



HAL
open science

L'espace-Monde du Yoga. Une géographie sociale et culturelle de la mondialisation des paysages thérapeutiques

Anne-Cécile Hoyez

► **To cite this version:**

Anne-Cécile Hoyez. L'espace-Monde du Yoga. Une géographie sociale et culturelle de la mondialisation des paysages thérapeutiques. Géographie. Université de Rouen, 2005. Français. NNT: . tel-00011237v1

HAL Id: tel-00011237

<https://theses.hal.science/tel-00011237v1>

Submitted on 19 Dec 2005 (v1), last revised 13 Jan 2006 (v2)

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.

Université de Rouen

UFR des Lettres et Sciences Humaines

Ecole Doctorale « Savoirs Critiques Expertises » - Doctorat de Géographie.

Laboratoire d'Etudes du Développement des Régions Arides (LEDRA)

Thèse soutenue en vue de l'obtention du grade de Docteur en Géographie.

L'Espace-Monde du Yoga.

Une géographie sociale et culturelle de la mondialisation des
paysages thérapeutiques.

2 Tomes

Thèse présentée et soutenue publiquement par Anne-Cécile Hoyez.

Le 18 novembre 2005 à l'Université de Rouen

Thèse dirigée par Jean-Claude Arnaud et Alain Vaguet.

Membres du Jury :

ARNAUD Jean-Claude, Professeur, Géographe, Université de Rouen.

CURTIS Sarah, Professeur, Géographe, Queen Mary University of London.

LANDY Frédéric, Professeur, Géographe, Université de Paris-X Nanterre.

SECHET Raymonde, Professeur, Géographe, Université de Rennes 2.

TARABOUT Gilles, Professeur, Ethnologue, EHESS-CEIAS.

VAGUET Alain, Maître de Conférences, Géographe, Université de Rouen.

Remerciements

Je tiens à remercier Jean-Claude Arnaud qui a dirigé cette thèse. Sa lecture bienveillante ainsi que son appui pour les aides à la mobilité scientifique ont été importants. Je tiens également à exprimer ma profonde gratitude à Alain Vaguet qui a co-dirigé cette thèse. La confiance qu'il m'a accordé tout au long de cette recherche, la patience avec laquelle il a écouté mes nombreux doutes, renforcés par ses encouragements, sa lecture critique, ses conseils, ont permis à cette thèse d'exister.

J'exprime aussi ma reconnaissance à Gilles Tarabout qui a suivi régulièrement l'évolution de mes recherches. Son soutien et ses conseils prodigués avec générosité ont été déterminants dans ma formation et ma découverte de l'anthropologie et l'ethnologie.

De nombreux autres chercheurs ont également contribué à l'évolution de ce projet. En Grande-Bretagne, Sarah Curtis m'a aidé à présenter mes travaux auprès des géographes anglophones et à étoffer ma bibliographie en me recevant à Londres.

En Inde, j'ai effectué mes recherches de terrain en toute indépendance mais j'ai reçu l'aide et les conseils précieux de certains chercheurs. Je pense en particulier aux Pr. Gyan et Jayati Chaturvedi, professeurs au Saint John's College d'Agra, qui m'ont éclairé sur le nationalisme hindou, et à Laurent Pordié, de l'Institut Français de Pondichéry, qui m'a fait partager ses connaissances en matière d'anthropologie de la santé et qui m'a offert d'intégrer le programme de recherche « Societies and Medicine in South India : comparative studies ».

En France, je dois beaucoup aux enseignants de l'Université de Rouen, parmi lesquels Odette Louiset, Denis Retailé et Bernard Elissalde pour leurs conseils scientifiques. A Angers et Rennes, j'ai rencontré Sébastien Fleuret et Raymonde Séchet qui m'ont permis d'échanger des idées et d'enrichir mes réflexions. Je remercie Lionel Obadia qui a porté intérêt à mes travaux et m'a apporté sa vision d'ethnologue.

Ma reconnaissance s'adresse également aux centaines de personnes interviewées en France et en Inde, en particulier aux professeurs de yoga de Rouen, de Pune, de Chennai et de Rishikesh.

Entre Inde et France, Agathe Keller a contribué à cette thèse en la relisant, en m'apportant ses conseils et expériences de chercheuse pour me soutenir intellectuellement et moralement. Les moments partagés sur le terrain indien en 2001, puis prolongés à Paris depuis, entrent parmi les moments les plus riches.

La thèse a permis des rencontres intellectuelles et amicales qui comptent beaucoup dans le mûrissement de ce travail et dans l'équilibre des épisodes indien et français. Je pense à Brigitte Huron, Samira Guennif, Raphaël Voix, Véronique Altglas, Tristan Bruslé. De plus, cette recherche ne serait rien sans le contact chaleureux avec les doctorants du LEDRA et du MTG de Rouen. Merci en particulier à Virginie Chasles, Elsa Chavinier et Vincent Coëffe qui ont partagé plus que le quotidien de la thèse.

La finalisation de ce travail est largement dépendante du soutien affectif de mon entourage, surtout pendant les moments douloureux. Une part importante de ce travail revient donc à mes sœurs : Barbara, Aurélie, Virginie, Sophie, Eve-Marie, Florence, à la famille Luktuke de Pune. Merci pour vos sourires, votre disponibilité, et votre générosité.

La contribution la plus inestimable est sûrement celle de mes parents, Chantal et Gérard, et des mes deux frères, Thomas et Ludovic, dont la présence réconfortante et l'attention constante sont mes ressources les plus précieuses.

A mes parents et mes frères.

Résumé

L'Inde dispose d'un savoir ancien sur certaines techniques du corps qui sont revivifiées dans le monde contemporain. La mondialisation du yoga en témoigne. Le yoga devient une technique corporelle mondialisée qui est pratiquée dans un but thérapeutique, culturel, et/ou identitaire. Le yoga voit ainsi son corpus se modifier et être bricolé à des fins individuelles et collectives. Il devient un exemple nous invitant à nous interroger sur les modalités de la mise en réseau de certains individus à l'échelle mondiale, sur l'émergence de nouveaux modèles thérapeutiques et culturels.

Les multiples circulations du yoga dans le monde actuel influencent aussi la construction, la pratique et la perception de l'espace-monde. Le yoga prend place dans des lieux précis, construits ou réappropriés selon une interprétation inédite. La topogenèse qui s'opère nous porte alors à renouveler nos regards sur les paysages thérapeutiques, leur mondialisation et leur apport dans la pensée géographique.

Mots-Clés :

Mondialisation ; Géographie de la Santé ; Anthropologie de la Santé ; Géographie Culturelle ; Techniques du corps ; Yoga ; Inde ; Topogenèse.

Abstract :

India has a very old knowledge on certain techniques of the body which are revived in the contemporary world. The globalisation of yoga is an example. Yoga becomes more and more a globalised technique of the body which is practised with a therapeutic, cultural, and/or identity aim. The corpus of yoga is then modified and "bricolé" to fit into individual and collective needs, inviting us to deepen the reflection about interindividual network connexions at the global scale.

The multiple circulations of yoga to the contemporary world largely influence the construction, the practice and the perception of the global space. Indeed, yoga takes place in particular places, constructed or reappropriated, depending on an original interpretation of yoga. There is a topogenesis operating then, which leads us to renew our considerations about therapeutic landscapes, their globalisation, and their importance in the contemporary geographical thought.

Key-words:

Globalisation; Medical Geography; Medical Anthropology; Cultural geography; techniques of the body; yoga; India; Topogenesis.

REMERCIEMENTS.....	2
RESUME.....	4
INTRODUCTION. POURQUOI ET COMMENT ETUDIER LA MONDIALISATION ? REALITES DE TERRAIN ET ENJEUX THEORIQUES.....	9
A. METHODOLOGIE MISE EN ŒUVRE	11
B. RECU L THEORIQUE ET PROBLEMATIQUE.....	27
C. LES THEMES ET LES OUTILS DE LA CONCEPTUALISATION.....	30
D. CHAPITRAGE DE LA THESE.....	45
 PREMIERE PARTIE : L’ESPACE MONDIAL : UN ESPACE IDENTITAIRE, SOCIAL ET THERAPEUTIQUE.....	 49
CHAPITRE 1. DEFINIR ET REDEFINIR UNE PRATIQUE MONDIALISEE : L’EXEMPLE DU YOGA.	50
A. LE YOGA EN FRANCE, EN INDE ET AUX ETATS-UNIS	52
B. MONDIALISATION ET FORMULATION DES SAVOIRS. LES DEFINITIONS D’UN YOGA MONDIALISE.	66
C. CONCLUSIONS DU PREMIER CHAPITRE :	87
CHAPITRE 2. LES PROJETS POLITIQUES ET RELIGIEUX DANS LE YOGA. IDENTITE HINDOUE ET PROSELYTISME.	88
A. LES MOUVEMENTS DE REFORME DE L’HINDOUISME AU 19EME SIECLE : ESPACES NOUVEAUX ET IDEES UNIVERSALISANTES.....	89
B. LES FIGURES DU NEO-HINDOUISME ET LEUR ACTION DANS LA MONDIALISATION DU YOGA 98	
C. CONCLUSIONS DU DEUXIEME CHAPITRE	128
CHAPITRE 3. LA FORMATION DES RESEAUX TRANSNATIONAUX : L’EXEMPLE DES INDIVIDUS ET DES GROUPES DE YOGA.	130
A. LES RESEAUX DU YOGA	131
B. QUELLE PLACE POUR L’INDIVIDU DANS LE YOGA ?	138
C. LA PRATIQUE DE GROUPE	144
D. CONCLUSIONS DU TROISIEME CHAPITRE.....	164

CHAPITRE 4. MONDIALISATION ET EMERGENCE DE PRATIQUES

GLOBALES : L'EXEMPLE DE LA SANTE. 166

- A. LA RENCONTRE ENTRE LE YOGA ET LA SANTE : UN LIEN PHILOSOPHIQUE..... 167
- B. LA PLACE DU YOGA DANS LE CHAMP INSTITUTIONNEL DE LA MEDECINE..... 171
- C. LE YOGA ET LES MEDECINES COMPLEMENTAIRES DANS L'ESPACE THERAPEUTIQUE.... 179
- D. LE YOGA, UNE NOUVELLE « CULTURE THERAPEUTIQUE » ? 183
- E. LES YOGIS DANS LES PAYSAGES THERAPEUTIQUES..... 192
- F. CONCLUSION DU QUATRIEME CHAPITRE..... 199

CONCLUSIONS DE LA PREMIERE PARTIE..... 200

PARTIE 2 : LE YOGA DANS LE MONDE, ET LE MONDE DU YOGA.....202

CHAPITRE 5. LE YOGA DANS LE MONDE : DECENTREMENT ET

DETERRITORIALISATION. 203

- A. TERRITOIRES, CENTRES ET PERIPHERIES DANS LE JEU DES BOUCLES DE RETROACTION.
203
- B. LA « COUVERTURE YOGIQUE » A L'ECHELLE MONDIALE..... 206
- C. LES CENTRES DE YOGA A L'ECHELLE NATIONALE..... 218
- D. L'ECHELLE DE LA VILLE. 229
- E. CONCLUSIONS DU CINQUIEME CHAPITRE..... 250

CHAPITRE 6. TRANSMISSION DU YOGA DANS LE MONDE : LIEUX ET

ACTEURS..... 251

- A. LES *ASHRAMS* : D'UNE ETAPE DE LA VIE A UN LIEU DE VIE..... 251
- B. L'ANCRAGE DU LIEU ET L'INSTITUTIONNALISATION DU YOGA. 259
- C. DEPLACEMENTS ET LIEUX DE LA TRANSMISSION DU YOGA..... 263
- D. LES ACTEURS INDIENS OU LES *GURUS* VRP : LA MISE EN PLACE DE TERRITOIRES
SINGULIERS. 268
- E. LES ACTEURS FRANÇAIS : LES ENSEIGNANTS ET LEUR GEOGRAPHIE DU YOGA..... 282
- F. CONCLUSIONS DU SIXIEME CHAPITRE..... 288

CHAPITRE 7. PRODUCTION DES ESPACES-TEMPS ET DES LIEUX DE LA

CIRCULATION DU YOGA. 290

A. ESPACES-TEMPS DE LA MONDIALISATION DU YOGA.....	290
B. LES NŒUDS (VILLES) ET LES LIENS (CHEMINS) DANS LA CIRCULATION DU YOGA.	302
C. LES CAPITALES DU YOGA : TROIS EXEMPLES	308
D. TOPOGENESE ET YOGA	345
E. CONCLUSIONS DU SEPTIEME CHAPITRE.....	356
CHAPITRE 8 : POUR UNE GEOGRAPHIE DES PAYSAGES MONDIAUX DU	
YOGA.....	358
A. LES MONDES INDIVIDUELS DU YOGA.....	358
B. LA MONDIALISATION DES PAYSAGES DU YOGA.....	386
C. LES IDENTITES DANS LES PAYSAGES DU YOGA	412
D. CONCLUSIONS DU HUITIEME CHAPITRE	423
CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE	424
CONCLUSION GENERALE.....	426
A. SITUATIONS MONDIALISANTES	426
B. ETUDIER LES LIEUX ET LES PAYSAGES POUR COMPRENDRE LE MONDE	431
C. ETUDIER LE CORPS : POUR UNE GEOGRAPHIE CULTURELLE ET SOCIALE CRITIQUE.....	434
TABLE DES CARTES	439
TABLES DES FIGURES.....	440
TABLE DES PHOTOGRAPHIES	441
LISTES DES TABLEAUX.....	442
TABLE DES GRAPHS	443
BIBLIOGRAPHIE	444
A. GENERALITES	444
B. GEOGRAPHIE	446
C. SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE	455
D. ANTHROPOLOGIE.....	464
E. SANTE COMPLEMENTAIRE	467
F. ETUDES INDIENNES.....	468
G. SOURCES PREMIERES	475
GLOSSAIRE.....	479

TABLE DES MATIERES 482

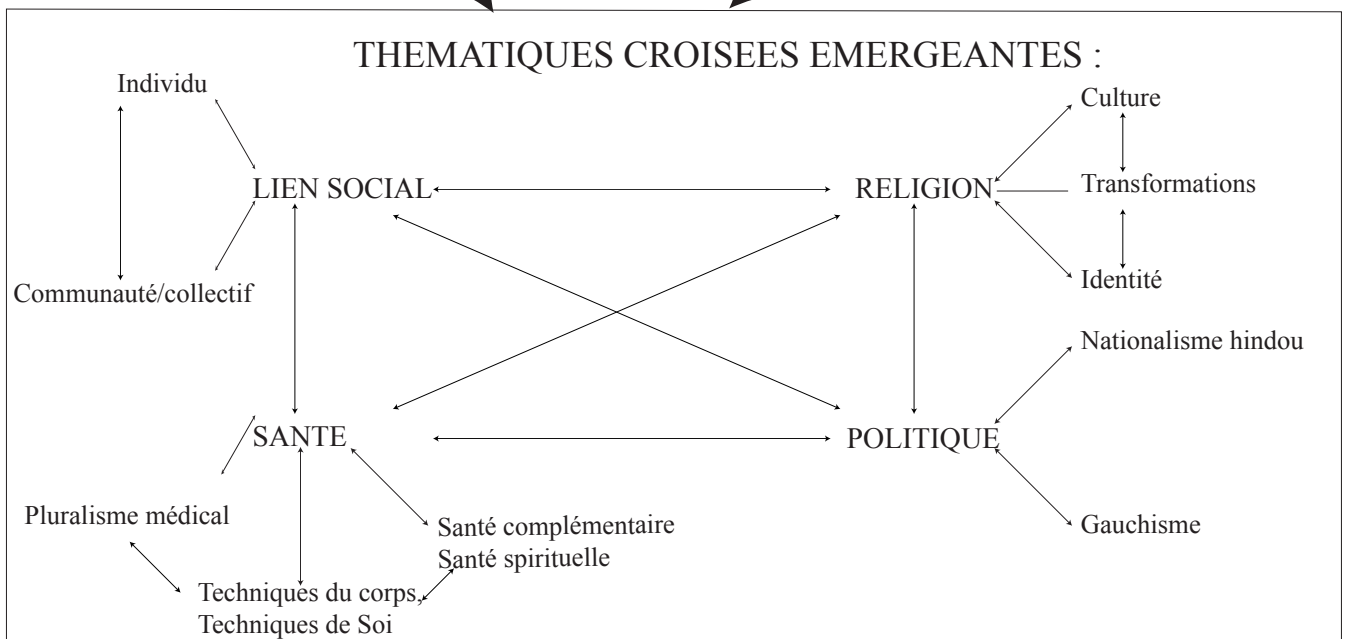
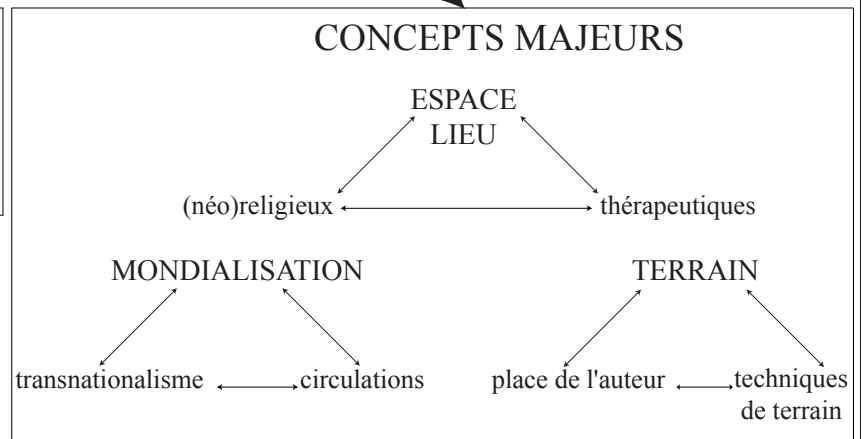
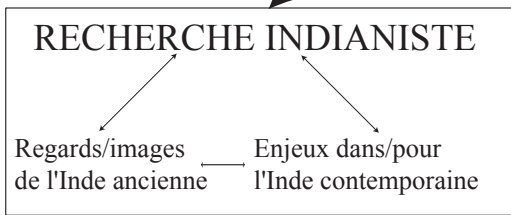
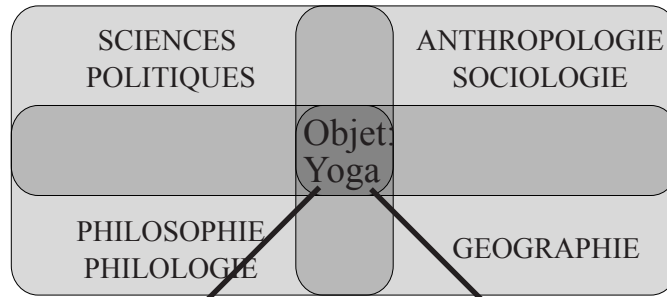
Introduction. Pourquoi et comment étudier la mondialisation ? Réalités de terrain et enjeux théoriques.

