique connue sous le nom de méthode Ling, sur ces nouvelles formes du *hatha-yoga*, tout comme celles du *bodybuilding* et du système d'éducation physique diffusée en Inde par la *Young Men's Christian Association* [Singleton, 2010].

Entre les années 1920 et 1930, on assiste à une période de grande expérimentation dans le domaine de la *physical culture*. Pour la qualifier, les chercheurs qui s'intéressent au yoga emploient l'expression « renaissance du yoga ». Ils soulignent de cette façon l'impact de ces expérimentations et des pratiques synchrétiques qu'elles ont engendrée, sur les développements successifs du yoga.

Dans cette perspective, les recherches pionnières de Swami Kuvelayanda et de Sri Yogendra méritent d'être prises en considération. Elles nous permettent en effet de remonter à la genèse du processus de médicalisation du yoga, pendant la première moitié du dix-neuvième siècle.

Shri Yogendra (1897-1989), considéré comme un important promoteur de la renaissance du yoga, joue un rôle de premier ordre dans la diffusion des conceptions selon lesquelles le yoga a un effet bénéfique sur la santé [Singleton, 2010]. On lui doit la fondation en 1918 du *Yoga Institute at Santa Cruz* dans la région de Mumbai et du *Yoga Institute of America*, près de New York, en 1919. Fervent promoteur de l'efficacité thérapeutique du yoga, et pratiquant passionné de lutte et de gymnastique, il inscrit le yoga dans le champ du *fitness and health* [Singleton, 2010]. À travers de nombreuses publications et cours publics, il propose un système gymnique fondé sur des séquences simplifiées d'*asana*.

Swami Kuvalayanda (1883-1966) est considéré comme le pionnier du yoga moderne en termes

thérapeutiques, pour l'énorme impact que son action a eu sur la diffusion d'un yoga conçu en tant que système physique [Singleton, 2010].

On lui doit la fondation, en 1921, de l'institut Kaivalyadharm pour la recherche sur le yoga à Lonavla. En plus de délivrer des enseignements sur le yoga, il mène des recherches scientifiques afin de mesurer les effets physiologiques de pratiques yogiques tels que *asana* et *pranayama* [Alter, 2004].

L'anthropologue californien Joseph Alter souligne l'importance de ce moment d'expérimentation dans l'élaboration du yoga moderne. Il montre comment les recherches menées par Kavalayananda ont rendu possible l'invention d'un nouveau type de yoga. Elles ouvrent la route à une tendance qui prendra une grande ampleur au vingtième siècle, celle consistant à étudier la physiologie yogique au travers d'études empiriques [Alter, 2004]. Pour ce faire, Kavalayananda se sert des outils des sciences dites dures comme le rayon-X, le microscope ou la mesure de la pression sanguine [Alter, 2004].

La lecture de la métaphysique de la transcendance à travers le prisme de la science, effectué au sein de l'institution dont Kavalayananda est le fondateur, a mené à des assimilations qui ont ensuite connues un grand succès, comme celles entre *prana* et oxygène, *nadis* et nerf, *cakras* et organes [Alter, 2004].

L'apport majeur de ses expérimentations a été de faire du yoga un objet malléable, exportable et adaptable, rendant par là même sa pratique envisageable pour un très vaste public [Alter, 2004]. L'anthropologue affirme à ce propos :

« Kavalayananda's research helped to make possible for Yoga to contain within itself, and within itself in relation to embodied practice, the dynamic ellipse of physical science and metaphysical experience » [Alter, 2004 : 101].

3. Krishnamacharya et l'inauguration du yoga postural

C'est dans ce climat d'expérimentation que Krishnamacharya, l'un des *gurus* cosmopolites le plus célèbre aujourd'hui, conçoit des pratiques innovantes. Le prosélytisme particulièrement dynamique de certains de ses élèves, qui instaurent des nombreux centres dédiés à l'apprentissage du yoga hors des frontières de l'Inde, va grandement contribuer à leur succès [Singleton, 2010].

Krishnamacharya naît en 1888 dans une famille de brahmane. Il s'initie dès sa jeunesse à

l'orthodoxie hindoue, aux *Vedas* et aux textes yogiques, avant de séjourner pendant sept ans au Tibet [Singleton et Fraser, 2014]. Suite à ce séjour au cours duquel il apprend le yoga auprès d'un maître spirituel, il s'établit dans la région de Mysore afin de diffuser ses enseignements, notamment un système de techniques yogiques qu'il a élaboré et qui se base sur l'articulation de séquences spécifiques d'*asana*, cordonnées avec des techniques respiratoires [Smith, 2007]. Ce système, connu sous le nom de *yogaasana* va progressivement à occuper un rôle de premier plan en Occident grâce à l'effort de diffusion de certains de ces élèves. Ceux-ci exportent et modifient le *hatha-yoga*, caractérisé par une forte dimension gymnique, élaboré par Krishnamacharya au sein du Jaganmohan Palace, où il inaugure dans les années 1930 une salle dédiée spécifiquement à l'enseignement du yoga. Le Jaganmohan Palace porte une grande attention à l'échange entre différentes approches de cultures corporelles [Singleton, 2010]. C'est dans ce cadre que s'insère la reprise de techniques hathayogiques. Ainsi, à côté des cours de yoga, de nombreuses activités physiques sont pratiquées. Elles vont des exercices militaires et à la gymnastique en passant par des sports de combat importés d'Occident.

La méthode que Krishnamacharya façonne représente la première manifestation de l'enseignement du *hatha-yoga* de l'époque moderne, c'est à dire d'un yoga postural et dynamique.

S'il en défend le caractère novateur, il revendique également une continuité avec la tradition¹¹, un ancrage dans les textes hindous et dans les enseignements reçus par ses *gurus* [Singleton, 2010]. En plus de lui fournir une source de légitimité et d'autorité, ces revendications lui permettent d'opérer un choix sélectif au sein du répertoire « traditionnel » du corpus textuel du *hatha-yoga*, afin de mieux s'adapter au contexte socioculturel contemporain. Cela correspond en particulier à un refus de prendre en compte certaines des pratiques du yoga tantrique qui peuvent facilement être qualifiées d'extrêmes et de scabreuses.

Ses références aux *Yoga-Sutra* permettent une assimilation du *hatha-yoga* moderne au yoga « classique », trait significatif du yoga tel qu'il est généralement enseigné aujourd'hui. Comme nous le montre Mark Singleton :

« Ultimately, Krishnamacharya's sublimation of twentieth-century gymnastic form into the Patanjala tradition, is less an indication of a historically traceable

¹¹ Pattabhi Jois décrit la méthode de l'*Ashtanga Vinyasa* comme un ancien système dérivé du texte *Yoga Korunta*, qui lui aurait été transmis par son maître Krishnamacharya. Mark Singleton et Benjamin Richard Smith mettent en lumière le caractère problématique d'une telle affirmation. En effet aucune copie de ce texte n'a été retrouvée jusqu'à présent.

“classical” *asana* lineage than of the modern project of grafting gymnastic or aerobic *asana* practice onto the Yogasutra, and the creation of a new tradition » [Singleton, 2010 : 186].