La mondialisation est un thème extrêmement prolifique qui ne finit pas d'interroger les sciences humaines et sociales. J'ai choisi de travailler sur la mondialisation des savoirs relatifs à certaines pratiques corporelles et sociales en reprenant les optiques des sociologues et des anthropologues qui ont travaillé sur les interactions interindividuelles dans le monde contemporain. Selon Giddens, les savoirs sont de plus en plus véhiculés dans le monde grâce à un nombre croissant d'acteurs et de moyens techniques¹. Ainsi, le nombre d'« experts » augmente en même temps que le nombre de sources d'informations. Leur circulation dans le monde a pour conséquence d'introduire de nouvelles pratiques (sociales, intellectuelles, corporelles...) dans des sociétés qui en font la demande. Nous pouvons tous les jours observer les effets de la mondialisation des savoirs sur les sociétés et sur les cultures, ne serait-ce qu'à travers la présence de nouveaux lieux où ceux-ci sont dispensés.

J'ai choisi d'étudier une de ces pratiques : le yoga. Nous pouvons tous trouver un cours de yoga près de chez nous, et si nous le pratiquons pas nous-mêmes, nous connaissons quelqu'un qui en a déjà parlé. La pratique du yoga et les discours qui sont adjoints touchent un domaine très large de la vie quotidienne. Scientifiquement, ceci soulève des questions à la fois religieuses, thérapeutiques, politiques, identitaires, à l'échelle macro (la société-monde) comme à l'échelle micro (l'individu). La pratique du yoga dans le monde contemporain concerne ainsi des disciplines diverses, et des champs de la connaissance variés (indianisme et concepts majeurs des SHS). En tant que géographe, ce sont les espaces attenants aux diverses « thématiques croisées » qui ont émergé au fil de cette recherche qui nous intéresseront plus particulièrement (cf. **figure 1**).

¹ GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 192 p.

Figure I.1. Le yoga : un objet de recherche pluridisciplinaire



Il convient cependant, devant ce large spectre théorique, de reprendre les choses dans l'ordre dans lequel elles se sont présentées pendant le parcours de recherche.

Dans un premier temps, cette introduction soulignera que c'est la pratique de terrain qui a influencé les propos retranscrits. Comment les réalités perçues sur le terrain s'intègrent-elles dans des ajustements théoriques? Dans un deuxième temps, ces observations de terrain, qui se sont transformées en injonctions à la recherche, amènent à se pencher sur une problématisation des thématiques en jeu. Parler du yoga revient à parler de religieux, de culture, de santé, de politique, de philosophie, et de bien d'autres choses encore. Comment connecter ces thématiques de façon cohérente? Comment aborder les reformulations contemporaines du yoga? Quels sont les espaces en jeu? Répondre à ces questions implique une organisation, plus qu'une hiérarchisation des thématiques. Pour cela, dans un troisième temps, quelques domaines de recherche majeurs se sont imposés comme « points cardinaux », comme repères de lecture.

Choisir une de ces thématiques revient toujours à parler des autres, mais, pour tirer le fil d'Ariane qui nous a mené jusqu'ici, il faut bien démarrer quelque part. C'est pourquoi, parmi tous les thèmes de recherche, le traitement théorique commencera par situer le propos dans la thématique des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) utilisée par les sociologues. Les considérations employées dans les NMR seront alors replacées dans leur dimension spatiale, encore peu étudiée en sciences sociales. Cette interrogation nous conduira à analyser un certain espace : l'espace du thérapeutique et des identités, mais aussi l'espace de l'individuel et du collectif. S'agissant d'un espace réticulé, mondialisé, comment la géographie, de concert avec les autres sciences sociales, peut-elle prétendre l'étudier?

A. Méthodologie mise en œuvre

La géographie mise en œuvre ne s'inscrit pas dans une orientation de recherche univoque, mais plutôt dans des axes mis en place grâce à de nombreuses collaborations entre les chercheurs en sciences sociales, rencontrés sur des terrains lointains ou proches. Le bouillonnement intellectuel prend aujourd'hui forme dans cette thèse qui fait appel à de nombreux domaines : les thématiques se sont imposées d'elles-mêmes. Les propos visent ainsi à refléter au mieux la complexité d'un objet d'étude : le yoga.

Cette démarche aboutit à un sujet de recherche qui est apparu parfois assez décalé aux yeux de certains. Dès le début de mon travail, j'ai dû argumenter la posture pluridisciplinaire choisie, dans la méthodologie et les concepts, devait être renforcée car il s'agissait d'un véritable défi. Les sirènes de l'anthropologie, de l'ethnologie ou de la philosophie, m'ont

souvent tentée, m'ont surtout motivée, et elles m'ont aussi obligée à être rigoureuse sur l'approche géographique à utiliser. Cette géographie peut-elle être qualifiée de géoanthropologie ? C'est une question que les lecteurs pourront certainement trancher mieux que moi à travers la lecture de ce travail qui prendra le temps de faire des « allers-retours » entre les réalités observées et les théories de ces diverses sciences humaines et sociales.

C'est en effet par dessus tout le terrain qui a guidé mes choix théoriques. Le « terrain » est ainsi considéré comme un moment et un lieu indissociable de la construction du travail présenté ici. Le terrain est un objet anthropologique et géographique en soi, et fait l'objet de nombreuses réflexions². Le terrain, comme nous allons le voir d'entrée de jeu, s'est ainsi « transformé » en intérêt pour certaines thématiques particulières : le renouveau religieux, tel qu'il est vu chez les sociologues de la religion³, les constructions des liens sociaux, comme chez M. Castells⁴, le transnationalisme, tel qu'il est conçu chez A. Appadurai⁵, l'accroissement des relations inter-individuelles en dehors des cadres de l'aire culturelle, comme dans le concept de « village global » chez Friedman⁶, ou encore l'« écoumène global » de Hannerz⁷.

² Les démarches établies par Malinowski, Mauss, Griaule, Evans-Pritchard plaçaient les chercheurs dans le territoire de l'altérité, dans des « zones restreintes » dont la localisation était toujours repoussée plus loin, et les limites tracées pour être à la taille de l'homme de terrain (STOCKING George W. Jr., 2003, « La magie de l'ethnologue. L'invention du travail de terrain de Tylor à Malinowski », in Daniel CÉFAÏ (dir), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S., 615 p). Dans les années 60, cette posture fut dénoncée pour des questions éthiques : les distinctions usuellement faites entre l'idée culturelle et l'opinion individuelle, opposant généralement société occidentale et « société sauvage » ne faisait plus l'unanimité. De la même façon, la géographie dictant au chercheur d'utiliser son œil comme premier outil indispensable à la compréhension des faits est aujourd'hui revisitée (BAUELLE Guy, OZOUF-MARINIER Maric-Vic, ROBIC Marie-Claire, 2001, *Géographes en pratiques : le terrain, le livre, la cité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 390 p. ; ORAIN Olivier, 2003, *Le plain-pied du monde. Postures épistémologiques et pratiques d'écriture dans la géographie française au 20^{ème} siècle*, Mémoire de Thèse sous la direction de M.-C. Robic, Paris Sorbonne). Des géographes ont alors décidé d'utiliser la parole pour entrer en contact avec les individus qu'ils rencontrent : la géographie sociale a ainsi impulsé une nouvelle approche du terrain à travers l'observation de l'espace vécu (FREMONT Armand, 1999, *La Région, Espace-Vécu*, Champs Flammarion, 288p.) ou les territoires du quotidien (DI MEO Guy, 1996, *Les Territoires du Quotidien*, L'Harmattan, 207p.).

³ Le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité de l'EPHE travaille activement sur ces thématiques (F. Champion, D. Hervieu-Léger, V. Altglas, J. Baubérot, M. Cohen...), en collaboration avec des chercheurs anglophones ou francophones (J.A. Beckford, J.-F. Mayer...).

⁴ CASTELLS Manuel, 2001, *La société en réseau. L'ère de l'information*, Paris, Fayard, xxxp.

⁵ APPADURAI A., 2001, *Après le Colonialisme. Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 319p.

⁶ FRIEDMAN Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Newbury Park, CA, Sage Publications, xxxp.

⁷ HANNERZ Ulf, 1997, *Transnational connexions. Culture, people, places*, New York, Routledge, xxxp.

1. Elaboration d'un projet

a. Les premiers pas

Ce travail a été élaboré dès 1999, à travers un mémoire de maîtrise de géographie. Il impliquait de partir quelques mois tester mes premières hypothèses de jeune chercheuse qui n'avait eu connaissance de l'Inde que par des lectures, des séminaires ou des cours⁸. Certaines de mes certitudes, convictions, ou espérances, concernant la recherche « pratique », celle faite sur le terrain, ont parfois été brisées puis reformulées à la confrontation avec le réel, avec une réalité que j'avais certainement trop systématisée. C'est dans ce climat que je fis ma première expérience de ce qu'était le terrain : une perpétuelle remise en cause des préjugés du chercheur. Heureusement, la pratique du terrain, en Inde, se fait à toutes les minutes, et c'est en effectuant une démarche médicale banale, à titre personnel, que je trouvais une nouvelle piste⁹. En me penchant sur les activités thérapeutiques des centres de yoga et méditation, j'ai alors découvert un « monde » ouvrant la recherche à des questionnements plus larges.

En effet, dès mon premier passage dans un de ces centres, je fus frappée par la dimension internationale, revendiquée et affichée, dont faisaient preuve les organisateurs des cours. En me demandant ma nationalité, ceux-ci me tendaient souvent une brochure avec les adresses françaises et européennes où je pouvais, à mon retour, si je le désirais, trouver le même enseignement.

b. Cadrage bibliographique : vers un questionnement pluridisciplinaire.

C'est à la lecture des travaux reposant sur l'objectivation et la problématisation du yoga dans certaines disciplines que l'on prend conscience de la nécessité de ne pas faire reposer le

⁸ Depuis Rouen, j'avais effectué tout un travail de recherche sur les médecines traditionnelles en Inde du Sud, pour pouvoir travailler sur les relations culturelles et spatiales entre la religion et la médecine « spirituelle ». HOYEZ Anne-Cécile, 1999, *Le recours aux soins de santé non-médicalisés. Exemple du yoga et de la méditation à Coimbatore, Tamil Nadu*, Rouen, Mémoire de maîtrise sous la direction d'Alain Vaguet, 150 p.

⁹ En consultant un médecin généraliste, formé dans une université de médecine en Inde, je fus frappée par le contenu de sa bibliothèque. Les ouvrages étaient uniquement consacrés aux voies de guérison spirituelles basées sur l'hindouisme et la méditation. Non avertie que de telles conceptions puissent se trouver dans un cabinet médical, je trouvais cela sinon incompatible, plutôt saugrenu. Ce médecin m'appriis alors que son but était de faire de son mieux pour guérir les patients qui présentaient certains types de pathologies à soigner rapidement grâce à la médecine occidentale, mais que pour certaines autres affections, il préférerait recommander à ses patients de pratiquer certains rituels religieux ou d'adopter certaines règles de vie édictées dans l'hindouisme pour prendre en charge leurs maux. Le fait que le médecin lui-même hiérarchise et classe les maladies et les recours possibles soulevait des questions à creuser. Cette adéquation entre « modernité » et « tradition », relevant clairement d'un système de compréhension de la santé, du corps, de la maladie, de la religion, extrêmement complexe, devenait alors mon sujet de recherche : « recours aux soins de santé non médicalisés : exemple du yoga et de la méditation ».

travail de terrain et la théorisation académique sur des cadres normatifs trop rigides. Il s'agit en effet de connecter le plus clairement possible les divers concepts qui ont émergé lors du travail de terrain.

Le yoga, considéré ici comme un objet de recherche interrogeant les théories sociales et spatiales, soulève une multitude de questions qui ont été creusées récemment dans quelques publications phares. La recherche menée fait ainsi directement échos aux travaux de l'anthropologue Joseph S. Alter, qui a effectué une « historicisation » de la rencontre entre science et yoga en Inde¹⁰, ou encore Gregory P. Fields qui, même s'il accentue peut-être trop la nature religieuse d'un yoga qui ne l'est pas toujours, souligne à juste titre la « mise en cohérence » actuelle de termes empruntés au yoga classique dans la démarche médicale moderne¹¹. Parallèlement, dans un autre registre théorique, la thèse de Sarah Strauss (dirigée par A. Appadurai) nous fait entrer dans le transnationalisme d'un centre de yoga, entre Rishikesh et l'Allemagne, évoquant aussi ses ramifications politiques¹². En effet, nous observerons, comme le fait Lise Mac Kean, que les dimensions politiques sont très proches du yoga. Selon L. Mac Kean, l'émergence du yoga moderne ne va pas sans la présence des nationalistes hindous¹³.

Les grandes thématiques (santé, politique, religion) qui ressortent de ce panorama (non exhaustif) sur le sujet appellent donc à d'autres disciplines et concepts. Elles sont aussi déclinées dans les domaines de l'indianisme, du pluralisme médical. Certains auteurs français offrent une approche essentielle à ces deux dimensions thérapeutiques en Inde (yoga, ayurvéda, ou autres recours connexes). C'est ainsi que ce projet se référera beaucoup à l'approche de Francis Zimmermann¹⁴, aux travaux de Véronique Bouillier et Gilles Tarabout¹⁵, ou encore de Frédéric Bourdier¹⁶. Parallèlement, pour l'ouverture intellectuelle, ce

¹⁰ ALTER Joseph, 2004, *Yoga in modern India. The body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 326 p.

¹¹ FIELDS Gregory P., 2001, *Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra*, Albany, State University of New York Press, 222 p.

¹² STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 343 p.

¹³ MAC KEAN Lise, 1996, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University Chicago Press, 361 p

¹⁴ ZIMMERMANN Francis, 1989, *Le Discours des Remèdes au pays des Epices. Enquête sur la médecine hindoue*, Payot, Paris, 310p

¹⁵ BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p.

¹⁶ BOURDIER Frédéric, 1995, *Sickness and Health in the Village : an assesment of Health Conditions in South India (Coimbatore District)*, Institut Français de Pondichéry, PPSS n°17, 69p.

sont les travaux réalisés par les anthropologues de la santé¹⁷ ou de la santé spirituelle¹⁸ qui nous ont le mieux guidé.

Au niveau de la géographie, le traitement du sujet s'inscrit à la suite de ce qu'ont produit des auteurs comme Yi-Fu Tuan, R. Kearns & W. Gesler, C. Philo, qui insistent tous sur l'importance des perceptions individuelles dans la production et la représentation des espaces thérapeutiques ainsi que sur une « géographisation » du corps dans la compréhension des pratiques de santé actuelles¹⁹.

2. Pérégrinations en France et en Inde : les terrains qui ont marqué la recherche.

Les réflexions bibliographiques et conceptuelles de ce travail ne sont pas apparues de façon isolées. Elles s'enracinent dans une expérience de terrain et ont été nourries par une sorte de gradation dans la recherche, une gradation qui se joue en fonction de la prise de confiance et du renforcement de la connaissance du terrain. La dimension internationale des centres de yoga et de méditation me portait d'emblée dans le choix d'au minimum deux pays (le premier représentant le lieu d'« origine », l'Inde, le second présentant une proximité matérielle, la France/Rouen) et dans l'observation de nombreux « sites » au sein de ces pays.

¹⁷ BENOIST, Jean ,1996, *Soigner au Pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris, 520 p. ; LAPLANTINE François, 1986, *Anthropologie de la santé. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 411 p.

¹⁸ ROSSI Ilario, 1997, *Corps et Chamanisme, Essai sur le Pluralisme Médical*, Armand Colin, 211p ; KAKAR S., 1986, *Shamans, Mystics and Doctors, A Psychological Inquiry into India ans its Healing Traditions*, Oxford Univertsity Press (first published in 1982 by Alfred A. Knopf inc. NY), 306 p.

¹⁹ TUAN Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New-York, Columbia University Press, 260 p.; KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p; CLOKE Paul, PHILO Chris, SADLER David, 1991, *Approaching Human Geography : an introduction to contemporary theroretical debates*, London, Guilford Press, 240 p.

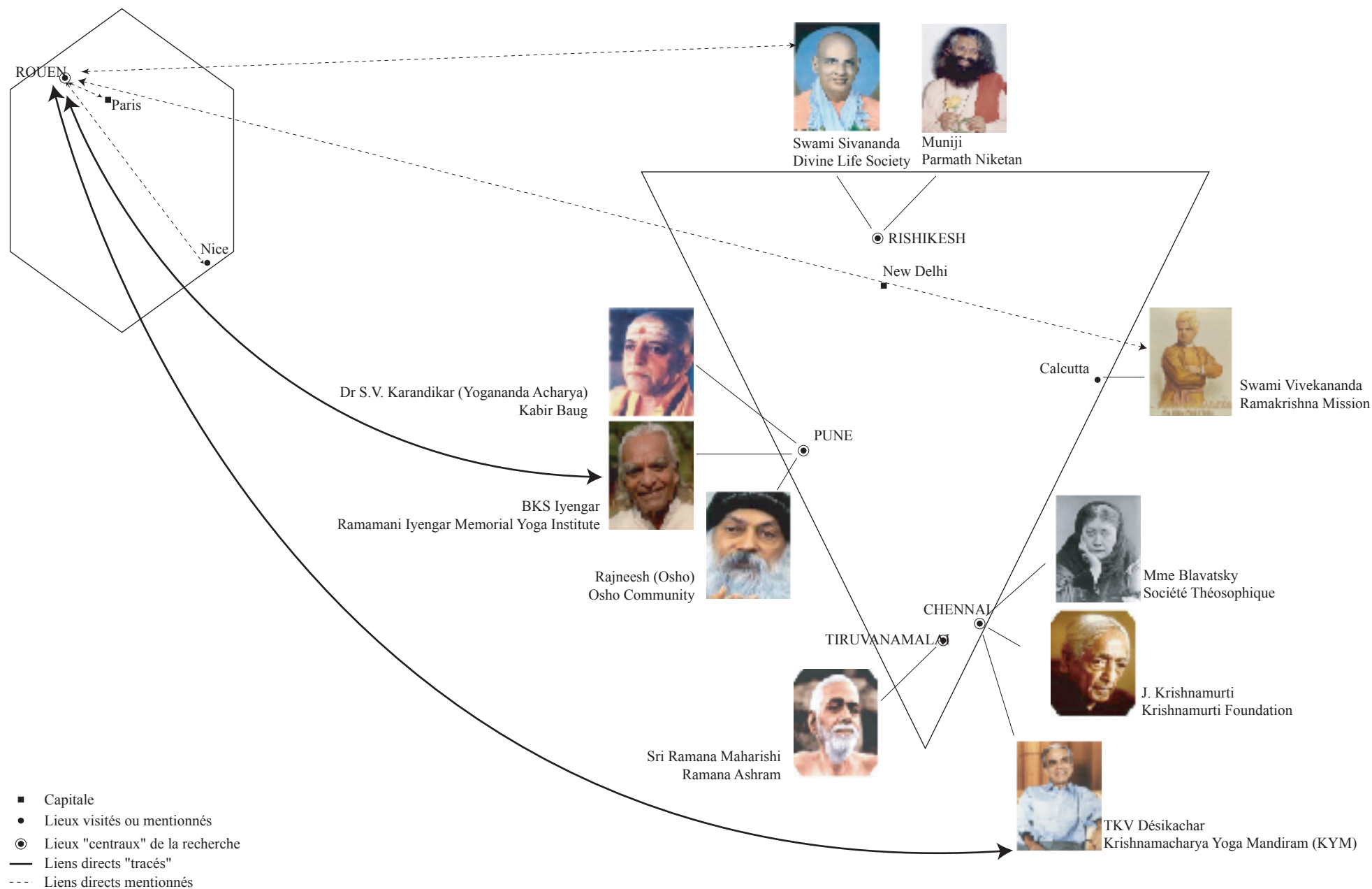
Tableau 1. Lieux, moments et techniques de la recherche.

Année	Lieu	Nom du centre	Durée de la présence dans le centre	Compléments à l'observation :
1999	COIMBATORE	Isha Center Yoga Integral Lotus Temple	6 mois	Enquêtes
2000	ROUEN	Centre Rouennais du Yoga Centre de Yoga Iyengar de Rouen Cours de Yoga de Marc Beuvain Yoga de l'énergie	6 mois	Enquêtes
2001	ROUEN	Centre Rouennais du Yoga Centre de Yoga Iyengar de Rouen Cours de Yoga de Marc Beuvain	6 mois	Enquêtes
	CHENNAI	Krishnamacharya Yoga Mandiram (KYM)	4 mois	Enquêtes
	PUNE	Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute (RMIYI) Kabir Baug	2 mois	Prise de contact Enquêtes
2002	ROUEN	Centre Rouennais du Yoga Centre de Yoga Iyengar de Rouen Cours de Yoga de Marc Beuvain	6 mois	Suivi
	CHENNAI	Krishnamacharya Yoga Mandiram (KYM) Société Théosophique Krishnamurti Foundation	3 mois	Entretiens Prise de contact ; entretiens
	TIRUVANAMALAI	Ashram de Ramana Maharishi	2 semaines	Compréhension du lieu.
	PUNE	Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute (RMIYI) Kabir Baug Osho Community	1 mois	Entretiens Suivi Prise de contact, entretiens
	RISHIKESH	Ashrams de Rishikesh	2 mois	Suivi
2003	DELHI	Evènements	10 mois	Observations
	CALCUTTA	Ramakrishna Math and Mission (QG)	1 semaine	Observations
	RISHIKESH	Ashrams de Rishikesh	2 mois + 2 semaines	Suivi, entretiens
	CHENNAI	Krishnamacharya Yoga Mandiram (KYM)	2 mois	Suivi, entretiens
	PUNE	Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute (RMIYI) Kabir Baug	1 mois	Entretiens Suivi
2004	RISHIKESH	Parmath Niketan	2 semaines	Observations

La perspective de ces terrains multiples rejoint de près l'« ethnographie multisite » qui est prônée par G. Marcus²⁰. Chez Marcus, les notions de mobilité et de circulation touchent de près à la géographie. Elles doivent tracer les « formations culturelles » à travers les, et à l'intérieur des, divers sites où elles prennent forme, dans le but d'examiner la circulation des significations culturelles, des objets et des identités, dans un espace-temps diffus (cf. **figure 2** pour un aperçu des lieux et des personnes-clés dont il est question au long de ce mémoire).

²⁰ G. Marcus a développé ce concept en échos aux travaux de Wallerstein sur le système monde caractérisé par des cultures, des objets et des individus déplacés (WALLERSTEIN Immanuel, 1995, *Impenser la science sociale : pour sortir du 21^{ème} siècle*, Paris, PUF, 318 p.).

Figure I.2. Pérégrinations de terrain. 2000-2004



a. Présentation de l'échantillon

L'échantillon des individus interrogés entre 2000 et 2005 à l'aide de questionnaires et d'entretiens semi-guidés se compose, au total, de 291 personnes. Les questionnaires regroupaient 121 questions et nécessitaient environ une demi-heure d'échange. Au-delà du questionnaire, si le ou la yogi avait le temps et la volonté, avant ou après le cours, il ou elle m'accordait du temps supplémentaire. Ces entretiens étaient utiles pour développer le parcours personnel qui a mené la personne dans le cours de yoga, et pour expliquer plus précisément la compréhension de la pratique à l'échelle individuelle.

J'ai réalisé moi-même tous ces questionnaires et entretiens, et il n'a jamais été fait appel à des assistants de recherche pour remplir les questionnaires et dialoguer avec les yogis.

En Inde j'ai interrogé 212 yogis dans trois centres indiens : le KYM (Krishnamacharya Yoga Mandiram) de Chennai, le RIMYI (Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute) de Pune, et le centre Kabir Baug de Pune également. Cet échantillon se divise en deux : les ressortissants indiens et les yogis-voyageurs, venus de divers pays. Toute la collection de matériaux a été réalisée en anglais. En effet, parmi les Indiens, les individus qui font du yoga sont largement anglophones en raison de leur niveau d'éducation. A Pune, au centre de yoga Kabir Baug, et à quelques reprises à Rishikesh, j'ai cependant dû avoir recours à des interprètes pour traduire, respectivement, le marathi et l'hindi. A Pune, les yogis étaient issus de milieux plus populaires et un quart des personnes rencontrées ne parlaient pas anglais. Parmi les yogis d'autres nationalités, l'anglais est souvent la langue de communication privilégiée.

En plus de ces questionnaires, j'ai réalisé à Rishikesh et Tiruvanmalai plusieurs séries d'entretiens avec deux catégories d'acteurs. D'une part, j'ai interviewé des *gurus* hindiphones : la traduction était nécessaire pour comprendre et connaître le fonctionnement et l'histoire de l'*ashram*. D'autre part, j'ai effectué de nombreux entretiens avec des yogi-voyageurs, quasiment toujours en anglais. Ces entretiens étaient semi-guidés, et les matériaux sont plutôt hétéroclites en raison de l'importance donnée à l'individu dans les parcours de vie relatés. Nous retrouverons certains extraits de ces entretiens au fil des chapitres.

En France, l'échantillon se compose de questionnaires collectés après avoir interrogé 89 individus dans 4 centres de yoga à Rouen (Centre Rouennais du Yoga, Centre Rouennais de Yoga Iyengar, Ecole de Yoga, Yoga de l'Énergie). Les questionnaires se composaient de 110 questions, séparées en quatre grands domaines touchant à leurs pratiques quotidiennes (pratiques sociales, thérapeutiques, religieuses, yoga). Mais en France, la plupart des yogis ne

sont pas disponibles pour élargir le questionnaire à un entretien, contrairement à ce que j'ai pu faire en Inde. Les yogis français arrivent à l'heure du cours et repartent aussitôt après. Les questionnaires, qu'il prenaient soin de remplir chez eux et que j'examinais lorsqu'ils me les rendaient, s'ouvraient sur des entretiens à condition de prendre rendez-vous. Ceux qui ont accepté m'ont offert des éléments concernant la perception du yoga dans leur quotidien.

b. Le terrain en France

Les premières personnes rencontrées à Rouen furent celles du CRY (Centre Rouennais du Yoga), rattaché à l'Ecole Internationale de Yoga Traditionnel (EIDYT) qui me donnèrent la possibilité de faire une première esquisse de la circulation du yoga. En effet, le CRY base son enseignement sur les écrits d'un grand centre d'enseignement d'Inde du Nord (la Divine Life Society de Rishikesh) et depuis la région parisienne (les centres védantiques Ramakrishna de Gretz, en Seine-et-Marne, rattachés à une maison-mère proche de Kolkatta). Grâce à leur longue expérience dans le yoga, les professeurs m'ont permis de prendre connaissance de certaines modalités essentielles dans la compréhension de la diffusion du yoga, dont la première, et non la moins intéressante : il ne faut pas forcément aller en Inde pour avoir une connaissance du yoga²¹ !

Dans le tour d'horizon du yoga à Rouen, j'ai pu retrouver tous les courants les plus connus en Inde et dans le monde. Ainsi, j'ai rencontré la responsable du Centre de Yoga Iyengar de Rouen, dont le quartier général, ou la maison-mère, est localisé à Pune, dans la grande banlieue de Mumbai. Celle-ci m'a accordé beaucoup de temps en entretien, à Rouen et à Pune, où je l'ai croisée lors de mon terrain.

J'ai aussi pu travailler en Inde et en France avec le responsable de l'Ecole de Yoga. La collaboration avec celui-ci, formé à Amiens et au KYM de Chennai, non affilié à une fédération, m'a permis d'acquérir une vision large et dynamique renforçant, encore une fois, la nécessité d'envisager la recherche dans une perspective « multisite »²².

²¹ Nous le verrons dans un autre chapitre plus en détail : très peu, de professeurs affiliés à une fédération se sont rendus en Inde pour prendre des cours. Les professeurs ont rencontré leur *guru* lors de ses déplacements en Europe, mais jamais en Inde. Leur vision de l'Inde contemporaine est en décalage complet avec certaines réalités, alors que leur connaissance du yoga, voire du sanskrit semble très pointue.

²² J'ai rencontré ce professeur alors qu'il venait de débiter dans l'enseignement du yoga. Il revenait d'un stage de formation d'un an en Inde, et avait décidé que sa passion pour le yoga, née de l'effet bénéfique que la discipline avait eu sur sa santé, le conduirait à enseigner à son tour. Il a commencé son parcours de professeur de yoga en même temps que je commençais mon travail de thèse, et depuis j'ai pu voir évoluer sa situation au fil des mois : ses déplacements ne se font plus uniquement en Inde ou en Normandie, mais dans le monde entier. Désormais installé à Marseille, après avoir veillé à transmettre le relais à d'autres professeurs à Rouen, Marc Beuvain sillonne la planète de cours en séminaires de yoga.

En France, j'ai également été reçue et aidée par les deux professeures du Yoga de l'Energie, formées par un professeur qui fut un des pionniers du yoga en France (Lucien Clerc). Elles se revendiquent donc d'un yoga français, élaboré en France d'après les interprétations du corpus yogique, essentiellement physique.

D'autres entretiens ont été réalisés avec la représentante des Brahma Kumari (BKWSU)²³, qui connaît de l'Inde et du yoga ce qui se fait à Mont-Abu, au Rajasthan, et avec une autre enseignante, inscrite à une autre fédération de yoga. Cette dernière a un parcours révélateur de l'internationalité des itinéraires qui mènent au yoga (ses contacts sont plus européens que français)²⁴.

c. Inde

En Inde, les premiers contacts ont été établis avec quelques centres de yoga et de méditation d'Inde du sud en 1999 lors de ma maîtrise. Je les ai ensuite examinés « d'ailleurs », depuis la France, pour commencer à comparer les branches indiennes et les branches françaises.

En 2001, lors de mon premier travail de terrain indien pour la thèse, je décidais de me rendre dans deux centres différents où deux professeurs rouennais ont été formés. Dans un premier temps, je visitais donc le centre de Chennai, le KYM (Krishnamacharya Yoga Mandiram), accompagnée du responsable de l'Ecole de Yoga. J'y ai interrogé des individus qui venaient prendre des cours de yoga, sur leur environnement social, leurs pratiques de santé, leurs pratiques religieuses et leur pratique du yoga. Ces enquêtes, qui prenaient la forme de questionnaires et d'entretiens avec les yogis et les administrateurs, permettent d'avoir une vue d'ensemble des motivations et des origines sociales de ceux qui font du yoga en Inde, et de ceux qui se rendent en Inde pour le pratiquer. Profitant de mes séjours à Chennai, j'ai élargi mon travail en visitant la Société Théosophique (un des centres à l'origine de la diffusion de la spiritualité orientale dans son ensemble), la « Ramakrishna *Math* and Mission » (un des foyers de la diffusion de l'enseignement de Ramakrishna et de Swami Vivekananda), la Krishnamurti Foundation (un courant spirituel parti d'une scission avec la Société Théosophique).

J'ai ensuite rejoint la responsable du centre rouennais de Yoga Iyengar à Pune, au Maharashtra. Autre lieu et autre figure, le yoga de BKS Iyengar est « le plus pratiqué au

²³ Notre collaboration n'a pas duré, cependant, elle m'a livré un récit de vie très intéressant me permettant à la fois de comprendre certaines modalités cachées du recours au yoga (la dimension psychologique) et de saisir les buts et fonctionnements de ce courant un peu particulier. Ce fut aussi mon premier contact avec une personnalité mystique, une expérience qui a eu l'avantage de me préparer à d'autres rencontres un peu surprenantes.