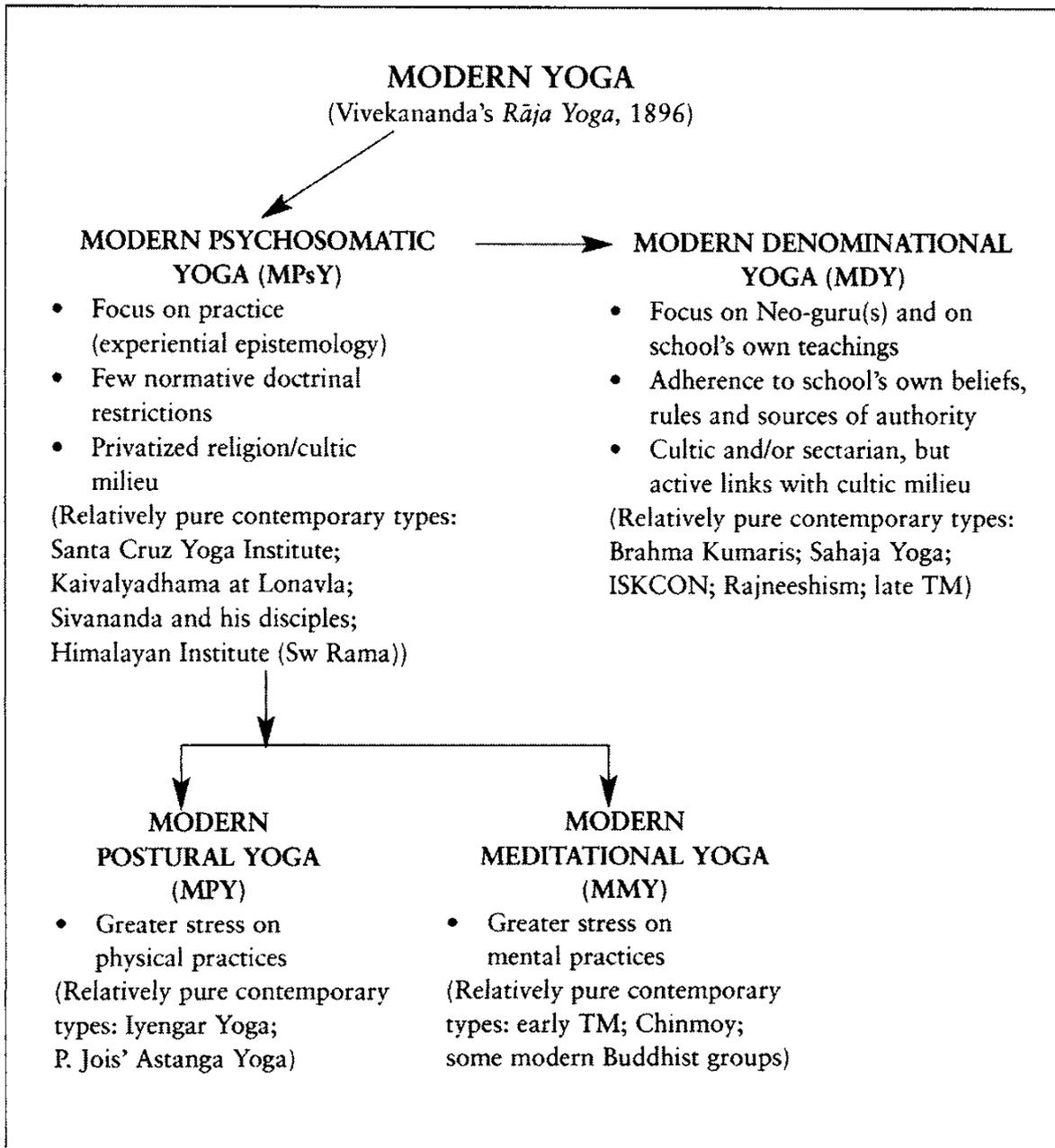
La méthode du yoga élaborée par Krishnamacharya, est devenue célèbre grâce à l’œuvre de diffusion d’un de ses élèves, Pattabhi Jois qui, dès les années soixante-dix, contribue de façon décisive à l’exportation de ce système standardisé de pratiques extrêmement dynamiques, connues sous l’appellation de *Ashtanga Vinyasa*, aux États-Unis, en Europe et en Australie [Smith, 2007]. Un autre de ses élèves, Indra Devi (1899-2002) a contribué à la diffusion du yoga aux États-Unis en ayant parmi ses disciples des célébrités hollywoodiennes, comme Gloria Swanson et Greta Garbo. Enfin, Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar (1918-2014), élève de Krishnamacharya a, lui aussi, élaboré l’une des méthodes basées sur les postures la plus diffusée mondialement.

Les systèmes yogiques qui voient le jour à partir de cette période qualifiée de renaissance du yoga, parmi lesquels nous nous sommes concentrés sur la méthode créée par Krishnamacharya, sont définis par Elizabeth De Michelis comme *Modern Psychosomatic Yoga* [De Michelis, 2004]. L’extrême différenciation d’écoles et de techniques qui caractérise les développements successifs de la pratique du yoga tout au long du vingtième siècle, nous empêche d’en faire l’objet d’une analyse spécifiques et ponctuelle. Nous nous limitons à souligner comment tout au long du vingtième siècle, on peut constater dans le domaine du yoga, une tendance importante à mettre le corps physique au centre des préoccupations. Dans l’évolution du yoga moderne on remarque ainsi la diminution progressive de l’emprise de la dimension philosophique et religieuse. Parallèlement les bases doctrinales de ces nouvelles formes syncrétiques de yoga se caractérisent de plus en plus par le substrat philosophique et religieux typique de la religiosité *New Age* [De Michelis, 2004].

En suivant le schéma reporté ci-dessous on peut voir les tendances principales des différentes typologies de yoga moderne qui se développent sur la scène mondiale à partir du *Modern Psychosomatic Yoga*. De ce système découlent deux tendances principales, dont l’une se caractérise par l’accentuation de la performance des *asanas* et l’autre par l’accentuation de la concentration et de la méditation. La forme prédominant du yoga, tel qu’il est pratiqué aujourd’hui à un niveau international, est le *Modern Postural Yoga*, qui comprend les méthodes transnationales les plus populaires, comme celles de Sivananda, de Iyengar et encore le méthode

Ashtanga.

Si nous ne nous attarderons pas spécifiquement sur chacune des différentes formes de yoga qui fleurissent dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, dans le prochain chapitre nous prendrons en considération l'atmosphère historique et culturelle au sein de laquelle le yoga arrive à se diffuser et se différencier avec une ampleur remarquable.



1. SCHEMA TYPOLOGIQUE DU YOGA MODERNE DANS *A HISTORY OF MODERN YOGA*, ELIZABETH DE MICHELIS, 2004 : 188.

Cinquième chapitre

Le yoga en Occident

1. La diffusion du yoga au cours du vingtième siècle

Pour parler de la diffusion du yoga en Europe et aux États-Unis pendant le dix-neuvième siècle il peut être utile de tracer deux phases. La première s'étend du début du vingtième siècle jusqu'à la première guerre mondiale. Durant cette période, la diffusion se fait principalement par le biais de traductions de textes indiens. Ainsi, l'entre-deux-guerres constitue une période charnière : une partie des milieux intellectuels européens se prend alors d'un intérêt nouveau pour les spéculations autour du yoga. La deuxième phase, commence à la suite de la Seconde Guerre mondiale, en particulier au tournant des années soixante-dix. Le yoga se diffuse alors de façon exponentielle. Il s'agit cette fois d'un intérêt « pratique », c'est-à-dire tourné vers l'expérience du yoga.

La première guerre mondiale est un choc immense. L'échelle et l'intensité des atrocités commises, revers d'un progrès technique vers lequel courent les grandes puissances, vont nourrir des aspirations radicales à un monde libéré de la guerre, résumé dans l'expression « der des ders ». Cet élan fait fleurir des projets de coopérations politiques économiques et culturelles à l'échelle mondiale. Il s'agit de dépasser les divergences, afin de construire une humanité meilleure. C'est dans ce contexte bien particulier que surgit un nouvel intérêt pour l'Orient [Ceccamori, 2001]. Beaucoup d'intellectuels partent alors pour l'Inde. Parmi eux, on retrouve Mircea Eliade qui s'y rends en 1928 pour écrire sa thèse sur le yoga, de laquelle sont extraits les livres *Yoga, Liberté et Immortalité ; Techniques du Yoga ; Patanjali et le Yoga* [Ceccamori, 2001]. De nos jours Mircea Eliade est encore considéré comme le principal expert européen dans l'étude du yoga au vingtième siècle. Malgré son initiation à la pratique du yoga par son professeur et maître spirituel Dasgupta, dans ses recherches, prime un intérêt pour la dimension intellectuelle de la philosophie du yoga. La pratique, telle qu'elle était populaire à son époque, est abordée avec une attitude de méfiance [Singleton et Byrne, 2008]. Comme on l'a vu précédemment, ses œuvres représentent les dernières manifestations du courant d'études de

l'orientalisme [Alter, 2004].

De plus, pendant l'entre-deux-guerres, le Yoga commence à ne plus être l'apanage exclusif des seuls indologues, ceci, grâce notamment à une plus grande disponibilité des traductions de textes indiens anciens. Un exemple remarquable de cette tendance s'exprime dans l'affirmation pionnière de Marcel Mauss, qui voit dans le yoga un sujet des recherches sociologique pertinent. Dans *Les techniques du corps*, en 1934, il écrit :

« J'ai assez fait d'études dans les textes sanskrits du Yoga pour savoir que les mêmes faits se rencontrent dans l'Inde. Je crois que précisément il y a, même au fond de tous nos états mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées, et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et par l'Inde, dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en « communication avec le Dieu » [Mauss, 2002]

Le psychiatre suisse Carl Gustav Jung propose quant à lui une lecture en termes psychologiques du yoga tantrique. La volonté de développer une psychologie interculturelle comparée de l'expérience intérieure, a eu un rôle important dans la promotion de l'étude de la pensée orientale. Jung voit dans celle-ci, conçue en termes d'extrême altérité, un type différent de psychologie, qui constitue un matériau d'une utilité capitale pour élaborer une critique de la psychologie occidentale [Shamdasani, 2004].

Le yoga, avec sa riche symbolologie, lui fournit des outils comparatifs pour l'interprétation de l'inconscient collectif, un concept central dans sa théorie psychanalytique. Ainsi, il développe une comparaison entre les techniques d'analyse qu'il était en train d'élaborer au sein de sa nouvelle psychologie des profondeurs, et les techniques rapportées par les textes sur le yoga, dont les traductions commencent à se diffuser. La description du yoga tantrique fournit à Jung un modèle pour la description des phases de développement d'une conscience plus élevée. Celui-ci est nécessaire à la réalisation du Soi, c'est-à-dire pour parvenir à la totalité psychique, à travers l'intégration des aspects inconscients à la dimension consciente. Ainsi, les différentes étapes du parcours ascensionnel de la *kundalini* sont interprétés par Jung comme les différents stades du processus d'individuation, qui permettent à la conscience de parvenir à un niveau impersonnel. Il conçoit le yoga comme une expression symbolique de la psychologie de l'inconscient [Jung, 2004]. Pour lui, au-delà des techniques spécifiques, le yoga sous-tend un

processus universel d'introversion. De cette manière, il peut être interprété comme une sorte de dépôt de représentations symboliques de l'expérience intérieure.