²⁴ Son professeur, Shri Bashyam, qui est indien, installé à Nice, n'est autre que le frère de T.K.V. Désikachar (le professeur du responsable de l'Ecole de Yoga).

monde »²⁵. Iyengar, beau-frère de T. Krishnamacharya²⁶, a ouvert son centre, le Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute (RIMYI) à Pune en 1973, après avoir été professeur à titre indépendant. Ce centre où se croise une foule cosmopolite était forcément un point de passage pour moi. J'avais choisi, en 2001, de travailler au RIMYI pour l'engouement international qu'il suscitait, et pour connaître la nature des interactions entre les yogis étrangers et les yogis indiens. Malheureusement, une fois sur place, et malgré les contacts que j'avais noués avec des personnes proches du centre, l'accès aux cours et au centre m'a été refusé. Le principal argument est que les cours sont pleins, et que les élèves eux-mêmes sont sélectionnés, c'est-à-dire que n'importe qui ne peut pas venir au centre pour un stage sans avoir réservé des mois auparavant²⁷. Devant l'impossibilité de travailler aux abords du centre, il m'a fallu trouver des biais pour diffuser quelques-uns de mes questionnaires aux apprentis yogis. Pour avoir plus d'informations concernant les Indiens qui se rendent dans le centre, j'ai dû m'arranger pour les rencontrer en dehors du centre, leur soumettre des questionnaires et arranger des rendez-vous pour faire des entretiens. D'un autre côté, pour rencontrer les étrangers qui se rendent à Pune pour un stage chez Iyengar, j'ai passé plusieurs journées dans un des hôtels où ils résidaient.

Cependant, les enquêtes avançant très lentement du RIMYI, je me suis intéressée à un centre de yoga plus spécifiquement consacré aux indiens locaux.. C'était là un rebondissement. En effet, comme je l'ai déjà souligné, les lignes directrices des deux centres de yoga que j'avais déjà observés semblaient adaptées à une clientèle internationale et aisée. En me détachant de cela, j'espérais pouvoir trouver des éléments nouveaux dans le fonctionnement du yoga en Inde... et ce fut le cas ! Ce centre, Kabir Baug, m'a semblé d'emblée bien différent des deux précédents. Il a tendance à drainer une « clientèle » différente des deux autres centres : des individus issus de milieux populaires marathes. Jusque-là, je n'avais aperçu que des centres fréquentés par des occidentaux ou des indiens issus de la classe aisée. Le type de yoga

²⁵ Cette assertion provient des dires des responsables du centre, et selon un simple constat sur le nombre de cours : on recense en effet 799 professeur certifiés du centre de yoga Iyengar²⁵ à travers le monde en 2001

²⁶ Rappelons que T. Krishnamacharya est le père de TKV Désikachar (fondateur du KYM de Chennai, professeur du responsable de l'Ecole de Yoga). TKVD est donc un neveu de BKS Iyengar, un élément qui souligne l'importance des filiations et des réseaux dans la circulation du yoga.

²⁷ Les personnes ont l'occasion de s'y rendre un mois (au maximum) tous les deux ans. Devant cette sélection interne déjà très rude, ma propre demande a été rejetée. Les cours sont donc fermés et réservés aux élèves les plus assidus et motivés. A mes yeux, la question de ma présence au centre est aussi entravée par le fait que je ne règle aucune cotisation annuelle dans quelque centre Iyengar que ce soit. En effet, en plus de leurs cotisations annuelles dans leur centre d'origine, les étrangers doivent s'acquitter d'une somme de 800US\$ pour le stage à Pune. Les élèves indiens n'ont pas cette somme à payer. Ceux qui viennent simplement prendre des cours ont à payer 200 roupies (environ 4 euros), et il n'existe pas, à ma connaissance de tarifs pour la formation de professeurs de yoga Iyengar indiens. D'ailleurs, il n'y a que 20 professeurs de yoga Iyengar en Inde, contre 78 en Grande-Bretagne ou 467 aux Etats-Unis.

pratiqué dans ce centre est nommé « méthode Karandikar », mais il est largement inspiré de la méthode de BKS Iyengar. Mais ce qui se passe à Kabir Baug soulève encore d'autres questions. Ce centre a reçu des fonds politiques pour exister. Il s'agit de fonds émanant du RSS, la branche militante du parti nationaliste hindou (BJP), au pouvoir de 1997 à 2004. Le Dr Karandikar, depuis sa jeunesse, est un membre de cette organisation. Il ne s'en occupe plus guère de nos jours car il est trop absorbé par son statut de *guru*, mais continue de militer au RSS. C'est d'ailleurs dans les murs de cette organisation que son centre de yoga est installé. En fait, je me suis rendue compte que toutes les personnes ayant une place dans l'administration du centre de yoga étaient aussi membre du RSS. Si politique et yoga sont ici intimement liés, c'est en raison des velléités du RSS de donner du sens à l'hindouïté (*hindutva*) en développant les activités « culturelles » autour des spécificités hindoues telles que le yoga²⁸.

Enfin, toujours à Pune, j'ai découvert la fameuse Osho Community, appelé aussi l'*ashram* de Rajneesh. Cette communauté, interdite de fonctionnement en France, est depuis les années 70 extrêmement populaire auprès de nombreux occidentaux²⁹.

d. Des hauts-lieux internationaux : démultiplier les lieux de la recherche au service d'une connaissance plus dense.

A partir de 2002, les terrains effectués en Inde se sont « cumulés ». J'ai continué à travailler sur les centres que je connaissais déjà (KYM, Kabir Baug, RIMYI), en ajoutant à mon « circuit » de chercheuse les nouveaux hauts-lieux mentionnés par mes interlocuteurs, dont je n'avais pas forcément entendu parler à Rouen, ou même en France. J'ai donc cherché à démêler les stratégies de diffusion du yoga depuis l'Inde cette fois en allant visiter et comprendre ces lieux caractérisés d'incontournables.

Rishikesh apparaît ainsi comme une étape incontournable dans le circuit du yoga. La ville a la réputation d'être la « capitale mondiale du yoga ». Cette appellation est apparue récemment, non seulement parce que des centaines d'Occidentaux, avec un *Lonely Planet* sous le bras, s'y rendent depuis les années 60, mais aussi sous l'impulsion du ministère du tourisme de l'état de l'Uttar Pradesh, puis de l'Uttaranchal, qui voyait là un concept touristique prolifique.

²⁸ Pour plus de détails sur cette facette de mon travail de terrain, le lecteur se référera à l'article suivant : HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Yoga, santé et politisation. Itinéraire d'un *guru* guérisseur nationaliste », in PORDIE Laurent, *Figures de guérisseurs contemporains. Le néo-traditionnalisme thérapeutique en biographies*, Coll. ARTEMISIA, Paris, Khartala

²⁹ Le *guru* Osho, ou Rajneesh, décédé en 1987, continue à rassembler une communauté spirituelle qui attire énormément d'occidentaux et d'indiens issus des couches les plus aisées de la population, malgré les scandales et l'étiquette de « secte dangereuse »

Rishikesh s'est ainsi vu revalorisée en tant que « ville-étape » sur les chemins de la spiritualité hindoue. Mais au-delà de la carte postale touristique ou spirituelle, c'est également un lieu qui trouve sa dynamique en référence à un passé lointain mythique, un passé proche mystique, et un présent qui catalyse des ressources identitaires et culturelles que nous étudierons dans un chapitre à part entière.

Au Tamil Nadu, dans une ville plus modeste, mais très importante sur le plan religieux, Tiruvanamalai, j'ai découvert un autre de ces lieux qualifiés d'incontournable. Il s'agit en effet d'un lieu très connu à la fois des occidentaux pour être un haut-lieu de la méditation (où l'on médite autour des enseignements du Ramana Maharishi, un saint contemporain) et à la fois des indiens pour être en plus un très important lieu de pèlerinage Shivaïte. Ce lieu fera l'objet d'un travail sur les constructions contemporaines de lieux propices au yoga et à la méditation, la topogénèse.

En 2002-2003, j'ai eu l'opportunité de rester pendant une durée d'un an à New Delhi³⁰. Ce long plongeon dans la société indienne m'a ainsi donné l'occasion de faire quelques observations dans certains centres de yoga, de questionner mes ami(e)s indien(ne)s sur leur représentation ou leur pratique ou non du yoga, d'assister à certains évènements exceptionnels (venue d'une *gurumayi* très fameuse, organisation de la semaine de la « santé traditionnelle »...), de croiser certains occidentaux qui venaient d'arriver en Inde spécialement pour faire du yoga, ou ceux qui se retrouvaient à en faire par hasard, de voir comment était traitée la question du yoga au quotidien en Inde même.

3. Vers une production scientifique

Un *guru*, que l'on trouve ici et ailleurs, en Inde ou à l'étranger, parfois... Des communautés qui se créent à travers le Monde, en offrant à leurs membres des repères internationaux... Des professeurs et des élèves de yoga qui fréquentent certains lieux et pas d'autres en fonction de leur enseignement de yoga...

Ces observations de terrain ont impulsé cette recherche doctorale, née après un long mûrissement des enjeux théoriques de certaines thématiques en sciences sociales. En effet, ce que j'ai vu reflète et illustre l'importance des connexions multicentrées, des branchements du local sur le global³¹, des communautés imaginées de B. Anderson³², des ethnoscapés d'A.

³⁰ Cette immersion à plus long terme fut rendue possible grâce à l'obtention d'une bourse Lavoisier (Ministère des Affaires Etrangères), dont les termes voulaient que j'enseigne dans une école de la capitale.

³¹ VELTZ Pierre, 1997, *Mondialisation, villes et territoires*. L'économie d'archipels, PUF, 262 p

³² ANDERSON Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflexions on the origins and spread of nationalism*, London, Verso, 224 p.

Appadurai³³, la nécessité de prendre en compte le caractère multisite de notre objet d'étude³⁴. Mais quel position prendre après un tel travail de recherche pratique et théorique ?

a. Quel yoga étudier ? Gérer la complexité de l'objet de recherches.

J'ai choisi de travailler avec trois centres français représentatifs de ce qui pouvait se faire dans le domaine du yoga. Très tôt, j'ai pu constater l'immense complexité qui caractérise ce milieu. D'une part, il fallait faire attention au type de yoga auquel on a à faire : le yoga, souvent, ne va pas sans un préfixe ou un suffixe³⁵. J'ai, au début, tenté de circonscrire mon étude à un type de yoga, pour avoir une vision précise de ce qui pouvait se passer dans un centre. Mais très vite, je me suis rendue compte que je perdais toute la densité des processus sous-jacents. Qui fait quel yoga ? Où ? Pourquoi ? Comment ? Qui se revendique de tel ou tel courant ? Le yoga contemporain se caractérise par le fait que très régulièrement apparaissent de nouveaux cours de yoga, qui prennent des dénominations nouvelles. L'intérêt est donc de suivre ces changements.

Le yoga est en perpétuelle réinterprétation, et les catégories dans lesquelles il est « labellisé » par les yogis ne seront pas ici retranscrites dans cet ordre d'idée. Nous ne travaillerons pas corpus par corpus, mais plutôt en fonction des pratiques observées sur les terrains. Elles seront plutôt envisagées comme des pratiques extrêmement perméables les unes par rapport aux autres. Dans la réalité, les individus adhérant au yoga glissent souvent d'un enseignement à un autre³⁶, d'une philosophie à une autre. J'ai donc décidé de m'intéresser avant tout à ce que les individus appellent « yoga », à partir des cours où j'ai passé du temps en France et en Inde, pour avoir une idée des « appartenances » ou des « affiliations » dans le monde contemporain.

b. L'observation et la participation pour comprendre l'altérité

Le choix de l'Inde, dans ce travail, n'est pas venu d'un attrait particulier, de ces attirances dont on entend souvent parler³⁷. C'est une destination qui s'est imposée par une volonté

³³ APPADURAI Arjun, 2001, *Après le Colonialisme, Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 319p.

³⁴ MARCUS George, 1995, « Ethnography in/of the world system : the Emergence of Multi Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto.

³⁵ On trouve ainsi un hatha-yoga, un bhakti-yoga (*bhakti* = dévotion), yoga Iyengar, yoga de l'énergie...

³⁶ Et parfois même glissent d'une philosophie à une autre : yoga, bouddhisme, ésotérisme...

³⁷ Pas d'« appel mystique », de « passion pour le mysticisme »... Je n'avais jamais eu aucun contact avec les spiritualités d'origine indienne. Je n'avais jamais pratiqué de yoga, ne m'étais jamais intéressée à la question. Tout au plus, je faisais partie de ceux qui caractérisaient le yoga et la méditation comme étant des techniques un peu bizarroïdes, ayant parfois des atours sectaires, ce qui me tenait à distance de ces pratiques. Le yoga n'était donc pas ma tasse de thé, encore moins la spiritualité hindoue et tout le « kitsch » qui la caractérise si souvent.

délibérée de me placer dans une grande altérité . L'altérité, dans son sens exotique, a été remplacée par une volonté de « comprendre et faire connaître des univers dont le chercheur est souvent à mille lieux, de par ses origines sociales et intellectuelles »³⁸, des univers qui peuvent être à deux pas du domicile du chercheur, comme un cours de yoga, par exemple. Choisi plus ou moins délibérément, le terrain s'est de lui-même porté à constamment remettre en cause ma perception des choses. Novice, inavertie, et non « pratiquante », ma position appelait-elle à une observation participante ou une objectivation participante ?

L'observation participante est censée permettre au chercheur d'aller chercher des données qui auraient échappé au regard de l'observateur extérieur, et qui échappe à l'individu observé³⁹. Cependant, comme Marc Abélès ou Ilario Rossi le soulignent⁴⁰, l'inéluctable « délocalisation » des terrains implique une nouvelle vision du chercheur sur lui-même, et implique de revoir l'idée de distance entre le chercheur et l'objet. En effet, le chercheur ne doit-il pas soulever son inéluctable subjectivité par rapport à son objet d'étude⁴¹ ?

Mon observation a été construite au fil des terrains, des lectures et de mes propres interrogations. J'ai tenté de cette façon de comprendre et restituer ma propre vision de la vie des centres de yoga ou de méditation. En effet, je passais du temps à observer, communiquer et circuler, d'un cours à l'autre, d'un pays à l'autre. L'objet étudié (le yoga), qui ne faisait pas partie de mon quotidien, est devenu une construction de ma part, basée sur ce que les autres me donnaient à voir, à entendre. J'utilise le terme « construction » pour insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une restitution mais d'un travail de réflexion, au sens propre et au sens figuré, entre ma personne, les autres (ceux qui étaient inclus dans le phénomène, ceux qui n'y participaient pas qui ont aussi forcément une opinion à exprimer), et un « tiers » : le Monde extérieur, formé de sociétés diverses qui encadrent, jugent moralement et idéologiquement le phénomène. D'un côté, je recueillais les témoignages des individus qui

C'est donc en nuanciant les idées préétablies que j'avais sur les pratiques spirituelles d'origine hindoue que j'ai pu m'intéresser à ce qui se passait dans les centres de yoga et de méditation.

³⁸ ABELES Marc, 2002, « Le terrain et le sous-terrain », in GHASARIAN Christian (dir), 2002, *De l'Ethnographie à l'Anthropologie Réflexive. Nouveaux Terrains, Nouvelles Pratiques, Nouveaux Enjeux*, Paris, Armand Colin, Coll. U. pp. 35-43, p. 37.

³⁹ Howard S. Becker résume la posture du chercheur qui opère à travers l'observation participante comme une façon de « rassembler des données en prenant part à la vie quotidienne du groupe ou de l'organisation qu'il étudie. Il regarde à quelles situations sont confrontées les personnes qu'il fréquente, comment elles s'y comportent, et il discute avec certaines d'entre elles pour connaître leurs interprétations des événements qu'il a observés » (BECKER Howard S., 2003, « Inférence et preuve en observation participante. Fiabilité des données et validité des hypothèses », in Daniel CÉFAÏ (dir), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 615 p.).

⁴⁰ M. Abélès parle même d'un « contrat » entre le chercheur et les individus qu'il observe (ABELES Marc, 2002, *op.cit.*, p. 38). Pour I. Rossi, l'observation participante implique un discours monologique du chercheur sur son objet et évince la nature des interactions entre les deux.

⁴¹ BOURDIEU Pierre, 1978, « Sur l'objectivation participante. Réponses à quelques objections », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°23

transitaient par le cours, je passais du temps avec eux dans le cadre du yoga, et parfois à l'extérieur. D'un autre côté, j'avais un accès « privilégié » au professeur ou au *guru*, j'avais la liberté de lui poser régulièrement les questions que je voulais. Ainsi, devenant une personne connue du centre pour sa position un peu « décalée » par rapport aux autres, je pouvais également prétendre à l'accès à des informations originales⁴².