Si d'une part Jung encourage vivement la connaissance sur le yoga, d'autre part il met en garde les occidentaux sur la pratique d'une telle discipline. Il souligne la nécessité d'exprimer les mêmes contenus à travers des méthodes qui seront propres aux occidentaux, pour parvenir ainsi à une forme occidentale de yoga [Jung, 2004]. Toutefois il est possible de voir dans l'attention que Jung prêt au yoga, l'inauguration d'une nouvelle attention aux philosophies indiennes au sein de la psychologie, qui comme on le verra par la suite aura un retentissement non négligeable.

Au-delà de l'intérêt intellectuel, de nombreux *gurus* indiens exportent l'enseignement du yoga sur le sol américain dès les années 1920. Cependant, la popularisation de la discipline aux États-Unis comme en Europe, commence véritablement dans les années soixante-dix. La contre-culture fournit un terrain particulièrement favorable à sa diffusion. La notion fait référence à un spectre très large de contestations politiques et sociales, caractérisées par la recherche d'alternatives idéologiques et culturelles, elle fait de l'Orient l'objet d'un nouvel intérêt. Dans ce cadre, les *gurus* indiens jouissent d'une audience considérable. Cette nouvelle fascination pour l'Inde « spirituelle » et « mystique » ouvre la route aux voyageurs hippies qui vont grandement contribuer à la popularisation du yoga [Altglas, 2011]. L'Inde représente ainsi l'image d'une parfaite altérité, qui dispose de la sagesse et de connaissances spirituelles perdues par l'Occident. On dénote ici l'héritage des orientalistes romantiques dont nous avons parlé dans le deuxième chapitre. Zimmermann parle des études qui voient le jour pendant cette période, comme d'une deuxième phase d'orientalisme, caractérisée par une forte tendance au relativisme culturel [Zimmermann, 2002].

Toutefois, à la différence de ce qu'on a pu observer entre le début du dix-neuvième siècle et les années vingt, cette attirance pour l'Orient ne s'exprime pas comme une forme de connaissance, mais d'avantage comme l'adoption de valeurs religieuses et l'expérimentation de pratiques. Ainsi, il est remarquable que cette « quête d'une spiritualité orientale », passée à travers le filtre de l'expérience personnelle considérée comme capable d'équilibrer ou de contrebalancer le malaise des sociétés euro-américaines contemporaine, est loin de disparaître au cours du vingtième siècle [Altglas, 2011].

Cette diffusion exponentielle du yoga en Europe et aux États-Unis à laquelle on assiste dès les années soixante, est favorisée par une forte attention médiatique. Dans le même temps, le yoga

va se diversifier en un très vaste spectre de pratiques, souvent très différentes entre elles. De nombreux courants voient le jour et son enseignement se professionnalise progressivement. Dans le même mouvement les rapports de transmission se transforment. Si dans l'Inde prémoderne le *guru* représente une figure de guide, de maître spirituel, qui à travers la transmission des textes et des techniques accompagne pas à pas le disciple dans son parcours vers la libération, les *gurus* transnationaux sont confrontés à d'autres phénomènes. Les nouvelles conditions imposées par la transnationalisation des circuits de transmission compliquent l'instauration d'un rapport de proximité entre maître et disciple. La transmission de maître à disciple est fondée sur la volonté de conserver la « tradition ». Si la volonté de conserver la « tradition » perdure chez les *gurus* modernes dans la transmission de maître à disciple, le charisme individuel est fortement mis en valeur. De plus, dans ce nouveau contexte, sont valorisés l'innovation personnelle et la réussite sociale [Altglas, 2005].

Des personnalités qui ont atteint une notoriété internationale, s'engagent dans la diffusion d'un yoga physique en Inde comme en Occident. Il n'est pas rare que la diffusion du message religieux du néo-vedanta et le prosélytisme du yoga se mêlent. C'est le cas par exemple de la *Divine Life Society*, une association fondée aux alentours des années trente par le maître hindou Sivananda, qui a connu un grand succès international en diffusant le néo-vedanta. Encore présente aujourd'hui dans de nombreux pays, elle vise à la diffusion et à la valorisation du yoga en tant que « moteur de progrès social et individuel » [Altglas, 2005 : 41]. Au tournant des années soixante-dix des mouvements religieux d'origine indienne se propagent aux États-Unis et en Europe, tout comme de nombreuses pratiques d'origine asiatiques telles que les arts martiaux, la méditation, l'*âyurveda* ou le *feng shui* [Altglas, 2011]. Ils jouissent d'une grande popularité et témoignent d'une « démocratisation et d'une extension des pratiques asiatiques » [Altglas, 2005 : 10]. L'intérêt pour la dimension pratique prime sur les aspects culturels. Ainsi l'adoption de ces pratiques, en tant que ressources symboliques d'origine orientale, ne correspond pas pour autant à une adhésion au néo-hindouisme. Elle renvoie davantage aux logiques combinatoires, souvent définies en termes de « bricolage » ou de « syncrétisme », qui caractérisent le paysage religieux contemporain [Altglas, 2005].

Cela nous amène à considérer le rapport entre religieux et modernité et à nous attarder en particulier sur l'effervescence religieuse des années soixante-dix, qui se caractérise par l'adoption de religiosités d'origine orientale, les revivalismes évangéliques et pentecôtistes, ou bien des mouvements thérapeutiques qualifiés de quasi-religieux.

2. Le yoga dans le panorama du religieux contemporain

Au cours des précédents chapitres, nous avons vu comment le yoga tel qu'il est présenté par les textes anciens représente un moyen de salut. C'est à travers cette pratique qu'il est possible de dépasser l'ignorance qui voile la réalité suprême, en permettant au yogin d'atteindre la libération du cycle de renaissance, à travers l'expérimentation de l'indifférenciation entre l'esprit individuel et l'esprit Absolu. De cette manière, le yoga s'insère dans le contexte des spéculations philosophiques et religieuses. Nous avons également vu comment son évolution à partir de la fin du dix-neuvième siècle, est marqué par un processus de « sécularisation ». En effet, avec la figure de Vivekananda on assiste à l'inauguration d'une tendance de déprise de la dimension religieuse, en faveur d'une focalisation prépondérante sur la dimension pratique. Ce processus passe notamment par la transformation des concepts néo-Védantiques de « *God-realization* » et de « *Self-realization* », qui suite à leur traduction anglaise « progressively took on a semantic life of their own, and were eventually adopted (along with other Neo-Vedantic ideas and models) by New Age religion » [De Michelis, 2004 : 14].

Afin de mieux comprendre le développement et la façon dont le yoga a été adopté dans les sociétés dites occidentales, il est nécessaire de prendre en considération les tendances qui caractérisent le religieux dans la modernité. En effet, malgré l'énorme diversité des pratiques du yoga qui sont disponibles aujourd'hui et la palette variée de motivations qui sont mobilisées par les pratiquants, le yoga ne se limite pas toujours à une gymnastique. Loin de vouloir faire une généralisation, nous aborderons le yoga comme un phénomène polysémique et labile. Pour ce faire, il est utile de s'attarder un instant sur la façon dont a été abordé dans le domaine des sciences sociales le rapport entre religieux et modernité.

À partir des années soixante-dix, de nombreux auteurs ont questionné la modernité religieuse dans les sociétés euro-américaines, particulièrement dans le champ de la sociologie.

Ces études ont mis en lumière un processus de redéfinition des religions existantes mais également l'émergence de nouvelles formes religieuses. En opposition à la théorie de la sécularisation, qui a été pendant longtemps dominante dans les études sur le fait religieux, ces auteurs postulent la transformation de la religion plutôt que sa disparition. Ainsi, selon le sociologue Marcel Gauchet, il est possible d'observer dans le paysage religieux contemporain, la coexistence de la « sortie de la religion », c'est-à-dire une perte d'emprise de celle-ci dans la

sphère politique et sociale, et dans le même temps une « individualisation du croire », qu'il considère comme une manifestation de la permanence de la religion [Gauchet, 1985].

Globalement, la littérature contemporaine dans le domaine de la sociologie des religions souligne l'influence qu'ont exercées des processus tels que la privatisation, l'individualisation et la mondialisation, sur les transformations du paysage religieux, au même titre que la disjonction entre la croyance et l'appartenance religieuse. Ces transformations ont abouti à la possibilité pour l'individu, d'opérer un choix de ressources dans différents systèmes de sens, afin de construire sa propre religiosité, en associant ces ressources entre elles [Garnoussi, 2007].

Colin Campbell estime qu'il existe une affinité entre la modernité et la religiosité de type mystique, qui est l'une des différentes typologies de la tripartition des phénomènes religieux - église, secte et mysticisme - proposée par le philosophe et théologien allemand Ernest Troeltsch dans les années trente. Selon lui, le mysticisme se caractérise par une intériorisation du rapport au divin. Il s'exprime par la recherche du salut à travers l'expérimentation d'un rapport personnel, émotionnel et intime qui s'exprime dans l'aspiration à une proximité et à une communion avec celui-ci [Altglas, 2005]. À propos du mysticisme Troeltsch affirme que : « It regards itself as the means of restoring an immediate union with God; it feels independent of all institutional religion, which makes it indifferent towards every kind of religious fellowship » [Troeltsch *in* De Michelis, 2004 : 31-32]. Campbell interprète les transformations du phénomène religieux contemporain comme un déplacement massif de l'expérience religieuse vers ce type mystique, qui s'exprime notamment dans le contexte du *cultic milieu*. Cette notion, qui se caractérise principalement par un refus des paradigmes religieuses et scientifiques dominant, renvoie à la notion de religiosité *New Age*, telle qu'elle est analysée par Hanegraaff. Elle décrit ainsi, « un phénomène permanent, non lié à un courant précis ou à un contexte historique particulier » [Mayer, 2006 : 99].

Dans le même mouvement, le sociologue Thomas Luckmann met en lumière la transformation de l'expérience religieuse en direction d'un développement et d'une diffusion de nouvelles formes de l'expérience religieuse. Cette religiosité se fonde ainsi sur une sélection opérée par l'individu au sein d'un vaste spectre de ressources, mettant ainsi en avant son autonomie. De cette manière il est possible de parvenir à la construction d'un système propre de significations provisoires [Luckmann, 1990]. L'affinité de la religion avec la modernité se manifeste

également par le rapprochement de l'individu avec la divinité, qui correspond une diminution de la transcendance en faveur de l'immanence. Luckmann affirme que :

« Modern religious themes such as self-realization, personal autonomy, and self-expression have become dominant. [...] The shrinking of transcendence thus does not mean a loss of the "sacred." The dominant themes in the modern sacred cosmos bestow something like a sacred status upon the individual himself by articulating his autonomy » [Luckmann, 1990 : 138].

Pour ce qui est des études francophones, les études de Danièle Hervieu-Léger font office de références. Elles montrent comment la modernité religieuse est caractérisée par l'individualisation et la subjectivation des croyances et des pratiques. La dimension émotionnelle tient également une place centrale et la circulation de ressources s'apparente de moins en moins aux appartenances communautaires [Hervieu-Léger, 1999].

Ainsi, plus qu'une mise aux marges de la religion, il est possible de voir dans la modernité religieuse un processus de transformation de celle-ci. Dans ce processus il est important de souligner un changement de perspective qui se traduit par un déplacement de la focale de l'institution vers le sujet. En effet, l'expérience religieuse, de moins en moins liée aux institutions, se traduit par la volonté d'expérimenter directement le divin. De tel façon, parallèlement à ce qui est couramment considéré comme un déclin de la religion traditionnelle, se manifeste l'émergence d'une « "spiritualité" diffuse qui impliquerait davantage des individus qui valorisent un cheminement individuel et très intériorisé » [Garnoussi, 2007 : 43]. La notion de spiritualité se diffuse à partir des années quatre-vingt-dix, dans les études sur le religieux. Elle est proposée comme un outil conceptuel à affiner, qui pourrait mieux se prêter à l'examen du rapport avec le sacré tel qu'il se manifeste à l' époque contemporaine [Giordan, 2004]. Malgré les nombreuses significations auxquelles renvoie la notion de spiritualité, le sociologue Paul Heelas affirme à son propos : « Spirituality is taken to be life itself — the "life force" or "energy" that sustains life in this world, and what lies at the heart of subjective life — the core of what it is to be truly alive. It is part and parcel with authentic ways of being » [Heelas, 2006 : 46].

Il est également intéressant d'interpréter les transformations historiques du paysage religieux à la lumière de ce que le philosophe Charles Taylor définit comme « the massive subjective turn

of modern culture » [Heelas et Woodhead, 2005 : 2]. Ce processus de subjectivation de la personne, et le développement de la conception de l'individu qui caractérise la construction de l'identité moderne dans les sociétés occidentales, permet de donner un sens unitaire à la coexistence, apparemment contradictoire, d'une tendance à la sécularisation et d'une à la sacralisation, au sein du paysage religieux contemporain [Heelas et Woodhead, 2005].

Le mouvement *New Age* témoigne bien de la permanence du religieux dans la modernité. Le *New Age* peut être défini comme une forme de « religion séculière » qui s'appuie sur un symbolisme privé [Hanegraaff, 1999]. Dans le troisième chapitre, nous avons déjà pris en considération la religiosité *New Age*, qui peut être qualifiée comme « a set of beliefs sharing patterns of common criticism directed against dominant cultural trends and formulated on the basis of a specific tradition, i.e. Western esotericism » [Hanegraaff, 1996 : 515]. Celle-ci est totalement absorbée et ultérieurement développée dans le mouvement *New Age*, qui n'émerge en tant que mouvement social qu'à partir des années soixante-dix [Hanegraaff, 1999]. Le type de spiritualité qui se développe dans le cadre du *New Age* renvoie à « any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems » [Hanegraaff, 1999 : 147].

Ainsi, cette forme de spiritualité se caractérise de plus que par le refus de tout dualisme et réductionnisme, par une logique de combinaison qui permet d'assembler de concepts provenant de la psychologie, de la psychothérapie, à des techniques et de ressources d'origine orientale. Ce que nous intéresse particulièrement ici c'est le fait que le *New Age* se base sur une religiosité axée autour de l'individu et de son accomplissement. Pour souligner cette caractéristique du *New Age*, Paul Heelas utilise des expressions tels que *self-spirituality* ou *self-religion* [Heelas, 1996]. Une tendance analogue à mettre au centre de la recherche spirituelle l'épanouissement et une volonté d'auto-perfectionnement, est également visible dans le cas de la « nébuleuse mystique-ésotérique » étudiée par Françoise Champion [Champion, 1990] et dans celui de la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » étudiée par Nadia Garnoussi [Garnoussi, 2007]. Il peut être utile de souligner que :

« Parler de Nouvel Âge aujourd'hui renvoie à une réalité très vaste que les catégories religieuses ne peuvent entièrement contenir. Ce mouvement peut être ainsi considéré comme un précurseur d'une sensibilité plus large qui allait le déborder et diffuser dans plusieurs tendances qui se distinguent en fonction de leurs pratiques, de leurs références et de leur organisation. Ces tendances sont

repérables au sein de « nébuleuses » diverses qui reposent sur des logiques spécifiques qui se distinguent des modes d'organisation religieuses traditionnelles, au travers desquelles le Nouvel Âge pouvait jusqu'à un certain point se laisser appréhender » [Garnoussi, 2007 : 52]

L'adoption du yoga en Occident passe beaucoup par le biais des formes associatives, ce que Paul Heelas définit comme *holistic milieu*, expression qui renvoie aux réseaux d'activités liées à la spiritualité définie comme « alternatives » ou « *New Age* » [Heelas, 2006]. Le milieu holiste qui prend de plus d'ampleur de nos jours, se prête bien aux valeurs de l'individualisme contemporain, notamment aux idéaux de bien-être et d'un style de vie saine au sein desquels les dimensions psychologiques, physiques et spirituelles sont placées sur un même niveau [Heelas et Woodhead, 2005]. Le milieu holiste qui se construit autour de cette spiritualité *New Age*, se caractérise davantage par la centralité qu'occupent l'expérience et la pratique, qui priment sur la dimension de croyance, doctrinale et éthique. Les nombreuses pratiques qui sont mises à disposition « are taken to facilitate the inner quest » [Heelas, 2006 : 46]. L'anthropologue François Laplantine affirme :

« À la recherche de l'épanouissement intérieur, cette sensibilité relie — mais d'une manière souvent très lâche — ceux qui se rencontrent ou du moins se reconnaissent à travers un certain nombre de textes sacrés (très anciens, mais aussi contemporains) racontant une série d'« expériences spirituelles », mais surtout de lieux et de manifestations : instituts, centres de spiritualité, librairies spécialisées, stages (de yoga, de méditation, de marche sur le feu, d'alimentation biologique, etc.), conférences, séminaires, salons, colloques, forums » [Laplantine, 2003 : 21].

En effet, « ce recentrement sur l'individu et son intériorité privilégie une logique de la recherche ou de la “quête”, à laquelle répond le rejet des systèmes trop contraignants ou, tout au moins, qui n'entrent pas dans le langage de la subjectivité et du relativisme idéologique qu'il implique » [Garnoussi, 2011 : 261]. L'enquête ethnographique menée par Véronique Altglas au sein des Centres Sivananda et du Siddha Yoga montre également comment la pratique du yoga s'insère dans le cadre d'une recherche de disciplines pratiques, qui se manifeste par l'intérêt porté vers de nombreuses autres pratiques. Ainsi, la pratique du yoga se mêle avec une quête qui

renvoie à des parcours spirituels « caractérisés par la fluidité d'adhésions temporaires et par des juxtapositions personnalisées et hétérogènes » [Altglas, 2005 : 89].

3. Entre quête de réalisation et impératif de transformation : bricoler avec le yoga

En effet, l'adoption de la pratique du yoga s'insère au sein de ces tendances à la recomposition du religieux, qualifié du bricolage. Ce terme renvoi au langage métaphorique dont se sert Lévi-Strauss dans son analyse de la mythologie. L'anthropologue André Mary souligne que ce terme, qui dans l'acception de Lévi-Strauss renvoie à une recombinaison d'éléments hétérogènes afin de parvenir à une nouvelle signification unitaire et cohérente, ne se prête pas bien à la description du phénomène religieux contemporain. Elle propose les termes de « collage » ou de « bris-collage » [Mary, 2005]. Ces derniers paraissent mieux se prêter au « paradigme du bricolage individuel » qui renvoie aux contraintes culturelles de la « société des individus », fait primer l'autonomie de celui-ci et est également critique envers toute forme de précontrainte [Mary, 2005]. Toutefois, si la liberté individuelle qui s'affirme au sein de cette recomposition de sens, donne la possibilité aux individus d'opérer un choix libre entre les pratiques et les croyances disponibles, les bricolages contemporains ne sont pas pour autant exclus d'une soumission à des dynamiques sociales précises (de plus, les ressources disponibles ne sont pas infinies) [Mary, 2005].