Le fait de côtoyer au quotidien et au fil des années les individus qui se sont lancés dans le yoga suffisait à légitimer ma place de chercheuse au milieu de ces yogis. En décidant de modérer une observation participante reposant sur une présence quotidienne dans divers centres, en me faisant connaître de tous les acteurs, et en effectuant un suivi sur plusieurs années, j'ai pu prendre le temps de comprendre et parler la même langue que les yogis⁴³. J'entends par là que j'ai appris à approcher la nature même de l'enseignement, de la pratique, en tant que chercheuse, sans avoir à apprendre le yoga en tant que yogi.

c. L'écriture et la réflexivité

Le « regard éloigné » de Claude Lévi-Strauss, concept hérité de la période de l'objectivité scientifique de l'anthropologie, est fortement redéfini aujourd'hui, au profit d'un « regard proche », proposé par Jean-Didier Urbain⁴⁴ ou un « regard renouvelé » proposé par Ilario Rossi⁴⁵. L'ethnologue se pose alors comme interprète, passe de la « thick description » à la « writing culture », et considère le terrain comme étant le premier objet du chercheur⁴⁶. Les réflexions sur le « terrain » font également mention des travaux de Geertz⁴⁷, qui eux-mêmes nous conduisent aux questions de dialogues qui relient les producteurs de savoir à leurs

⁴² En Inde, par exemple, il faut en effet savoir que de nombreux occidentaux se pressent dans les centres de yoga et de méditation indiens et que les gourous et autres acteurs qui y vivent ont pris l'habitude de transmettre un enseignement formaté à l'attention de ceux-ci. Ils ont pour habitude, également, de toujours répondre aux mêmes questions, aux mêmes quêtes, ce qui fait que leurs réponses sont prêtes d'avance pour tous les élèves. En me positionnant en tant que chercheuse, je pouvais donc leur poser des questions de nature différente (du fait que mes questions n'avaient pas de source mystiques), et surtout, j'avais beaucoup plus facilement accès à eux (les disciples ont rarement l'occasion de passer beaucoup de temps avec leur gourou).

⁴³ Il n'est pas question d'idiome ici (pour le contexte de la recherche et des langues, voir plus haut la présentation de l'échantillon). Il s'agit plutôt de langage dans ses normes et ces codes. J'ai adopté une sorte de jargon qui me permettait de me faire reconnaître au même titre que les participants et je connaissais tout autant la dimension théorique de la discipline que les adeptes novices, me cultivant d'années en années.

⁴⁴ URBAIN Jean-Didier, 2003, *Ethnologue mais pas trop... Ethnologie de proximité, voyages secrets et autres expéditions minuscules*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 285 p.

⁴⁵ ROSSI Ilario, 1997, *Corps et Chamanisme, Essai sur le Pluralisme Médical*, Armand Colin, 211p.

⁴⁶ GUPTA Akhil, FERGUSON James, (eds), 1997, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of Columbia Press, 275 p.

⁴⁷ GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 152 p.

rapports individuels à l'espace⁴⁸. La mondialisation du yoga nous interroge ici au sujet de la façon dont il faut parler du phénomène. Les préceptes du yoga, les perceptions qui en découlent et qui en émanent nous emmènent vers des registres qui touchent à l'intimité de l'individu, en même temps qu'à l'émergence de pratiques mondiales. Avant d'aborder ces registres, il convient de noter le nécessaire travail de réflexion sur ce qui est produit ici et une mise au point sur la façon dont il faut en parler.

Des enquêtes de type sociologique ont été réalisées, et nous serviront à plusieurs occasions pour illustrer nos propos et éclairer certains aspects des motivations individuelles. Ces enquêtes ont été nécessairement complétées par une réflexion sur ma part de « responsabilité » dans les réponses que j'ai reçues et les questionnements que j'ai formulés. En effet, sur place, le recours à des techniques de terrain précisément édictées n'apparaît plus comme une nécessité car « l'ethnographe sait en fait plus intimement que son travail repose largement sur des ajustements personnels continus aux circonstances »⁴⁹.

La réflexivité apporte en ce sens un recul, une étape nécessaire. Cette démarche se propose en effet de « rendre compte simultanément de l'objet de la recherche et de la démarche employée au cours de celle-ci, à partir de l'hypothèse que l'un et l'autre sont non seulement indissociables, mais que la connaissance de la seconde permet également de mieux appréhender le premier »⁵⁰.

B. Recul théorique et problématique

La pratique « intense » du terrain a été l'occasion de faire une mise au point épistémologique et théorique sur ma posture de recherche. Les thématiques étudiées (le chercheur et le terrain, le religieux, la santé, le politique, les circulations, la mondialisation, et bien d'autres), ainsi que les « aires culturelles » ou les pays dont il sera question (l'Inde, la France...), émanent d'une construction progressive orientée par un parcours universitaire de recherche, et un parcours personnel de curiosité croissante vis-à-vis de l'objet d'étude. Ces recherches sont ancrées dans une double réalité et la compréhension du phénomène de circulation du yoga m'ont amenée à élaborer une méthodologie basée sur des concepts géoanthropologiques nourris par la démarche réflexive et par la prise en compte de la nature « multisite » du yoga.

⁴⁸ TODOROV Tzvetan, 1984, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Le Seuil, 315 p ; VOLVEY Anne, 2000, « L'espace, vu du corps », in LEVY J., LUSSAULT M. (dir.), *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux, Géographies à Cerisy*, Belin, Coll. Mappemonde, pp. 319-332.

⁴⁹ GHASARIAN Christian, 2002, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in GHASARIAN Christian (dir), 2002, *De l'Ethnographie à l'Anthropologie Réflexive. Nouveaux Terrains, Nouvelles Pratiques, Nouveaux Enjeux*, Paris, Armand Colin, Coll. U. pp. 5-33, p. 8.

⁵⁰ ROSSI Ilario, 1997, *op. cit.*, p. 38.

Aussi, le dialogue et les médiations qui se sont effectuées entre deux cultures autour du yoga (la mienne et celle de ceux qui pratiquent le yoga), sont à l'origine des domaines qui seront mis en évidence.

La façon dont j'ai appréhendé le yoga a toujours été tournée vers un questionnement concernant le sens et les références animant les pratiques individuelles et collectives.

Il est ainsi question de sens car il nous faut saisir tous les facteurs endogènes et exogènes, les significations, qui font la dynamique de la circulation du yoga. En quoi le yoga peut-il être considéré comme un nouveau mouvement religieux ? Le yoga est-il religieux pour tous ? Le yoga est-il une thérapie spirituelle ? Le yoga est-il un marqueur identitaire ? Le yoga est-il politique ? Pour qui ? Comment ? Où ? Et pourquoi ?...

Il est également question de référence, car la pratique du yoga, est produite en relation avec des références particulières (des références thérapeutiques et spirituelles indiennes, par exemple). Qui les produit ? La société des individus, la société politique, les chercheurs ? Le yoga n'est-il pas plutôt une technique « bricolée » individuellement en fonction de ce que chacun veut y trouver ? Ces questions nous porteront à observer le processus de vulgarisation et de mimétisme qui ne cesse d'aiguiser les pratiques et l'imaginaire du monde du yoga.

Ces sens et références peuvent aussi être saisis dans le champ sémantique géographique. Dans quel sens circule le yoga ? Quelles références spatiales sont mises en valeur ? Aujourd'hui, la diffusion du yoga dans le monde prend l'Inde comme point de départ, comme « terre de référence », et de multiples « points de chute » dans le monde entier. L'Inde fait donc figure de symbole, de lieu originel idéalisé par ceux qui pratiquent le yoga dans le monde. Parallèlement, l'engouement encore assez récent (50 ans) participe à la complexification du phénomène de diffusion. Il n'est alors plus question de flux unidirectionnels (Inde/Occident ou inversement), mais plutôt de flux multidirectionnels qui s'autoalimentent et catalysent les processus.

La logique géographique met en évidence les différentes échelles où s'inscrit la pratique du yoga et permet de pointer les nouveaux réseaux transculturels et interindividuels qui s'activent. L'anthropologie permet de souligner l'importance des représentations, que ce soit en France ou en Inde, qui guident les conduites et ce qui amène donc à prendre en compte la logique des relations sociales là où il y a du yoga, qui se basent parfois sur le mode de l'interaction symbolique⁵¹.

⁵¹ LE BRETON David, 2004, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, Coll. Quadridge.

Pour ce faire, nous tenterons ainsi d'analyser l'inscription spatiale du phénomène en prenant différentes entrées. D'une part, nous travaillerons sur la distribution des principaux centres de yoga en Inde (peut-on dégager des pôles ? Lesquels ? En fonction des observations des divers terrains, peut-on dire que ces pôles fonctionnent de la même façon ? Sont-ils fréquentés par la même population ?). D'autre part, nous nous pencherons sur la distribution des centres de yoga et des *ashrams* à Rishikesh (peut-on dégager une organisation particulière ? Y a-t-il des phénomènes de ségrégation sociale, spatiale, raciale ? Pourquoi ?). Et enfin, nous étudierons des lieux comme Tiruvanmalai, Rishikesh, Yogaville (la combinaison entre *ashrams*, temples et montagne sacrée attire-t-elle les pèlerins, ou sont-ce les pèlerins, avec leurs quêtes particulières, qui donnent du sens au lieu ?).

Cependant, cette problématique ne portera pas à « théoriser l'ailleurs » car le yoga est un élément qui s'imprègne de plus en plus dans nos sociétés, dans des lieux précis. Plus que localiser, nous chercherons à connaître, à comprendre les lieux qui sont des « nœuds stratégiques » dans les réseaux internationaux. Ces lieux, produits, fréquentés par divers individus, jouent-ils sur les diverses formes prises par le yoga ?

Le yoga prend ainsi des formes culturelles, thérapeutiques, politiques, identitaires que chacun aime à « doser » individuellement, peut-on alors envisager de renouveler nos regards sur les paysages thérapeutiques, culturels en prenant ce bricolage en compte ?

Le yoga, cliché itératif d'une Inde mystique, « kitch », pousse à reformuler certaines théories sur la nature du fait religieux dans les pratiques et dans la pensée des sciences sociales. Cela nous portera à travailler sur la dynamique réticulaire, la mondialisation, la pratique du terrain, autant de thématiques dépendantes les unes des autres. Ainsi, ce travail n'est pas, et ne sera jamais, un « plaidoyer pour » ou une « attaque contre » le yoga. Il ne visera pas non plus à tenter de définir ou décrire les religions ou spiritualités, les pratiques de santé, les pratiques culturelles. Ce travail cherche plutôt à proposer une réflexion sur la façon dont le géographe, travaillant en pluridisciplinarité, peut approcher la question de la mondialisation. Ce travail est effectué en prenant en considération les perspectives mondiales et transnationales qui sont notre quotidien en tant qu'individus et en tant qu'observateurs de sociétés en profond bouleversement.

C. Les thèmes et les outils de la conceptualisation.

1. La question des Nouveaux Mouvements Religieux

Pour aborder la question de la diffusion du yoga, il est important de situer le contexte théorique de la production scientifique des discours sur le religieux⁵². Le yoga s'insère dans une sphère religieuse d'apparence extrêmement labile. Appartient-il à l'hindouisme, au bouddhisme, au néo-hindouisme, aux non-croyants?... Certainement à chacune de ces pratiques, selon des modalités plurielles dépendant de toutes les ramifications du religieux. Cette complexité caractérise ce que l'on appelle les nouveaux mouvements religieux. Les sociologues qui ont étudié les nouveaux mouvements religieux s'accordent pour dire qu'ils sont apparus en Occident dans les années 60-70. Ils répondaient alors à une « dissidence sociale de la jeunesse », autrement dit à l'appel de la contre-culture, sans pour autant répondre à un « retour du religieux »⁵³. Ce phénomène a touché grosso modo les jeunes blancs, issus de la classe moyenne, qui ont fait des études longues, qui prônent une rationalité scientifique et adoptent des attitudes modernes.

a. Qu'est-ce qu'un nouveau mouvement religieux ?

Le « mal nommé » retour du religieux, pour reprendre l'expression de Françoise Champion, coïncide avec le constat de l'émergence de « nouveaux mouvements religieux » (NMR) : « nouveaux » dans le sens où ils se distinguent des grands courants religieux habituellement en présence en occident, « mouvements » dans le sens où ils donnent l'impression de résulter de trajets, de circulations (en gros, d'aller et de venir d'ailleurs que d'occident), et « religieux » car ils comportent une symbolique et font appel à un champ sémantique de nature religieuse. Les sociologues soulignent cependant que l'expression de NMR est à manier avec précaution, car la nouveauté n'est pas toujours effective (quand peut-on considérer qu'un mouvement est nouveau ou qu'il cesse de l'être?). De plus, le « mouvement » n'a pas toujours une connotation exogène. Il existe, ainsi, beaucoup de

⁵² La difficulté à définir la religion passe, classiquement, par une entrée étymologique. Mais ceci est un exercice qui porte d'emblée sur un problème de sens. Il existe en effet deux écoles pour expliquer la racine latine de ce mot. L'étymologie du mot *religio*, selon la tradition cicéronienne, reprise par W. Otto, J.B. Hoffman, et le linguiste E. Benveniste, proviendrait de *relegere*, de *legere* (« cueillir, rassembler »), alors que selon la lecture de Lucrèce, Lactance, Tertullien, Kobbert et d'autres, il proviendrait de *religare*, de *ligare* (« lier, relier ») (BLAY Michel (dir), 2003, *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Larousse). La religion est un phénomène universel et divers qui a longtemps été traité, en sciences sociales, sous l'angle de réflexions sur la nature du divin (surtout avec la philosophie Kantienne). La religion est alors entrée dans un traitement sur l'usage pratique et moral qui est fait dans la société, et est devenue un objet de savoir et de critique, chez Durkheim, Weber, Marx, Heidegger...

⁵³ CHAMPION Françoise, 1986, « Du mal nommé « retour du religieux » », in *Projet*, juillet-août 1986, n°200.

renouveaux au sein même des religions institutionnalisées, comme par exemple dans le christianisme en Europe de l'Est. Par ailleurs, le terme de « religieux » est plus souvent dénié que revendiqué au sein de ces « mouvements ». Le NMR est donc surtout utilisé pour désigner le caractère inédit du phénomène⁵⁴.

Au-delà de cette définition, c'est tout un pan de la recherche qui s'interroge⁵⁵. Les communautés et les affinités que les NMR créent entre les individus font que de nombreux sociologues envisagent la religion comme une « boîte à outils » pour bricoler sa propre expérience, comme l'a montré André Mary⁵⁶, idée que l'on peut également rapprocher du travail de Claude Lévi-Strauss⁵⁷ et de Michel de Certeau sur les « bricolages du quotidien »⁵⁸. Les nouveaux mouvements religieux entrent dans ces bricolages⁵⁹. Ils sont généralement de type « hétérodoxes non autoritaires », c'est-à-dire qu'ils proposent une pratique religieuse qui peut être complétée par ce que les philosophes ou les sociologues appelleraient de la psychologie humaniste, des médecines douces, en plus d'une pratique physique et de théorie biologique particulières. Ils ont ainsi souvent été étudiés dans les mouvements New-Age⁶⁰.

b. Au-delà des nouveaux mouvements religieux : la nébuleuse mystique ésotérique

La diversité des domaines de rattachement et d'influence des nouveaux mouvements religieux amène F. Champion à parler de « nébuleuse mystico-ésotérique », qui est composée de « groupes, de réseaux très divers, pouvant se rattacher à de grandes religions orientales,

⁵⁴ Pour plus de développement, voir BECKFORD J.A.,(ed.), 1986, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres, Sage-Unesco.

⁵⁵ HERVIEU-LEGER Danièle, « Y a-t-il un « retour du religieux » ? », *Le Débat*, n°59, mars-avril 1990.

⁵⁶ MARY André, 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage moderne », in Philippe LABURTHER-TOLRA (ed.), *Roger Bastide ou le « réjouissement de l'abîme » : échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992*. Paris : L'Harmattan, p. 85-98.

⁵⁷ L'univers du bricoleur est « le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures ». LEVI-STRAUSS Claude, 1960, *La pensée Sauvage*, Paris, Plon, p. 27.

⁵⁸ DE CERTEAU Michel, 1980, *L'invention du quotidien*, Paris, 10/18

⁵⁹ Dans la liste des Nouveaux Mouvements religieux, nous pouvons trouver le bouddhisme, l'hindouisme, le zen, le soufisme, et le yoga. Remarquons qu'ici, le terme de « nouveau » est justifié par les nouvelles interprétations et les nouvelles adaptations de ces pratiques au monde contemporain.

⁶⁰ Voir par exemple l'article de L. Frisk, dans un ouvrage collectif sur le new age et la mondialisation (FRISK Liselotte, 2001, "Globalization or westernisation ? New Age as a contemporary transnational culture", in ROTHSTEIN Mikael (ed.), *New Age religion and Globalization*. Aarhus : Aarhus University Press, 2001. 178 p. p. 31-41).

correspondre à des syncrétismes psychoreligieux, ou bien regrouper des personnes autour de la pratique de tel ou tel art divinatoire (astologie, tarot, yi-king) »⁶¹.

Les itinéraires individuels y sont variés et complexes, en raison de la présence de nombreux groupes et réseaux qui peuvent se rattacher à des religions (surtout des religions orientales comme le bouddhisme et l'hindouisme, ou des pratiques encore plus « exotiques » comme le chamanisme), ou bien à des pratiques ésotériques⁶² (tarot, astrologie et autres syncrétismes psycho-religieux)⁶³.

Le yoga appartient à cette nébuleuse dans la mesure où il revendique une approche de l'individu et du monde⁶⁴, des valeurs de coopération, de solidarité et de paix. Cette nébuleuse est organisée à partir de groupes spécifiques, de leaders identifiés, mais surtout autour de réseaux « plus ou moins lâches gravitant autour d'associations organisatrices de stages, de conférences, de séminaires (payants), et autour de revues, de librairies, de maisons d'édition »⁶⁵. Cet éclectisme complexifie la tâche des chercheurs dans la mesure où les démarches sont multiples et variées, se doublant d'une possibilité de glissement d'une pratique à la base religieuse vers une pratique thérapeutique, ou inversement, le tout dans un espace souvent qualifié de « diffus » ou réticulaire.

2. Les espaces des NMR

Jusque là, nous avons entrevu que les problématiques du yoga étaient imbriqués dans des réflexions sur les incidences des pratiques individuelles et communautaires dans la théorie sociale, mais qu'en est-il de la théorie spatiale attenante ? Comment la géographie s'insère-t-elle dans cette pensée ? La géographie est la science sociale la plus à-même de saisir la dimension spatiale de ces phénomènes, mais la question est encore peu explorée. D'ailleurs, la question religieuse n'est jamais apparue comme un champ de recherche privilégié en géographie⁶⁶.

⁶¹ CHAMPION Françoise, 1990, « La nébuleuse mystico-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle, *De l'Emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, pp. 17-69.

⁶² Rappelons ici le sens de l'adjectif « ésotérique » qui provient du grec « esôterikos » : « de l'intérieur », « réservé aux seuls adeptes » ; au sujet de l'ésotérisme occidental, on se référera à l'ouvrage de FAIVRE Antoine, 1996, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris.

⁶³ CHAMPION Françoise, 1995, « Nouveaux Mouvements Religieux et nouvelles religiosités mystiques-ésotérique », *Cahiers français*, n°273, oct-déc. 1995

⁶⁴ Cette approche se joue notamment autour de la construction d'une certaine idée du « holisme ».

⁶⁵ *ibid.* L'idéal-type du réseau mystique-ésotérique tourne alors autour de sept caractéristiques fondamentales : la centralité donnée à « l'expérientiel », la transformation de soi, le salut/bonheur total, les conceptions unifiantes, l'optimisme certain, l'éthique d'amour, le jeu du charisme.

⁶⁶ Malgré un Festival International de Géographie consacré au religieux en géographie, en 2002, ce domaine n'a jamais contribué à la constitution d'un champ précis : la géographie, lorsqu'elle veut se pencher sur le domaine

Les brèves incursions des géographes dans le domaine de la religion n'ont pas toujours porté sur les nouveaux mouvements religieux. Les géographes ont toujours traité cette question en l'abordant par différents aspects révélateurs des comportements des religions institutionnalisées : processus d'élargissement spatial⁶⁷, formes géographiques des interactions religieuses⁶⁸, dynamisme des systèmes religieux universalisants⁶⁹.

Ce n'est qu'en 2000 que l'explosion de la religiosité hétérodoxe en Occident est arrivée dans la réflexion géographique, dans un article de Julian Holloway sur le mouvement New Age⁷⁰. En effet, ce mouvement, extrêmement dynamique et basé sur une volonté affichée de se diffuser très largement, est vu comme intimement lié à une perception originale de l'espace et du temps qui nécessite une approche géographique nouvelle. Le New Age, proposant une cosmologie et des visions inédites de la « transformation du monde » et une théorie du voyage dans l'espace et dans le temps, peut se révéler fort à propos dans l'analyse géographique.

Dans cet ordre des choses, les nouveaux mouvements religieux permettent au géographe de sortir du territoire, c'est-à-dire d'une vision stato-centrée. Une relecture de chaque société et

religieux, se heurte à l'héritage de la difficulté de préciser les définitions de « géographie de la religion », « géographie religieuse », « géographie ecclésiastique », ou encore « géographie biblique ». Plusieurs raisons sont à la base de cette situation. La première concerne l'engagement du chercheur dans son objet d'étude. Jean-Luc Piveteau, tentant de répondre à cette question, balance son point de vue vis-à-vis des tensions épistémologiques observées ailleurs. D'une part, comme lui, on serait tenté de répondre qu'en aucun cas les convictions religieuses n'orientent le caractère proprement scientifique de la pratique du géographe, les engagements spirituels étant d'ordre privé. Mais, d'autre part, on se heurte vite à la complexité du réel qui veut que les grandes thématiques étudiées en géographie (territoire) soient orientées par des systèmes de représentation, par conséquent par des systèmes de valeurs, impliquant inéluctablement des convictions religieuses (PIVETEAU J.-L., 2002, « Le paradigme de l'observateur. Le géographe et la foi », *Géographie et Cultures*, n° 42, p.7-8). Une autre explication, avancée par Daniel Dory, se rapporte à l'essence du fait religieux, qui est une donnée qui ne donne pas lieu à une démarche empirique et n'entre pas dans les grands courants de la recherche géographique (DORY Daniel, 1993, « La géographie des religions –contexte et perspectives », *Social Compass* 40 (2), 147-169.).

⁶⁷ Il s'agit d'une part de la question de la diffusion, de la migration, de la compétition pour l'espace ; d'autre part de la prise en compte respectivement des conversions (de contact ou missionnaires), de l'importance du poids démographique, et des diasporas (ZELINSKY W., 1960, « The religious composition of american population », *the geographical review*, 50(2), pp. 272-273 ; ZELINSKY W., 1961, « An approach to the religious geography of the United States : patterns of church membership in 1952 », *Annals of the Association of American Geographers*, 51(2), pp. 139-193; SHORTRIDGE J.R., 1976, « Patterns of Religion in the United States », *the geographical review*, 66(4), pp. 420-434)

⁶⁸ Les travaux portent essentiellement sur les enclaves, les minorités, la coexistence pacifique, l'instabilité et la compétition, l'intolérance et l'exclusion, donnant chacun des configurations spatiales particulières (ISAAC E., 1959, « The citron in the mediterranean : a study in religious influences », *Economic Geography*, 35(1), pp. 71-78 ; KONG L., 1992, « The sacred and the secular : exploring contemporary meanings and values for religious buildings in Singapore », *Southeast Asian Journal of Social Science*, 20(1), pp. 18-42.; HEATWOLLE C.A., 1989, « Sectarian ideology and church architecture », *The geographic review*, 79(1), pp. 63-78; HARVEY D., 1979, « Monument and Myth », *Annals of the Association of American Geographers*, 69(3), pp. 362-381)

⁶⁹ Les grands systèmes qui tendent à s'étendre sur des portions d'espace très vastes (RAFFESTIN C, 1985, « Religions, relations de pouvoir et géographie politique », *Cahiers de Géographie du Québec*, 29(76), pp. 101-107 ; LACOSTE Yves, 1990, « Eglises et géopolitique », *Hérodote*, n°56, pp. 3-7 ; BÜTTNER M., 1974, « Religion and Geography », in *Numen*, 21(3), pp. 163-196 ; BÜTTNER M., 1980, « On the history and Philosophy of the geography of Religion in Germany », in *Religion* 10(1), pp. 86-119)

⁷⁰ HOLLOWAY Julian, 2000, « Institutionnal geographies of the new age movement », *Geoforum*, 31, pp. 553-565

des espaces qu'elle pratique s'impose alors, pour opérer une analyse différente des situations. Cette analyse, forcément pluridisciplinaire, porte les géographes travaillant sur la liaison entre la géographie et la spiritualité, à se rapprocher de certains philosophes, linguistes, ethnologues, ou anthropologues, préoccupés d'imaginaire, de surnaturel, d'irrationnel. Chez les géographes anglo-saxons issus du courant de la géographie humaniste⁷¹, les conséquences se font sentir sur le point de départ de l'analyse : ils partent du principe selon lequel le religieux n'habite pas que les formes mais aussi les individus⁷².

3. Les espaces thérapeutiques et les représentations sociales.

Un autre thème connexe de cette recherche est la santé. Yoga et santé entretiennent une relation saillante dans les discours de ceux qui pratiquent le yoga. Celle-ci sera étudiée sous l'angle des espaces qui lui sont dévolus.

a. Pourquoi le yoga et la santé ?

Il pourrait paraître surprenant aux yeux de certains que l'étude du yoga puisse s'intégrer dans une perspective sanitaire. Nous sommes pourtant en présence d'une démarche médicale très particulière. Qui n'a jamais entendu un proche parler du yoga en tant que pratique efficace contre le stress ou le mal de dos? C'est alors une géographie de la santé assez différente qui se présente à nous. Elle sort des cadres d'études devenus maintenant « classiques » pour s'ouvrir vers des questions culturelles et sociétales plus larges, qui permettront même de considérer de nouvelles approches méthodologiques et théoriques, comme les géographes anglophones l'envisagent⁷³. Wilbert M. Gesler⁷⁴ nous rappelle que les géographes de la santé ont largement

⁷¹ ISAAC E., 1967, « Mythical geography », *The Geographical review*, 57(1), pp. 123-125 (pour Isaac, la religion est un des éléments essentiels dans le paysage culturel et les géographes, qui étudient classiquement la distribution de la religion, doivent faire apparaître l'empreinte des prescriptions et des proscriptions religieuses, ainsi que l'impact géographique des systèmes de valeur qui peuvent avoir des racines religieuses) ; SPENCER G.W., 1970, « The sacred geography of the Tamil shavite hymns », *Numen*, 17(3), pp. 232-244; CHRISTINGER Raymond, 1965, « Notions préliminaires d'une géographie mythique », *Le Globe*, vol. 105, pp. 119-159 ; LISCIA Gérald, 2002, « Le désert biblique. La compréhension d'un lieu à travers ses images fondatrices », in *Géographie et Cultures*, n° 42.

⁷² Pour une analyse bibliographique plus générale du traitement de la question religieuse en géographie, le lecteur pourra se référer aux articles suivant : RACINE Jean-Bernard, WALTHER Olivier, 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », in *l'Information Géographique* n°296 ; DORY Daniel, « Introduction bibliographique à la géographie des religions », *Annales de Géographie* (?), p. 291-300 ; DORY Daniel, 1993, « La géographie des religions –contexte et perspectives », *Social Compass* 40 (2) ; KONG L., 1990, « Geography and religion : Trends and prospects », *Progress in Human Geography*, 14(3), pp. 355-371; LEVINE G.J., 1986, «On the Geography of Religion», *Transaction of the Institute of British Geographers*, N.S. II, pp. 428-440; COOPER Adrian, 1992, « New directions in the geography of religion », *Area*, 24(2), pp. 123-129; SOPER David E ., 1967, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall; SOPER D.E ., 1981, « Geography and religion », *Progress in Human Geography*, 5(4), pp. 510-524.

⁷³ ASTHANA Sheena, CURTIS Sarah, DUNCAN Craig, GOULD Myles, 2002, «Themes in British health geography at the end of the century: a review of published research 1998-2000», *Social Sciences and Medicine*, 55, 167-173

contribué à l'étude de la localisation et de la distribution spatiale des infrastructures et du personnel de santé, de l'interaction entre consommateurs et fournisseurs⁷⁵. Pourtant il faut aussi que les systèmes de santé soient étudiés dans le contexte des autres systèmes dans lesquels ils s'intègrent : sociaux, politiques, économiques et culturels.

Généralement, le rôle que joue la société dans le recours thérapeutique est du ressort de l'anthropologie de la santé, mais les géographes peuvent s'en inspirer, notamment lorsque le social induit des déplacements, des distances parcourues différentes, des localisations, des façons de pratiquer et percevoir l'espace, qui peuvent mettre en lumière d'autres aspects des systèmes de santé, notamment les inégalités⁷⁶.

Le yoga, par exemple, en tant que soin de santé de plus en plus accepté comme tel à travers le monde, nous projette dans un contexte sociétal propre à certaines classes de la société indienne, française, brésilienne, américaine, etc : les dimensions étudiées ne peuvent plus être seulement épidémiologiques ou dépendre de l'analyse des parcours thérapeutiques, mais doivent aussi inclure du culturel, de l'idéal, si l'on veut comprendre dans sa globalité ce phénomène.

L'approche de l'espace thérapeutique proposée ici vise plutôt à démontrer le pluriel, le fait que différentes populations se partagent un espace et y ont leur rôle dans les faits de santé, comme l'ont montré les géographes travaillant dans des sociétés où la « mixité sociale » était présente à l'échelle micro, comme en Inde⁷⁷. Le géographe doit donc, pour prendre la mesure de l'importance de ces pratiques, travailler sur les logiques sociales et culturelles auxquelles les populations se réfèrent, en plus des politiques sanitaires⁷⁸.

; PARR Hester, 2004, "Medical geography: critical medical and health geography?", *Progress in Human Geography*, April, vol. 28, issue 2, pp. 246-257.

⁷⁴ GESLER Wilbert M., 1995, « Aspect culturel des systèmes de soins de santé », *Bulletin de la société neuchâteloise de Géographie*, n°39, pp. 155-162.

⁷⁵ Dans la géographie française, H. Picheral (PICHERAL Henri, 2001, *Dictionnaire raisonné de géographie de la santé*, Université Montpellier III, GEOS, 308 p.) envisage la géographie de la santé comme « l'analyse spatiale des disparités de santé des populations, de leurs comportements sanitaires et des facteurs de l'environnement (physique, biologique, social, économique et culturel) qui concourent à expliquer ces inégalités », portant alors la géographie de la santé dans le champ plutôt « technique », alors que pour G. Salem, il s'agit à terme de « caractériser une société par l'étude géographique de ses faits de santé » (SALEM Gérard, 1998, *La santé dans la ville, géographie d'un petit espace dense : Pikine (Sénégal)*, Paris, Karthala, 360 p., p. 57). Ces deux démarches donneront le point de départ de nombreuses recherches mais comportent cependant certains risques : la première tendant à limiter la santé à un objet de recherche au service d'une méthode de recherche, la seconde ayant tendance à stigmatiser une société à travers son niveau de santé.

⁷⁶ CURTIS Sarah, 2004, *Health and inequalities : geographical perspectives*, London, Sage, 329 p.; SECHET Raymonde, 1996, *Espaces et pauvreté : la géographie interrogée*, Paris, L'Harmattan, 213 p.

⁷⁷ VAGUET Alain, RIHOUEY Florence, ELIOT Emmanuel, 1995, « Santé et culture en contexte urbain indien », *Espaces Populations Sociétés*, vol. 1, pp.81-90 ; BOURDIER Frédéric, 1995, « Le secteur informel des soins de santé. Méthodes d'approche et terrain (le cas de l'Inde) », *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, n°39, pp. 163-176.

⁷⁸ Il s'agit donc de travailler sur le pluralisme médical comme il est vu chez Benoist, Bourdier, ou Laplantine...

Il ne s'agit pas alors d'une recherche en géographie de la santé, mais une recherche sur un objet qui inclut des considérations thérapeutiques changeant dans le temps et dans l'espace en fonction des référents usités. Les réalités diverses, étudiées dans leur inscription spatiale, dans leurs processus de circulation et d'adaptation transculturelles mettent en évidence un phénomène spatial et social très concret, impliquant des itinéraires thérapeutiques nouveaux et originaux, alliant culture, altérité et santé, aboutissant sur la notion de « réappropriation », des faits culturels transférés, et sur le pluralisme médical.

b. Définition des paysages thérapeutiques

Les paysages thérapeutiques rassemblent tant d'éléments qu'il convient d'être éclectique lorsqu'on les analyse. C'est donc une aventure pluridisciplinaire qui fait appel à divers champs de la connaissance scientifique (anthropologie, sociologie, philosophie, psychologie). L'entrée thérapeutique des paysages aboutit alors à une géographie qui traite de tout ce qui a trait à des lieux spécifiques, ainsi que tout ce qui rattrape toutes les autres dimensions de la signification de ces lieux⁷⁹.

Au tout début de la réflexion sur les paysages thérapeutiques, W. Gesler a pu déterminer trois grands environnements qui jouent sur leur existence. En premier lieu, ces paysages thérapeutiques sont toujours reliés à des environnements soit naturels –ceux qui contiennent de l'eau ou des « décors » magnifiques– ou soit construits –c'est-à-dire ceux où il existe des temples ou des spas. Deuxièmement, W. Gesler souligne l'importante présence des environnements sociaux qui résultent de constructions fondées sur des croyances de santé ou des attitudes consuméristes (exemple de Lourdes). Enfin, il insiste sur l'importance des environnements symboliques qui proviennent de perceptions et de significations individuelles, en se référant au langage utilisé, à la fois dans le domaine médical et dans les mythes de guérison.