Pour parler des bricolages Véronique Altglas introduit la notion d' « exotisme religieux ». Celle-ci fait référence au rapport ambivalent vis-à-vis des ressources prises aux religions dites orientales, qui si d'une part elles font l'objet d'une fascination de l'autre elles sont soumises à la nécessité d'être familiarisées. Cette ambiguïté s'exprime notamment dans le fait que « les individus qui aujourd'hui explorent kabbale, yoga ou méditation en ont très souvent une représentation idéalisée : ils en comparent la dimension mystique, spirituelle et authentique, ainsi que les promesses d'épanouissement avec un Occident matérialiste, sans morale ni repères et sans issue » [Altglas, 2014 : 320].

De fait, la diffusion du yoga dans les sociétés euro-américaines passe souvent par sa valorisation

en termes de bénéfiques psychothérapeutiques. Elle se positionne ainsi dans le domaine d'intersection entre nouvelles formes de spiritualité et pratiques thérapeutiques alternatives qui comme nous avons vu, tournent autour d'une recherche de bien-être ou de mieux-être individuel. Dans ce domaine il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est exclusivement de l'ordre du spirituel, car « le croire psycho-mystique est plus complexe que la simple alternative “religion ou thérapie” » [Rocchi *in* Mayer, 2006 : 98]. Si « la popularisation des ressources exotiques suppose leur domestication de manière à ce qu'elles deviennent familières et appropriables » [Altglas, 2014 : 327], l'adoption du yoga passe par sa psychologisation. Ainsi, ces ressources « modelées par l'ethos de la culture “psy” » et présentées « comme méthodes efficaces de développement personnel [...] à la fois désirables et familières, tout en étant gages de découvertes de pratiques ancestrales, authentiques, puissantes » [Altglas, 2014 : 324]. La pratique du yoga filtré à travers la culture psy, peut être dirigée vers l'épanouissement et le mieux-être. En effet, dans le processus de transnationalisation du yoga « happines, health, harmony and higher efficiency » se substituent aux références doctrinal de l'hindouisme [Strauss, 2002 : 245]. De plus, on peut souligner que :

« Si l'émotion a pu représenter l'expression privilégiée de l'opposition à la religion institutionnelle dans la période contre-culturelle, l'individu psychologique est sans doute la figure qui incarne au mieux la période post-contestataire, la transformation de soi devenant prioritaire » [Garnoussi, 2007 : 25].

Un exemple très net de cette tendance à la psychologisation des ressources religieuses d'origine orientale est leur adoption par la psychologie transpersonnelle. Cette approche développée à la fin des années soixante, se base sur le postulat selon lequel « l'homme pourrait progressivement atteindre à un niveau de conscience qui le relierait à une réalité divine, représentée par le concept du Soi, et dont la porte d'entrée réside en chaque être humain » [Bédard, 2013 : 196]. La psychologie transpersonnelle s'insère dans le cadre du mouvement difficile à circonscrire, du *healing and personal growth*, dont la caractéristique principale est de considérer comme une totalité le complexe corps et âme [Hanegraaff, 1996]. Il se développe à partir du *Human Potential Movement* qui, sous l'influence notamment des enseignements d'origine orientale, élargit de plus en plus son intérêt au domaine du religieux et du spirituel, en développant une perspective transpersonnelle [Hanegraaff, 1996].

La psychologie transpersonnelle peut être décrite comme « a theoretical synthesis of western

psychology and Oriental spiritual systems and technologies » [Hanegraaff, 1996 : 51]. Elle se pose en opposition au paradigme réductionniste, car elle prend en compte la dimension spirituelle de l'homme, au même titre que les autres dimensions - émotionnelle, relationnelle, physiologique, cognitive et sociale - traditionnellement reconnues en psychologie [Bédard, 2013]. Elle élargit ainsi le champ de la recherche empirique à l'expérience mystique et religieuse, en se concentrant sur une dimension qui transcende le corps et l'ego.

L'appropriation du yoga par le champ de la psychologie transpersonnelle, s'insère au sein d'une réflexion plus large sur la santé, conçue en termes très amples « qui est en quelque sorte la condition de la réalisation personnelle et spirituelle de l'individu » [Bédard, 2013 : 197].

Le yoga, au sein d'un très large spectre de techniques, est souvent l'un des pendants pratiques de discours promouvant un style de vie sain, le développement individuel, et le travail sur soi.

De nombreuses études mettent en lumière le lien entre la société de consommation et cette forme de spiritualité qualifiée de *New Age*. En effet, à partir des années quatre-vingt-dix, parallèlement à son développement, un vaste marché s'articule autour de cette quête de bien-être. Les valeurs de perfectionnement et d'efficacité qui sont mis en avant s'apparentent à celles qui sont promues par le néo-libéralisme. Lors de son terrain, Véronique Altglas remarque que la pratique yogique est décrite par ses informateurs comme une technologie spirituelle ou bien thérapeutique, décrite à l'aide de métaphores tels que « outils », « trousse de secours » ou encore « soupape de sécurité » [Altglas, 2005].

« Ils adoptent le yoga ou la méditation comme autant d'outils efficaces contribuant à un perfectionnement de soi et à une quête d'épanouissement, pour ici et maintenant. En particulier, ceux qui se sont engagés sur la voie du yoga ou de la méditation recherchent des bénéfices en termes de développement personnel, de plus grande harmonie avec leur environnement, de gestion du stress et une amélioration des relations interpersonnelles » [Altglas, 2011 : 8].

Cette affirmation nous renseigne sur la portée des préoccupations de l'ordre du quasi thérapeutique auxquelles renvoie la pratique du yoga, éclipsant visiblement toute aspiration au salut, la réalisation de soi paraît prendre la place de la réalisation du Soi. La pratique du yoga détaché et autonome de toute référence hindoue, devient un outil de perfectionnement de soi, un moyen pour un travail sur soi. En effet, au sein des transformations sociales et culturelles contemporaines, l'individu autonome fait face à la responsabilité de soi-même. Il est

constamment sollicité à s'améliorer à travers le développement de ses potentialités. De cela on peut voir comment malgré les aspirations à une liberté individuelle absolue, ces « collages » sont astreints à des contraintes sociales, de sorte que transformation, épanouissement ou réalisation de soi sont liées à une dimension normative [Altglas, 2014]

« Il y a donc une affinité entre l'être humain requis par la société néolibérale et la valorisation croissante de l'épanouissement de soi. Et l'appropriation de techniques telles que la méditation ou les postures de yoga représente une réponse, parmi tant d'autres, à ces exigences d'adaptabilité qui pèsent sur l'individu aujourd'hui » [Altglas, 2011 : 11].

De plus, des nombreuses études mettent en lumière que les classes moyennes urbaines représentent le public privilégié de la pratique du yoga. S'ils semblent particulièrement concernés par le développement personnel, c'est notamment parce que celui-ci bâtit des compétences tels que la gestion du stress, la capacité d'adaptation, la flexibilité et l'amélioration des capacités relationnelles et émotionnelles. Ces caractéristiques sont d'autant plus importantes qu'elles sont évaluées positivement dans le milieu de travail [Altglas, 2014].

Des sociologues tel que Altglas, Accardo et Bourdieu voient dans la recherche des ressources spécifiquement exotiques un trait de ce qu'ils appellent la « petite bourgeoisie nouvelle ». Ainsi, Pierre Bourdieu pour décrire leur adoption de pratiques telles que le yoga, la bioénergie ou le zen parle « d'un rêve de vol social, d'un effort désespéré pour s'arracher à la force d'attraction du champ social de gravitation » [Bourdieu *in* Altglas, 2014 : 326-327].

Il est important de souligner qu'il écrit cela en 1979, alors que le yoga n'est pas encore répandu dans les proportions que l'on connaît aujourd'hui. Ainsi, nous pouvons nous demander si la popularisation et par conséquent sa banalisation depuis lors n'infirme pas partialement cette assertion en ancrant le yoga dans une réalité multiple qu'on peut difficilement circonscrire à une seule petite bourgeoisie nouvelle désirant s'émanciper.

En effet, le yoga apparaît aujourd'hui comme un phénomène de proportion globale. Des cours et des retraites de yoga sont proposés dans les villes étasuniennes, comme en l'Europe occidentale et en Australie. En particulier à partir des années 1990 la massification de la pratique se développe parallèlement à sa constante diversification. On parle ainsi d'un phénomène défini comme « the yoga boom » [Singleton et Byrne, 2008]. L'augmentation exponentielle

des d'individus qui pratiquent régulièrement ou qui simplement s'intéressent au yoga¹² accompagne l'émergence d'une véritable industrie du yoga qui génère des revenus considérables [Singleton et Byrne, 2008]. Le yoga devient un véritable marché : retraites, cours, vêtements, techniques, supports vidéo et audio sont autant de supports pour le développement de marques et le dépôt de brevets.

¹² D'après les enquêtes publiées dans le *Yoga Journal* on estime que en 2004 en Angleterre plus de 2,5 millions de personnes pratiquent du yoga et dans la même années 6 millions d'américains

Ethnographie du silence dans un ashram en Italie

J'envisage de réaliser mon terrain de Master 2 dans un ashram fondé en 1983 par un prêtre, Don Carlo, et son aidante, au cœur de la chaîne de montagne des Apennins, en Italie.