L'étude des paysages thérapeutiques s'est intéressée, au début, aux lieux de soins (« healing places »), puis s'est étendue aux recherches sur les paysages thérapeutiques comme déterminants dans le maintien de la santé et du bien-être⁸⁰. Le concept de paysage thérapeutique a évolué, s'est popularisé chez les géographes anglophones, et a même joué un

⁷⁹ L'émergence de ce courant de géographie de la santé s'inscrit aussi dans la critique et la volonté de reformuler la définition de la santé telle qu'elle est édictée par l'OMS. Cette définition serait trop idéalisée et déformée par un certain tournant holiste (GATRELL Anthony C., 2002, *Geographies of health : an introduction*, London, Blackwell Publishers, 294 p. ; KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p.).

⁸⁰ WILLIAMS Allison (ed.), 1999, *Therapeutic landscapes: the dynamic between place and wellness*, New York, University Press of America, 243p.

rôle important dans la production de la géographie qualitative. La réduction des études positivistes (cartographie des maladies et des centres de soin) a donné lieu à l'émergence de perspectives plus culturelles, qui envisageaient les lieux de santé comme des constructions complexes et symboliques⁸¹.

Les études se sont alors tournées vers l'étude des qualités de ces paysages et leurs effets sur la santé, ce qui a donné lieu à des travaux sur la visite des sources chaudes, les camps d'été, les destinations de vacances, l'attrait pour la nature sauvage⁸². Puis les recherches se sont orientées vers la façon dont les paysages thérapeutiques sont créés et négociés par des groupes marginalisés⁸³.

Certains travaux ont aussi insisté sur le fait que les paysages thérapeutiques peuvent être au centre d'images et d'identités liées au système de soin. En ce sens, les recherches soulignent que ces créations peuvent provenir des relations publiques, de la publicité, entreprises par les secteurs privés et publics⁸⁴.

Enfin, nous pouvons aussi relever que les paysages thérapeutiques ont été récemment étudiés en termes de fitness, plus particulièrement en insistant sur l'exercice physique qui faciliterait, reproduirait et représenterait l'activité du corps, de la culture du corps, et dans des lieux perçus comme accueillants et sûrs⁸⁵.

L'étude des paysages thérapeutiques consignés dans la littérature est également un terme émergeant, comme on le voit dans le travail de L. Baer et W. Gesler⁸⁶, ou, très récemment, dans celui de François Tonnelier et de Sarah Curtis⁸⁷. Ces derniers ont effectué un travail sur

⁸¹ DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, « Beyond belief: complementary medicine, lifestyle magazines and the disease of everyday life », *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, 739-759.

⁸² GESLER 1993, « Therapeutic landscapes : theory and a case study of Epidauros, Greece », *Environment and Planning D: Society and Space*, n°11, pp. 95-105 ; TYSON Martha.M., 1998, *The healing landscape : therapeutic outdoor environments*, New York, Mc Graw-Hill, 236 p. ; voir également les contributions des auteurs qui ont participé à l'ouvrage d'A. Williams (WILLIAMS Allison (ed.), 1999, *Therapeutic landscapes: the dynamic between place and wellness*, New York, University Press of America, 243p.)

⁸³ C'est-à-dire les patients atteints de troubles mentaux, les personnes âgées (PARR Hester, 1999, « Desilutional geographies : the experiential worlds of people during madness/illness », *Environment and Planning D: Society and Space*, n°17, pp. 673-690)

⁸⁴ KEARNS Robin A. & BARNETT J. Ross, 1997, « Consumerist ideology and the symbolic landscapes of private medicine », *Health and Place*, n°3, pp. 171-180 ; KEARNS Robin A. & COLLINS Damian C.A., 2000, « New Zealand children's health camps : therapeutic landscapes and the contract state », *Social Science and Medicine*, n°51, pp. 1047-1059.

⁸⁵ ANDREWS Gavin J., SUDWELL Mark I., SPARKES Andrew C, 2005, « Towards a geography of fitness: an ethnographic case study of the gym in British bodybuilding culture », *Social Science & Medicine*, Vol. 60, n°4, pp. 877-891.

⁸⁶ BAER Leonard D., GESLER Wilbert M., 2004, « Reconsidering the concept of therapeutic landscapes in J. D. Salinger The catcher in the Rye », *Area*, Vol. 36, pp.

⁸⁷ TONNELIER François, CURTIS Sarah, 2005, « Medicine, landscapes, symbols : « The Country Doctor » by Honoré de Balzac », *Health and Place*, vol. 11, n°4, pp. 313-322.

la façon dont, dans la littérature de Balzac, le paysage naturel symbolise une vision romantique de la campagne française en bonne santé.

De plus, des publications toujours plus nombreuses lancent le mouvement vers l'application du concept de paysage thérapeutique au quotidien des individus⁸⁸ : les paysages thérapeutiques des personnes peu mobiles, comme les personnes âgées ou les groupes vivant dans un territoire réduit⁸⁹.

Ainsi, selon W. Gesler, en 2005, il est toujours aussi difficile de dire ce qui est ou ce qui n'est pas un paysage thérapeutique, et de savoir s'ils n'existent vraiment que dans l'imagination ou pas. En bref, les paysages thérapeutiques sont toujours plus ambivalents et nuancés que ce que l'on veut bien décrire. C'est pour cette raison que les propos sont toujours attentifs et ouverts à la prise en considération de nombreux participants dans le processus de guérison qui est à leur origine⁹⁰.

c. Quelques nuances sur les paysages thérapeutiques

Les critiques adressées aux géographes travaillant sur les paysages thérapeutiques ont apporté un vent de reformulation constante. Certains ont pu souligner que le concept pouvait donner lieu à de fausses attentes : il ne faut en effet pas voir des paysages thérapeutiques partout, il faut noter que la transformation de santé n'arrive pas uniquement lorsque la personne arrive dans le paysage thérapeutique, et que la complète éradication de la maladie n'existe pas.

D'un autre côté, il convient de faire attention au fait que les paysages thérapeutiques diffèrent en fonction de l'espace, du temps et des individus.

Enfin, il faut aussi noter que les paysages thérapeutiques ne sont pas parfaitement sains (« healthy »), qu'ils ne se concentrent que sur les paysages perçus comme positifs.

Il n'existe pas vraiment de critique au sujet des paysages thérapeutiques. Seule K. Wilson a posé la question de leurs cadres. Où commence et où finit un paysage thérapeutique ? A quelle échelle doit-on parler de paysage thérapeutique ? De plus, certains s'interrogent sur la quantification impossible des paysages thérapeutiques et leur cartographie irréalisable. Kathleen Wilson a également souligné que très peu de recherches traitaient de la question des cultures et des genres, et qu'il manquait des données sur les lieux relatifs à une mauvaise santé.

⁸⁸ MILLIGAN Christine, GATRELL Anthony, BINGLEY Amanda, 2004, « « Cultivating health » : therapeutic landscapes and older people in northern England », *Social Science & Medicine*, Vol. 58, n° 9, pp. 1781-1793

⁸⁹ WILSON Kathleen, 2003, « Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place », *Health & Place*, Vol. 9, n°2, pp. 83-93.

⁹⁰ GESLER Wilbert M., 2005, « Therapeutic landscapes: An evolving theme », *Health & Place*, Volume 11, Issue 4, pp. 295-297.

d. Du thérapeutique à l'identitaire : quand les paysages sont modelés par les représentations sociales.

Le sens pris par le terme « identitaire » ici concerne l'intentionnalité et la relation au monde de l'individu à travers ses pratiques quotidiennes. L'observation oscillera entre le domaine de l'individuel comme du collectif.

Cette approche envisage le culturel comme fortement liée à l'identitaire et au social. Le culturel est entrevu ici par l'approche humaniste qui a contribué au fameux « tournant culturel ». En géographie, cela se traduit par l'interprétation et le sens donné à des actes dans un lieu donné⁹¹. Tout ce qui concerne la culture ou l'identité individuelle ou commune a des liens avec le lieu, le territoire et le paysage. Les paysages culturels et identitaires dont il sera question dans la deuxième partie de ce travail seront assez proches de la pensée de la géographie culturelle critique telle qu'elle est vue chez les géographes anglophones⁹². La culture et l'identité moderne, construite en référence à un parcours personnel et en référence à des normes sociales, apparaît donc comme « une construction à plusieurs étages, représentant un mélange de préoccupations universalistes et particularistes »⁹³.

La culture et l'identité sont donc modelées par des normes sociales, et changent d'échelle en fonction du contexte dans lequel ils sont évoqués : celui du lieu et celui de l'espace-monde. Elles prennent des formes hybrides et syncrétiques qui résultent du brassage entre les effets du local et du mondial dans la « géographie culturelle de la vie de tous les jours », pour reprendre l'expression d'Entrikin et Claval.

4. Quel(s) espace(s) pour les réseaux du yoga ?

Le yoga évolue dans une nébuleuse assez dense, composée d'éléments reliés entre eux par une certaine réticularité⁹⁴. Les réseaux ont été étudiés en géographie par Denise Pumain et Jean-Marc Offner, qui ont proposé des typologies de représentation à destination des réseaux quantifiables ou des petits réseaux qualitatifs⁹⁵. Mais par-dessus tout, ces réseaux prennent

⁹¹ CLAVAL Paul, ENTRIKIN Nicholas J., 2004, « Lieu et paysage entre continuité et changement : perspectives sur l'approche culturelle », in BENKO Georges, STROHMAYER Ulf, (ed.), 2004, *Horizons géographiques*, Paris, Bréal, Coll. D'Autre Part, 350 p.

⁹² PARR Hester, 2004, "Medical geography: critical medical and health geography?", *Progress in Human Geography*, April, vol. 28, issue 2, pp. 246-257.

⁹³ CLAVAL Paul, ENTRIKIN Nicholas J., *op.cit.*, p. 271.

⁹⁴ Pour une approche sociologique des réseaux, voir COLONOMOS Ariel (dir.), 1995, *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p. ; FORSE Michel, « Les Réseaux de Sociabilité : un Etat des Lieux », *L'Année Sociologique*, 1991, 41, pp. 247-264. Pour la géographie, voir

⁹⁵ OFFNER Jean-Marc, PUMAIN Denise, 1996, *Réseaux et territoires : significations croisées*, La Tour d'Aigue, Editions de l'Aube, 280 p. ; OFFNER Jean-Marc, 2000, "Pour une géographie des interdépendances", in LEVY J.,

place dans l'espace mondial, se jouant des frontières et des systèmes stato-centrés. Pour aborder la question du réseau, il faut faire le point sur l'espace dans lequel il évolue : doit-on parler d'espace mondial, global, international, ou transnational ? Les chercheurs utilisent ces repères spatiaux de façon différente pour parler des circulations à l'échelle mondiale. Il est ainsi question de globalisation chez les anglophones ou chez certains politologues ou sociologues français⁹⁶, de mondialisation chez d'autres⁹⁷, de transnationalisme⁹⁸, voire d'internationalisation⁹⁹. L'étude de la mondialisation du yoga entre dans ces problématiques, et il convient de s'arrêter sur les termes qui seront utilisés pour parler des processus qui animent sa mondialisation.

a. Globalisation, internationalisation ou mondialisation ?

Le terme de « globalisation » utilisé par beaucoup de chercheurs demeure à préciser. En géographie, une distinction est faite entre « mondialisation », « internationalisation » et « globalisation ». Ces termes renvoient tous à l'idée qu'un espace, le Monde, est le réceptacle de circulations de natures diverses mais il subsiste quelques nuances.

Chez certains théoriciens de la mondialisation ou de la globalisation, le phénomène est souvent vu comme le résultat du néo-libéralisme, de l'augmentation des technologies de communication. Mais d'autres facteurs contribuent aussi à la compression de l'espace-temps et à la transformation des structures et des échelles des relations culturelles, sociales, économiques et politiques.

La globalisation, décrit un processus dans lequel l'espace territorial, incluant les frontières nationales, devient relativement moins important et, dans certains cas, non pertinent en raison des flux transfrontaliers de personnes, de biens et de services, de capitaux et d'idées. De nouvelles formes d'espace social émergent et redéfinissent le sens donné au territoire ou créent des inter-relations déterritorialisées.

L'internationalisation est un processus plus intense de flux ou de connections entre les domaines nationaux (les pays). Les individus, dans ce cadre, interagissent au travers des

LUSSAULT M. (dir.), *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux, Géographies à Cerisy*, Belin, Coll. Mappemonde, 351 p.

⁹⁶ BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dir), 2001, *La Globalisation du Religieux*, Paris, L'Harmattan, Coll. Religion et Sciences Humaines, 282 p.

⁹⁷ KHERDJEMIL B., (dir), 1998, *Mondialisation et Dynamiques des Territoires*, L'Harmattan ; WARNIER J.-P., 1999, *La Mondialisation de la Culture*, Ed. La découverte, 117 p.

⁹⁸ HANNERZ Ulf, 1997, *Transnational connexions. Culture, people, places*, New York, Routledge; COLONOMO Ariel (dir.), 1995, *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p.

⁹⁹ JOHNSTON Ron (dir), 2000, *Dictionary of Human Geography*, 4th edition, Blackwell, 724 p.

frontières nationales et l'influence de l'état reste entière, contrairement aux phénomènes de globalisation où les inter-relations sont régulés par des acteurs non-gouvernementaux.

L'internationalisation implique l'extension des activités économiques au-delà des frontières nationales. Il s'agit essentiellement d'un processus quantitatif qui amène à une géographie des activités économiques. La globalisation est vue plutôt comme un processus qualitatif qui implique une réflexion sur les activités économiques à l'échelle internationale ainsi que sur ses effets en termes d'organisation sociale et culturelle.

Pour Kelly Lee, il existe des différences entre globalisation et internationalisation¹⁰⁰. Pour elle, la globalisation est un ensemble de processus qui change la nature des interactions humaines en dépassant certaines limites qui séparaient les individus et les groupes. Ces limites sont de trois ordres (un ordre spatial, temporel et cognitif) et sont constamment redéfinies, résultant sur de nouvelles formes d'organisations et d'interactions.

Chez U. Beck, par exemple, la globalisation désigne le processus actuel qui consiste à remettre en cause le cadre d'intervention de l'Etat¹⁰¹. Beck ne parle pas des structures néolibérales mais pose la globalisation comme un contexte jouant sur le politique. Selon lui, il existerait un projet cosmopolitique qui se créerait en fonction du pouvoir de la société civile mondiale.

Mais chez tous les sociologues, les polititologues et les géographes anglophones, la globalisation est un concept qui soulève de vastes débats. C'est ainsi que la plupart des chercheurs s'alignent derrière R. Robertson¹⁰² ou A. Giddens¹⁰³. Le premier souligne que la mondialisation comporte des objectifs ou une prise de conscience du monde comme lieu. Le second s'attache à l'étude des relations sociales. Chez ces deux auteurs, on retiendra que ce qui compte, dans l'étude de la mondialisation, c'est l'accroissement des connexions interindividuelles ainsi que toutes les questions de subjectivité et de culture. Ces connexions sont d'ailleurs reprises dans les discours globalisants.

Pour renforcer le caractère complexe de la globalisation, Robertson parle de glocalisation, un terme qui décrit le phénomène au-delà de la simple dichotomie local/global. La glocalisation se réfère à la sphère de la subjectivité individuelle, à la construction et l'invention de divers lieux ou « locaux » à travers l'augmentation de flux et d'idées globales.

¹⁰⁰ LEE Kelly, 2003, *Globalization and health. An introduction*, Palgrave Mac Millan, 255 p.

¹⁰¹ BECK Ulrich, 1999, *What is Globalization ?*, Cambridge, Polity.

¹⁰² ROBERTSON Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 224 p.

¹⁰³ GIDDENS Anthony, 1987, *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, 474 p.; GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 192 p.

Cependant, le terme de globalisation, dans la langue française, est un anglicisme qui renvoie plutôt à l'idée que les phénomènes globalisés sont considérés comme « intégrés », « entiers ». La globalisation n'est donc pas forcément proche de l'idée anglaise de « worldwide ».

Réintégrée dans la pensée française, comme chez Jacques Lévy, la globalisation concerne la « mise en relation des différentes dynamiques, des différentes cartes des mondialisations »¹⁰⁴.

Le concept de mondialisation est le plus utilisé dans les recherches francophones, mais ce concept est plus récent que le phénomène. La mondialisation, comprise comme « le processus qui fait de la planète Terre l'étendue de référence de l'espace des hommes ou encore le processus qui manifeste l'émergence d'un espace mondial pertinent »¹⁰⁵, ne porte pas uniquement sur les échanges marchands, les échanges financiers, mais aussi sur l'émergence d'un modèle sociétal.

Le concept, si large soit-il, ne peut être évité, surtout lorsqu'il s'agit de traiter de la question de la mise en société de diverses communautés d'individus à travers la multiplication des réseaux, comme c'est le cas dans le « monde du yoga ». En géographie, l'espace mondial peut être vu comme organisé par de nombreux paramètres et agissements qui nous orientent encore une fois dans des pistes pluridisciplinaires (accroissement des circulations, l'idée d'une appartenance identitaire locale ou mondiale). Certains le considèrent comme un système, d'autres comme un ensemble de réseaux, qu'il nous faut entrevoir avec un point de vue théorique (la mondialisation comme concept) et un point de vue pragmatique (que se passe-t-il vraiment dans ce système ?)¹⁰⁶.