À la suite d'un voyage en Inde pendant les années soixante-dix où ils ont séjourné dans des ashrams hindous, ils prennent la décision de recréer un lieu similaire en Italie, tout en gardant un lien avec l'Église catholique et l'ermitage chrétien. L'imbrication de la vie de l'ashram dans celle de la paroisse constitue la particularité la plus intéressante de ce lieu de retraite atypique.

D'une part Don Carlo et Lucia célèbrent la messe chaque semaine, d'autre part ils proposent des activités de « travail sur soi » qui à priori sont totalement étrangères à la tradition catholique. Il existe par ailleurs une porosité entre leur grande maison et l'église du petit hameau dans lequel se trouve l'ashram, toutes deux intégrées à ce dernier. Situés à quelques dizaines de mètres l'un de l'autre, les deux édifices sont dédiés au recueillement et à la méditation. La plupart des activités ont lieu dans la maison, mais les chambres au confort sommaire dans lesquelles dorment les participants aux « retraites de silence » organisées plusieurs fois par mois, se trouvent dans l'église même.

De prime abord, aucun signe extérieur ne donne d'indice sur la nature du lieu, très confidentiel : on accède à la maison par un petit chemin en terre bordé de fleurs et d'arbres fruitiers. Au premier étage, une grande cuisine et une salle à manger constituent les lieux de vie communs. Depuis ceux-ci, des escaliers extérieurs conduisent à un long couloir aménagé en bibliothèque, au fond duquel, derrière une lourde porte, se trouve la salle de méditation. Elle est adjacente à la chambre de Don Carlo. Cette configuration est emblématique du fonctionnement de l'ashram. En effet, ce prêtre et l'ashram dans sa totalité, structure et activités proposées, sont indissociables. La vie du lieu prend forme autour de la figure de Don Carlo. Le caractère charismatique et hybride de ce prêtre *sui generis* est central dans le succès de l'ashram.

Le lieu est relativement retiré des centres urbains. Depuis la route nationale qui traverse une vallée densément peuplée, il faut bifurquer puis monter en altitude pendant une quarantaine de minutes sur une route étroite et abimée, jusqu'à un hameau composé de quatre ou cinq maisons. Cet isolement dans la campagne a été l'une des conditions qui ont été imposées à Don Carlo par l'Église, afin qu'il puisse réaliser son projet sans pour autant perdre la possibilité d'exercer

sa profession de prêtre. C'est dans un contexte où l'Église est de moins en moins influente dans la sphère publique qu'il a été validé par sa hiérarchie. Compte tenu de ce contexte, il serait intéressant de connaître les rapports qu'il entretient avec celle-ci, mais également comment les autres prêtres des paroisses alentours, les fidèles catholiques et les personnes du village se positionnent vis-à-vis de son autorité et perçoivent son action.

Lors de mon premier séjour à l'ashram, Lucia m'explique qu'elle ne se définit catholique que parce qu'elle a été élevée dans ce milieu. Si c'est à travers cette éducation qu'elle a découvert et expérimenté dans un premier temps la foi, cette religion qui l'a vue naître, n'est pour elle qu'une parmi d'autres, ni plus ni moins valable. C'est dans cette perspective qu'elle conçoit son engagement depuis presque cinquante ans dans l'Église comme dans l'ashram. Le rôle de cette dernière auprès de Don Carlo et le rapport qu'ils entretiennent doit aussi attirer mon attention.

Leur démarche peut s'apparenter au mysticisme dans la mesure où ils conçoivent la possibilité d'entrer en relation intime avec Dieu grâce à l'introspection. Dans leur vision de la foi, Dieu repose en chaque être humain. Il n'existe pas une seule et unique vérité qui serait supérieure aux autres, mais bien un seul et unique objectif auquel mènent toutes les religions, par différents chemins. Ils enseignent ainsi de nombreuses pratiques et « techniques spirituelles » servant à baliser le cheminement intérieur pour atteindre plus facilement ce Dieu intime.

L'ashram est présenté comme un lieu dédié à la prière, à la méditation au travail manuel et ouvert à toutes les confessions religieuses. Les retraites de silence constituent sa principale activité. Elles ont lieu une à deux fois par mois et peuvent durer entre deux et cinq jours. Le prix est libre, même s'il est parfois indiqué une fourchette raisonnable qui tient compte de l'entretien et de la nourriture. L'argent se met dans une petite boîte située dans la salle à manger à n'importe quel moment du séjour. À côté de ces retraites, les participants peuvent théoriquement rester le temps qu'ils souhaitent à l'ashram et y revenir à n'importe quel moment dans l'année.

Si certains des participants fréquentent l'Église, le public est hétérogène d'un point de vue confessionnel et la majorité ne se définit pas catholique. On rencontre des bouddhistes, des taoïstes, des personnes qui se disent athées. Une proportion importante d'entre eux s'estiment spirituels plus que religieux, notion souvent associée à une forme d'allégeance à un pouvoir

institué. Les motivations qui sont mobilisées par les participants sont très variées et renvoient souvent au thème de la « quête ». Dans de nombreux cas, leur première participation à l'ashram a lieu dans un moment bien précis de leur vie, qu'ils envisagent souvent comme une forme de rupture ou de transformation, parfois à la suite à d'événements traumatiques. Les parcours de vie des participants aux journées de silence sont très variés et leur recherche spirituelle passe par de nombreuses expériences de travail sur soi, qui s'articulent la plupart du temps autour de la spiritualité et du soin au sens large.

Nombre de participants se connaissent déjà par ailleurs, par d'autres activités. Ils entretiennent et tissent ainsi des liens qui vont au-delà de l'ashram, qui peuvent se traduire par des relations d'amitié, de collaboration, l'engagement dans des projets communs ou le partage de compétences thérapeutiques. Pendant deux ans, un petit groupe s'est par exemple retrouvé une fois par semaine chez l'une des participantes, pour des lectures communes autour d'un même livre. À travers ces projets, ils se créent des occasions d'échange autour des expériences personnelles, en vue d'un enrichissement collectif. Mon terrain permettra d'étudier le réseau tissé autour de l'ashram par les personnes qui le fréquentent, et comment la vie du lieu s'entretient en dehors de celui-ci. Quelles sont les motivations qui amènent les personnes à la fréquentation de l'ashram ou à s'adresser à Don Carlo ?

Accorder une attention particulière aux trajectoires, aux parcours de vie et à la façon dont les personnes en sont arrivées à fréquenter l'ashram me permettra de brosser un tableau sociologique de celui-ci mais également de comprendre son importance dans le cheminement spirituel et quotidien des participants. Il s'agira également de comprendre comment la fréquentation de l'ashram et l'observation de certains types de pratiques à l'intérieur comme à l'extérieur de celui-ci, renseigne sur la manière dont ces personnes conçoivent leur spiritualité. Dans ce contexte on se demandera si Don Carlo est davantage perçu par ceux-ci comme un mystique ou plutôt comme une figure thérapeutique ?

De plus, j'aimerais m'intéresser à la façon dont cet espace permet, plus que la coexistence de différentes foi religieuses, une voie spirituelle synchrétique. Il serait particulièrement intéressant d'étudier comment s'agencent entre elles différentes ressources religieuses. Lors de ces retraites, les références catholiques se mêlent à des pratiques telles que la méditation zen, le yoga, l'utilisation des *mantras* et des gongs tibétains, entre autres. Au cours de ma première

retraites, c'est par exemple avec une prière hindoue que Don Carlo et Lucia reprenaient la parole pour mettre fin aux journées de silence.

Ce terrain me semble donc particulièrement propice pour observer la façon dont s'agencent la religiosité catholique et celle qualifiée de « spiritualité holiste » ou de « spiritualité *New Age* ». En effet, d'une part on constate une appartenance communautaire, l'Église, d'autre part les parcours des participants montrent bien cette tendance à l'individualisation, qui s'exprime dans la possibilité d'opérer un choix de ressources dans différents systèmes de sens. Ils construisent ainsi une forme de religiosité personnelle, en associant ces ressources entre elles. Une distinction nette entre foi et appartenance religieuse est souvent mobilisée afin de valoriser la présence d'un certain pluralisme, qui s'exprime par une ouverture à l'expérimentation des différents ressources religieuses.

Selon Don Carlo et Lucia, l'ashram représente une tentative de mettre en acte le pluralisme religieux, tel qu'il est conçu par le théologien jésuite Raimundo Panikkar. Ce dernier, qui a séjourné plusieurs fois dans l'ashram, a été un ami et un modèle pour Don Carlo. Il s'inspire en particulier de Panikkar pour son engagement dans le dialogue religieux. Pour lui, l'intention de ce lieu est de promouvoir une forme de dialogue intrareligieux plus qu'interreligieux. Cela signifie faire expérience de la diversité religieuse en essayant d'adopter ou de faire propre, même si ce n'est que de façon provisoire, le point de vue de l'autre [Rouméas, 2014].

À propos de la conception du dialogue religieux proposé par Panikkar, Élise Rouméas écrit :

« Postuler l'interpénétration, c'est envisager une possible complémentarité des religions et l'éventualité que les différences soient réconciliées à travers une rencontre des convictions. Pour cela, la foi ne doit pas être comprise en premier lieu comme appartenance communautaire ou comme adhésion doctrinale. Une conception subjective de la foi peut aboutir à un dialogue des traditions » [Rouméas, 2014 : 213].

Il s'agira de reconstruire l'histoire de ce prêtre et ce qui l'a conduit avec Lucia à fonder cet ashram, à s'engager dans le dialogue interreligieux. Si Don Carlo est une figure singulière et se présente comme tel, il n'est cependant pas un personnage isolé. Son entreprise s'inscrit dans

une certaine mesure, dans le prolongement d'une série d'expérimentations. Il ne se cache d'ailleurs pas de s'inspirer d'autres figures religieuses hybrides au sein du catholicisme, telles que Raimundo Panikkar comme nous venons de le voir, ou bien Padre Dall'Oglio ? Dans quelle mesure peut-on lui aussi le considérer comme un passeur de frontières religieuses ?

Raimundo Panikkar écrit à ce sujet : « Je suis “parti” en chrétien, je me suis “trouvé” hindou et je suis “revenu” bouddhiste sans avoir jamais cessé d'être chrétien » [Panikkar *in* Rouméas, 2014 : 215]. Paolo Dall'Oglio, quant à lui, se dit « amoureux de l'Islam et croyant en Jésus » [Pénicaud, 2016]. Tous se positionnent au-delà d'une simple appartenance religieuse. Plus encore, cette position liminale leur permet de transcender les frontières, faisant d'eux des figures de « pont » entre plusieurs religions.

En réseau avec de nombreux prêtres missionnaires, notamment autour d'une maison d'édition, et lui-même missionnaire, Don Carlo exprime ce que Pénicaud définit comme « inculturation » : « la nécessité [...] de s'immerger profondément dans une société donnée et de prendre en compte ses spécificités culturelles, plutôt que d'imposer un modèle ecclésial unique et européocentré » [Pénicaud, 2016 : 450].

Lors de mon terrain, j'envisage de participer aux retraites, aux activités et aux événements organisés par l'ashram comme à ceux organisés par la paroisse. Ils seront particulièrement utiles pour questionner la façon dont les activités proposées au sein de l'ashram se positionnent par rapport à l'orthopraxie. Don Carlo fait en effet son office d'une façon particulière en s'accordant beaucoup de liberté. Par exemple, à la place des confessions individuelles, il choisit de donner des confessions collectives. Il fait également preuve de créativité lors de la messe hebdomadaire, en recevant par exemple des non baptisés en communion et toutes personnes qui le souhaitent. Il n'hésite également pas à critiquer ouvertement l'Église. Ainsi, on peut se demander comment l'image polysémique de ce prêtre se construit elle se décline selon le public.

D'un point de vue méthodologique les séjours ponctuels prévus lors des retraites en groupes, tout comme les séjours à l'ashram où je serai seule, seront propices à la participation observante. Ils permettront de me familiariser avec les participants comme avec les organisateurs, grâce à une fréquentation prolongée et quotidienne impliquant le partage des activités, des tâches et des lieux de vie. Si je souhaite privilégier les entretiens informels, le dialogue et les interactions quotidiennes, une grande partie de mon travail ethnographique sera effectué lors des journées de silence. Cela m'invite à développer une méthodologie adaptée à ces circonstances, centrée

sur la corporalité et la dimension sensorielle. Ce sera en quelque sorte une ethnographie du silence.

Conclusion

Comprendre comment le yoga moderne émerge et se développe en tant que pratique synchrétique et comment il est reçu et adopté dans les sociétés dites Occidentales a constitué le fil conducteur de ce travail bibliographique. Nous avons vu que le yoga, loin d'être l'expression d'une tradition intemporelle, est un produit humain dont il est possible de retracer les phases de transformation et d'adaptation.

Afin de répondre à ces questions, nous avons choisi de nous concentrer initialement sur le yoga comme discipline ascétique, tel que le présentent les anciens textes hindous. Ce chapitre se proposait d'étudier ce à quoi on se réfère lors que l'on parle de yoga dans la tradition indienne ou de yoga classique. Nous essayions en outre de montrer que l'intégration d'éléments synchrétiques n'est pas exclusive au yoga moderne.

Tout en évacuant d'emblée l'idée de remonter à des origines historiques précises, nous avons vu que dès le début de notre ère, de nombreuses références au terme yoga apparaissent dans la littérature hindoue, bouddhiste et jaïniste. Nous avons choisi de pas nous attarder sur ces deux dernières, pour porter notre focale sur la littérature hindoue, plus pertinente pour comprendre le yoga moderne. Il n'y a pas de définition ni de signification univoque du terme yoga, qui renvoie à des disciplines différentes entre elles. La pratique est conçue comme un moyen à travers lesquelles il est possible de parvenir à la libération du cycle de renaissances. En effet, dans ces premières manifestations, le yoga renvoie à un cheminement vers la libération du cycle de renaissances. Celle-ci peut être atteinte grâce à la connaissance de la réalité ultime, à travers la disjonction de la conscience vis-à-vis de la matière. Cette dimension spéculative et religieuse que nous avons analysée constitue le substrat auquel font références les études sur le sujet, jusqu'aux années 2000.

Afin de comprendre le développement du yoga moderne, nous avons choisi d'examiner le contexte historique et culturel dans lequel ont commencé à émerger les syncrétismes originaux qui le caractérisent. En effet, à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, ce yoga dit moderne ou transnational, naît d'une relation de dialogue et d'influence réciproque entre Inde et Occident. Dans ce cadre, le caractère asymétrique des rapports de pouvoirs entre colons anglais et colonisés indiens, doit être considéré comme un facteur ayant fortement conditionné les développements du yoga dans les formes qu'on lui connaît aujourd'hui.

Ses premières manifestations ont lieu dans un climat d'étroites relations entre un nationalisme hindou émergent, la philosophie néo-Védantique qui se développe au sein des milieux réformistes de la Brahma Samaj, et l'ésotérisme Occidental, représenté en particulier par la Société Théosophique.

Vivekananda, est l'une des figures pionnière du yoga moderne et le premier à exporter l'enseignement du yoga en Europe et États-Unis. Sa vie est emblématique de l'influence et de la complémentarité qui existe à cette époque entre les courants susnommés. La réappropriation du thème d'une supériorité spirituelle indienne inaugurée par les orientalistes romantiques, le conduit à considérer et présenter l'hindouisme, dans sa version néo-vedantique, comme une religion à caractère universelle. Dans cette conception, le yoga est décrit comme une technique qui par excellence, permet d'atteindre la libération. Suite à sa participation au Parlement des Religions de Chicago en 1893, Vivekananda inaugure l'activité missionnaire néo-hindou en Occident et propose une interprétation du *Vedanta* qui demeure une référence fondamentale pour les *gurus* qui lui ont succédé. Son lien avec le *cultic milieu* américain pose les bases de la diffusion d'une version du yoga adaptée aux publics occidentaux.

La réinterprétation qu'il fait d'anciens systèmes yogiques laisse une empreinte importante sur la façon dont ils sont ensuite perçus. Dans le message religieux qu'il diffuse il est possible de constater l'absorption de l'occultisme occidental. Il emprunte en effet une partie de ses références tant au langage scientifique qu'à celui psychologique. Il revendique cependant l'ancrage de ses enseignements dans la tradition hindoue, par un lien direct avec les *Yoga-Sutras* de Patanjali, réinterprétés à travers le prisme de l'*Advaita Vedanta* et celui de la pensée Occidentale. C'est dans ce contexte que les *Yoga-Sutras* sont élevés au rang de « Yoga classique ».

Si dans cette première phase de développement du yoga moderne, celui-ci est conçu comme un moyen de réalisation du Soi qui passe par la prise de conscience d'une identification de l'homme à la divinité, la dimension physique de la pratique telle qu'elle est massivement répandue aujourd'hui, reste globalement hors d'intérêt. Elle commence à se développer au cours de la période qualifiée de « renaissance du yoga » pendant la première moitié du vingtième siècle. Auparavant, la pratique du *hatha-yoga*, est perçue de façon négative par les occidentaux, qui y voient une forme de dégénérescence d'un yoga purement philosophique. Ils étudient en premier lieu le yoga via ses textes et le valorisent en termes de système spéculatif et philosophique.

Ainsi, pendant la première moitié du vingtième siècle, la physiologie subtile décrite dans le corpus textuel hathayogique est réinterprétée selon une lecture anatomique et étudiée au travers des recherches empiriques. Le yoga est progressivement assimilé à la médecine alternative et aux pratiques de soin naturelles. La promotion du yoga moderne est par ailleurs très liée à un discours nationaliste qui met en avant une suprématie religieuse indienne. Au sein du contexte colonial, l'émergence d'une science hindoue du corps peut être interprétée comme une réécriture des représentations traditionnelles sous l'influence de l'Occident.

C'est dans ce climat d'expérimentation que voient le jour les formes de yoga postural moderne, également connu sous l'appellation de *hatha-yoga*. Elles ont fait du yoga une pratique au succès planétaire. De nouvelles méthodes posturales voient le jour sous l'influence des disciplines européennes, dans un contexte où la culture du corps est de plus en plus orientée vers la recherche de l'équilibre psychophysique.

En corollaire de sa diffusion à une échelle globale, on observe un amenuisement des références au contexte doctrinal de l'hindouisme, à l'avantage d'une focalisation sur l'expérience personnelle et directe. En effet la diffusion du yoga passe dans un premier temps par un intérêt intellectuel qui véhicule l'image d'une Inde primordiale, dessinée par les orientalistes. Dans un second temps, la pratique yogique, notamment dans sa dimension posturale et thérapeutique, est massivement adoptée dans les sociétés euro-américaines. Au tournant des années soixante-dix une forte fascination pour les pratiques d'origine orientale, accompagne la diffusion du yoga. L'intérêt pour la dimension pratique prime sur les aspects doctrinaux. Ainsi, dans le processus de transnationalisation, la déprise de la dimension religieuse se fait en faveur d'une focalisation sur la dimension pratique. Le succès du yoga doit beaucoup à sa psychologisation, qui se mêle à une quête de bien être passée par le filtre de l'expérience directe plus que par celui de la connaissance intellectuelle.

Le yoga moderne enfin, renvoie aux logiques dites combinatoires souvent définies en termes de « bricolage » ou de « syncrétisme », qui caractérisent le paysage religieux contemporain [Altglas, 2005].

Le processus de diffusion du yoga dans les sociétés euro-américaines est imprégné de cette tendance du religieux contemporain à privilégier à la transcendance une dimension intramondaine : plus qu'à la délivrance ou à la réalisation du Soi, la pratique renvoie à la réalisation de soi, voire à l'épanouissement personnel.

Bibliographie

ALTER Joseph S., 2004, *Yoga in modern India: the body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

ALTGLAS Véronique, 2003, « De l'orientalisme romantique au yoga sur la 5^{ème} Avenue », in Jean-Robert Armogathe ; Jean-Paul Willaime (eds.), *Les mutations contemporaines du religieux : Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac le 27 mars 2002* : 95-110.

———, 2005, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS Éditions.

———, 2011, « Comment le yoga a conquis l'Occident », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, vol. 6, n° 23 : 1-6.

———, 2014, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167 : 315-332.

AVALON Arthur, 1987, *Il potere del serpente*, Roma, Edizioni Mediterranee.

BAILLY Hannah, 2014, « Yoga: Meaning and Embodiment: A Dunedin Inquiry », *A journal of social anthropology and cultural studies*, vol. 11, n° 2: 1-21.

BEDARD Alexandre, 2013, « La psychologie occidentale au contact de l'Inde : les enjeux d'une appropriation précipitée », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 2 : 191-217.

BYRNE JEAN et SINGLETON MARK (eds.), 2008, *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*, London; New York, Routledge.

Ceccamori Silvia, 2001, *Cent Ans de Yoga en France*, Paris, Edidit.

CHAMPION Françoise, 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique : Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in Françoise Champion ; Danièle Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion : renouveaux et traditions*, Paris, Éditions du Centurion.

COPEMAN Jacob et IKEGAME Aya, 2012, « Guru Logics », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 1: 289-336.

DE MICHELIS Elizabeth, 2004, *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*, London; New York, Continuum.

———, 2008, « Modern Yoga: History and Forms », in Mark Singleton; Jean Byrne (eds.) *Yoga in the Modern World : Contemporary Perspectives*, Oxon, Routledge : 17-35.

ELIADE Mircea, 1991, *Le Yoga : immortalité et liberté*, Paris, Payot.

———, 2004, *Patanjali et le yoga*, Paris, Édition du Seil.

FAIVRE Antoine, 1996, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Édition Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Édition Gallimard.

FRANCI Giorgio Renato, 2005, *L'induismo*, Bologna, il Mulino.

———, 2008, *Yoga*, Bologna, il Mulino.

GARNOUSSI Nadia, 2007, *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la «nébuleuse psycho-philo-spirituelle»*, Ecole pratique des hautes études-EPHE PARIS.

———, 2011, « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale », *Sociologie*, vol. 2, n° 3 : 259-275.

GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

GIORDAN Giuseppe, 2004, «Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?», *Quaderni di Sociologia*, n° 35: 105-117.

GOUDRIAAN Teun et GUPTA Sanjukta, 1981, *A history of Indian literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

HANEGRAAFF Wouter J., 1996, *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden; New York, E.J. Brill.

———, 1999, « New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective », *Social Compass*, vol. 46, n° 2 : 145-160.

HEELAS Paul, 1996, *New Age Movement: The Celebration of the Self & the Sacralization of Modernity*, Blackwell.

———, 2006, « Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life », *The hedgehog review* : 46-58.

HEELAS Paul et WOODHEAD Linda, 2005, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.

- HOYEZ Anne-Cécile et SCHMITZ Olivier, 2017, « Les voies indiennes de l'homéopathie », *Transcontinentales*, n° 5 : 97-112.
- INDEN Ronald, 1986, « Orientalist constructions of India », *Modern Asian Studies*, vol. 20, n° 3 : 401-446.
- JUNG Carl Gustav, 2004, *La psicologia del Kundalini-yoga. Seminario tenuto nel 1932*, Torino, Bollati Boringhieri.
- KILLINGLEY Dermot, 2014, « Manufacturing Yogis: Swami Vivekananda as a Yoga Teacher », in Mark Singleton; Ellen Goldberg (eds.), *Gurus of Modern Yoga*, Oxford, Oxford University Press : 17-37.
- LAPLANTINE François, 2003, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1 : 11.
- LUCKMANN Thomas, 1990, « Shrinking Transcendence, Expanding Religion? », *Sociological Analysis*, vol. 51, n° 2 : 127-138.
- MARCHIGNOLI Saverio, 2005, *L'India filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano*, Bologna, Eurocopy.
- MARY André, 2005, « Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines », *Social Compass*, vol. 53, n° 3 : 281-294.
- MAUSS Marcel, 2002, *Les techniques du corps*, Chicoutimi, Tremblay.
- MAYER Jean-François, 2006, « Biens de salut et marché religieux dans le cultic milieu », *Social Compass*, vol. 53, n° 1 : 97-108.
- PADOUX André, 2002, « Corps et Cosmos : l'image du corps du yogin tantrique », in Véronique Bouillier; Gilles Tarabout (eds.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Éditions : 163-187.
- , 2011, *Tantra*, Torino, Einaudi.
- PENICAUD Manoël, 2016, « Le père Paolo Dall'Oglio: Otage volontaire par amour de l'islam », *Ethnologie française*, vol. 163, n° 3 : 447.
- PENSA Corrado, 1978, *Gli Aforismi sullo Yoga Patanjali (Yoga sutra). commento di Vyasa*, Torino, Bollati Boringhieri.
- PIANO Stefano, 1996, *Enciclopedia dello yoga*, Torino, Promolibri.

PIASERE Leonardo, 2010, *L'ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

ROUMEAS Élise, 2014, « Foi "bonne" et "bonne foi" : du conflit des vérités au dialogue des convictions », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 166, n° 166 : 199-220.

SHAMDASANI Sonu, 2004, « Il viaggio di Jung verso l'Oriente », in Carl Gustav Jung, *La psicologia del Kundalini-yoga : Seminario tenuto nel 1932*, Torino, Bollati Boringhieri : 23-50.

SIL Narasingha P., 1997, *Swami Vivekananda: A Reassessment*, Selinsgrove, Sequenna University Press.

SINGLETON Mark, 2008, « The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism », in Mark Singleton; Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*, London; New York, Routledge: 77-99.

———, 2010, *Yoga Body: The Origin of Modern Posture Practice*, Oxford, Oxford University Press.

SINGLETON Mark et FRASER Tara, 2014, « T. Krishnamacharya, Father of Modern Yoga », in Mark Singleton; Ellen Goldberg (eds.), *Gurus of Modern Yoga*, Oxford, Oxford University Press: 83-106.

SMITH Benjamin Richard, 2007, « Body, Mind and Spirit? Towards an Analysis of the Practice of Yoga », *Body & Society*, vol. 13, n° 2: 25-46.

STRAUSS Sarah, 2004, *Positioning Yoga : Balancing Acts Across Cultures*, Oxford, Berg Publishers.

———, 2008, « Adapt, Adjust, Accommodate: The Production of Yoga in a Transnational World », in Mark Singleton; Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*, London; New York, Routledge: 49-74.

VIVEKANANDA, 1963, *Yoga Pratici*, Roma, Ubaldini Editore.

WEBSTER, 2016, « Secularization and Cosmopolitan Gurus », *Asian Ethnology*, vol. 75, n° 2 : 327-357.

WHITE David Gordon, 2003, *Il corpo alchemico : la tradizione dei Siddha nell'India medievale*, Roma, Edizioni Mediterranee.

———, 2012, *Yoga in practice*, Princeton, Princeton University Press.

ZIMMERMANN Francis, 2002, « Ce qu'un hindou dit à son corps : la réécriture des représentations traditionnelles », in Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (eds.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Éditions.

Giovanetti Serena, 2018, *Élaboration et diffusion du yoga moderne : d'une connaissance intellectuelle à l'expérience directe*, Mémoire, Aix-Marseille université, Aix-en-Provence.

Résumé :

Ce travail propose d'analyser la longue histoire de transformation et d'interactions qui ont présidé à l'émergence du yoga moderne. À partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, il se développe progressivement en tant que pratique transnationale, d'une interaction entre les systèmes philosophico religieux indien et occidentaux. Sa diffusion dans les sociétés euro-américaines passe par une valorisation en termes de bénéfices psychothérapeutiques. La pratique se positionne alors à l'intersection des nouvelles formes de spiritualité et des pratiques thérapeutiques alternatives, autour d'une recherche de bien-être.

Mots-clé : yoga ; néo-hindouisme ; *New Age* ; médicalisation ; spiritualité ; bricolage.