Pour d'autres géographes, « la mondialisation c'est la dévalorisation de l'espace et la valorisation du temps »¹⁰⁷. Ceci n'implique pas la fin de la géographie, mais plutôt l'idée que la mondialisation ne joue plus dans le cadre régional classique.

Ceci se retrouve aussi dans le travail de P. Veltz pour qui les lieux, devenus des « archipels », ne comptent plus pour l'espace qu'ils occupent mais pour les liens qu'ils entretiennent¹⁰⁸. Les lieux et les distances ne disparaissent pas, mais changent de nature.

Pour Frédéric Landy, la mondialisation, vue d'Inde, c'est la « généralisation progressive des échanges de toutes sortes au monde entier, à travers deux modalités de force très inégale »¹⁰⁹.

¹⁰⁴ LEVY Jacques, 2003, « Quel espace pour la société-Monde ? », in Yves MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que la globalisation ?*, UTLS, Paris, Odile Jacob, 336 p.

¹⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁶ DOLLFUS Olivier, GRATALOUP Christian, LEVY Jacques, 1999, « Trois ou quatre choses que la mondialisation dit à la géographie », *L'Espace Géographique*, 1, pp. 1-11

¹⁰⁷ Voir n° spécial *l'espace géographique*, 1999, 1, p. 36-48.

¹⁰⁸ VELTZ Pierre, 1997, *Mondialisation, villes et territoires*. L'économie d'archipels, PUF, 262 p.

Cette définition de la mondialisation voit d'une part l'importance des grandes entreprises qui cherchent à se déployer sur la planète, et d'autre part sur la prise de conscience collective d'un espace à partager. A partir de l'idée de « mondial », F. Landy fait la distinction entre mondialisation, un suffixe indiquant un processus non achevé, et mondial-ité, un suffixe montrant le stade ultime, pas encore réalisé.

C'est aussi l'idée du « déclin des poupées russes »¹¹⁰ : avec la mondialisation, c'est la fin de la géographie des « emboîtements d'échelles ». Les phénomènes locaux se « branchent » sur le mondial pour entrer dans des processus de diffusion ou de circulation.

Ramené au yoga, nous conviendrons qu'il faudra utiliser le terme de mondialisation pour évoquer le processus de l'accroissement de l'espace concerné, et de la multiplication des lieux où l'on peut le pratiquer. Bien sûr, nous verrons apparaître quelques limites dans l'utilisation du concept de mondialisation car tous les espaces mondiaux ne sont pas concernés. Il s'agit notamment de l'Afrique ou des pays de la plaque Arabique, nous verrons pourquoi.

La mondialisation n'est donc pas un processus uniforme géographiquement. Mondialisation ne sera pas non plus synonyme d'homogénéisation car la plupart des interrelations sont construites autour d'identités individuelles ou collectives qui prennent des formes différentes à chaque fois. Ainsi, l'utilisation du concept de mondialisation sera doublée ici de l'utilisation des concepts liés aux interactions. L'individu, le lieu interagissent au quotidien avec d'autres échelles. Ces interactions résultent donc sur des productions spécifiques dans le temps et l'espace.

b. Diffusion, transnationalisme et circulation du yoga.

Le yoga n'existe pas qu'en Inde... il a été mondialisé. Doit-on alors parler d'un espace de diffusion, d'un espace transnational, ou d'un espace de circulation ?

Les théories de la diffusion ne sont pas sans soulever des débats au sein de la géographie (et d'autres sciences sociales et physiques). L'entrée de ces théories, modélisatrices le plus souvent, fondées sur l'observation de la diffusion spatiale, ont fait l'objet de nombreuses études géographiques concernant les innovations, le bâti, etc, et l'utilisation de certains outils et méthodes (analogie, fractales, cartographie...) est devenu le point essentiel de ces études. Ces approches donnent lieu à des analyses qui considèrent le phénomène donnant lieu à des formes spécifiques: les diffusions hiérarchiques, par contact, par expansion, etc, se lisent dans

¹⁰⁹ LANDY Frédéric, CHAUDURI Basudeb (dir) (2002), *De la Mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*. CNRS Editions, Coll. Monde Indien.

¹¹⁰ LANDY Frédéric, CHAUDURI Basudeb (dir) (2002), *De la Mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*. CNRS Editions, Coll. Monde Indien.

une conjonction particulière de logiques réticulaires et territoriales¹¹¹. Le débat qui s'ensuit est aujourd'hui très vif et tourne surtout autour de la validité de l'utilisation de ces méthodes dans le tournant paradigmatique de la mondialisation et des processus de diffusion dans un contexte identitaire extrêmement varié.

Alors, comment saisir la logique d'une diffusion qui se joue plutôt sur des critères sociaux, d'appartenance identitaire, et de nature « invisible » ? Le phénomène de diffusion du yoga se voit, se matérialise, peut, éventuellement, être dénombré, mais ne répond pas directement aux modèles généraux d'explication de la diffusion. En effet, l'expérience même du yoga, sa définition renvoie à une certaine subjectivité en se référant à des identités « hybrides » et ubiquitaires entre le local et le global, bricolées, comme nous le verrons, en fonction de motivations proprement individuelles. Ceci nous renvoie aussi au fait que les phénomènes qui prennent place dans l'espace mondial sont de nature intersubjectives.

Faut-il alors parler de dynamique transnationale ? Cette idée nous amène à prendre en compte que le phénomène ne s'inscrit pas dans des phénomènes d'importation autonome et exogène¹¹². Dans beaucoup de cas, l'avantage de l'idée du transnationalisme est qu'elle ne s'intéresse pas à des « produits finis » mais « en cours de réalisation »¹¹³. Le transnationalisme concerne des constructions délibérées et déterritorialisées. Celles-ci prennent forme dans des réseaux transfrontières entre divers individus, groupes, organismes. Pour notre sujet, cette perspective nous permet de travailler sur les groupes qui habitent et pratiquent l'espace international : les « groupes récepteurs » qui interprètent et emploient le yoga, avant d'en créer un nouveau, et, qui, au fil du temps, vont former des réseaux de citoyens qui s'identifient aux nouveaux problèmes sociaux, formulent de nouveaux modes de pensée, et développent les nouvelles solutions politiques et/ou culturelles¹¹⁴ dans un espace nouveau. Le yoga s'est également développé dans un contexte transnational de nature

¹¹¹ Article « DIFFUSION », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.

¹¹² COLONOMOS Ariel (dir.), 1995, *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p. Voir aussi les politologues issus de l'école américaine de l'interdépendance complexe (NYE J., KEOHANE R., (dir), 1972, *Transnational Relations and World Politics*, Harvard University Press; ROSENAU J., « Les processus de Mondialisation : Retombées Significatives, Echanges Impalpables et Symbolique Subtile », *Etudes Internationales*, Vol. 24, n°3, sept. 1993, pp. 497-512).

¹¹³ C'est ce que soulignent les auteurs utilisant une approche dite post-moderne : HARVEY D., 1989, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Blackwell; GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 192 p.; ROBERTSON R., CHIRICO J., 1985, « Humanity, Globalization and Worldwide Religions resurgence : a Theoretical Exploration », in *Sociological Analysis*, 46 (3), pp. 219-242; ROBERTSON R., GARETT W.R., 1991, *Religion and Global Order*, New-York, Paragon Publishers; CASTELLS Manuel, 1998, *End of Millenium*, Oxford, Blackwell.

¹¹⁴ ROCHON Thomas, 1998, *Culture Moves: Ideas, Activism, and Changing Values*, Princeton: Princeton University Press

politique. Même lorsque la dimension politique n'est pas explicite, il est toujours latent dans la mesure où il est sous-jacent au caractère « spontané » de l'explosion du yoga. Ainsi, les réseaux transnationaux du yoga cherchent à se démarquer du projet politique mais doivent cependant composer avec lui pour pouvoir s'étendre. En témoigne l'explosion significative du yoga dans les pays d'Europe de l'Est après la chute du rideau de fer, comme nous le verrons dans le chapitre 5.

D. Chapitrage de la thèse

En somme, la mondialisation part des impulsions données par certains individus, certains groupes, ou certaines sociétés. Elle se lit à travers des phénomènes alliant la pratique d'un espace mondial et des transformations substantielles, c'est-à-dire des transformations qui touchent à la définition et à la pratique de l'objet mondialisé.

Pour comprendre le fonctionnement et les enjeux d'un aspect de ce phénomène, nous observerons dans un premier temps comment s'est produite l'implantation du yoga en France (avec une comparaison avec le phénomène américain). La diversité des acteurs qui participent à ce processus a pour conséquence de multiplier les définitions ou significations du yoga. Quels sont donc ces acteurs principaux et comment ont-ils mis en œuvre un processus toujours en action ? En France, quels ont été les lieux privilégiés pour l'introduction du yoga ? Quels ont été les itinéraires vers l'Inde et comment ont-ils été exploités dans les discours faisant la promotion du yoga ? Ces discours ont pour caractéristique d'être très divers. En fait, à chaque catégorie d'acteurs correspond un discours et une pratique du yoga. Comment les circulations mondiales jouent-elles alors sur le renouvellement et la promotion de la pratique du yoga ? Un **premier chapitre** sur les éléments historiques et sur la densité thématique de ce phénomène particulier nous aidera à mieux cerner ces organisations d'ampleur mondiale.

De là découle une série d'interrogations sur les idéologies sous-jacentes. Ces idéologies sont de nature religieuse et politique à la fois. Dans la mondialisation, certains groupes ou acteurs n'hésitent pas à reprendre certains points dits culturels pour en faire des appuis dans des discours religieux et des théories politiques visant une audience très large. La mondialisation peut donc devenir l'instrument de groupes religieux ou politiques. Quels sont les mouvements qui se greffent autour du yoga ? Quel est le rapport contemporain entre religion et yoga ? Sur quelles bases se fondent les liens entre politique et yoga ? Comment ces liens ont-ils évolué au cours du temps pour être presque confondus aujourd'hui ? Nous verrons comment tout cela s'exprime, dans le **deuxième chapitre**, à travers la façon dont le yoga est instrumentalisé par des groupes néo-hindous.

Ensuite, cela nous portera à nous questionner sur les phénomènes contemporains de transplantation et de circulation ainsi que sur les espaces concernés. Les processus de transplantation que nous observons imposent aussi de nous pencher sur la question du transnationalisme. Le transnationalisme intervient lorsque l'Etat-Nation n'a pas prise sur les phénomènes culturels ou politiques qui l'animent, voire le mettent en danger. Il intervient aussi lorsque certains groupes créent et imposent un mode d'organisation dont les principes reposent sur des regroupements interindividuels. Individus et groupes sont alors reliés par des réseaux transnationaux qui occupent l'espace et les lieux à l'échelle mondiale. Alors dans cet espace, et à travers ces lieux, quelle est la place de l'individu ? Quels sont les rapports entre l'individu et le groupe, et la société ? Comment cela prend-il forme dans les réseaux transnationaux ? Le **troisième chapitre** présentera les rôles joués par les individus, les groupes et les réseaux dans l'alimentation et les transformations du processus de mondialisation du yoga.

Parmi toutes les transformations intervenues dans le yoga qui sont évoquées dans ce chapitre, nous retiendrons qu'il faut souligner la principale : le renforcement de sa dimension thérapeutique. Pour plusieurs raisons que nous développerons dans un **quatrième chapitre**, le lien entre le yoga et la santé s'impose de plus en plus, allant même jusqu'à remettre en question certains aspects du modèle culturel de santé de nos sociétés. Comment se construit et s'exprime le lien yoga-santé ? Quelle est la place du yoga dans la réflexion médicale aujourd'hui ? Quels espaces occupe cette pratique thérapeutique ? Dans ce quatrième chapitre, après avoir présenté les définitions de ce domaine thérapeutique, nous verrons comment il est peu à peu en train d'être institutionnalisé et comment cela fait ressortir des questionnements plus larges sur la construction d'un modèle thérapeutique mondialisé. Ce modèle, qui se veut holiste, repose cependant sur la mise en avant de l'individu, plus ou moins paradoxalement. Quelles sont les facettes de cette nouvelle donne thérapeutique. La géographie culturelle et sociale peut-elle nous aider à mieux comprendre de phénomène ?

La problématique de cette première partie vise à souligner la densité thématique liée à l'analyse de la mondialisation. Elle prendra également le soin de définir l'objet choisi pour l'étude de cas. Pour répondre aux questions soulevées, nous nous servirons de l'exemple du yoga dont nous pouvons tous constater la mondialisation. J'ajouterai à ce constat les résultats de mes recherches de terrain, en apportant des données quantitatives et qualitatives pour que le lecteur saisisse tous les éléments entrant dans la mondialisation du yoga. Mais plus qu'une recherche sur le yoga, cette première partie de thèse vise à susciter une réflexion sur la façon dont la géographie apporte un éclairage sur la mondialisation. Réciproquement, il s'agit de

voir comment les processus de mondialisation imposent un changement dans la réflexion géographique. Ainsi, s'intéresser à la circulation, à l'échelle mondiale, d'une pratique à la fois culturelle, religieuse et thérapeutique, impose au géographe de reconsidérer ses outils et ses objets de recherche. La nature des faits mondialisés est rendue de plus en plus complexe par l'augmentation des acteurs et des pratiques, alors comment la géographie culturelle et sociale peut-elle être utile ici ? Et, surtout, comment doit-elle être conçue pour comprendre les réalités à l'œuvre dans le monde contemporain ?

Cette dernière question ne sera que partiellement cernée à la fin de la première partie. Elle sera revue au cours de la deuxième partie. Celle-ci proposera une immersion dans les mondes du yoga, des mondes à plusieurs échelles : des régions aux mondes intérieurs des yogis, en passant par les hauts-lieux ou les capitales du yoga.

La deuxième partie commence avec le **cinquième chapitre**, qui s'inscrit, comme son numéro l'indique, en continuité avec ce qui vient d'être exposé. Ce cinquième chapitre propose une étude plutôt classique de la mondialisation du yoga, en présentant et en explicitant plusieurs cartes de répartition. Cette approche soulèvera une réflexion sur la nature des processus de mondialisation, en rupture avec les approches classiques. Peut-on parler de déterritorialisation et de décentrement. Comment prendre en compte les interactions entre le territoire politique et les territoires pratiqués par les individus ? Quelles échelles doit-on utiliser ? Quels sont les phénomènes sous-jacents qui animent le phénomène ? Ces questions seront posées en interrogeant ce qui semble se cacher derrière les cartes produites. Elles impulseront une réflexion, dans le **sixième chapitre**, sur les conditions de la transmission du yoga. Ces conditions sont liées à de nombreux acteurs (des yogis, des *gurus*) et prennent forme dans des lieux précis (les *ashrams* et les centres de yoga). Quels sont les chemins utilisés par les individus en question ? Quels sont les nœuds qu'ils forment lorsqu'ils se regroupent ? Quelles sont les transformations majeures, en matières d'espaces et de lieux, dans la circulation de ce savoir ?

Dans le **septième chapitre**, nous entrerons dans l'observation des lieux qui sont produits dans le monde à travers le processus de mondialisation. Ce chapitre soulignera l'importance du temps et de l'espace dans les étapes majeures de la circulation. Il sera alors proposé une représentation graphique de ces étapes. Ensuite, il sera question de réfléchir sur les transformations des lieux principaux : les villes. Comment la compréhension de la vie en ville est-elle modifiée par certains individus ? Comment cela se répercute-t-il sur la production et la reproduction de nouveaux lieux à plusieurs endroits du Monde ? Nous observerons la

topogenèse, un concept qui permet de comprendre l'idée de lieu, les conditions de son interprétation ou de sa création.

Au-delà des lieux en eux-mêmes, il faut aussi travailler sur leur mise en commun. Dans le **huitième chapitre**, nous nous pencherons sur la géographie des mondes individuels et collectifs du yoga. La dialectique du local et du global, de l'individuel et du collectif, nous mèneront à travailler sur les paysages liés au yoga. Paysages thérapeutiques et paysages identitaires sont des concepts géographiques qui permettent d'embrasser la complexité du processus de mondialisation que nous étudions et dont nous sommes témoins.

Ce travail se propose donc de travailler sur la circulation du yoga dans le monde, puis de se pencher sur les mondes du yoga, en proposant une approche visant à placer dans la pensée géographique des éléments du social et du culturel issus de l'observation des réalités quotidiennes du monde contemporain.

**Première partie : L'espace mondial : un espace
identitaire, social et thérapeutique**

Chapitre 1. Définir et redéfinir une pratique mondialisée : l'exemple du yoga.

Ce chapitre se focalise sur le 20^{ème} siècle, au cours duquel la mondialisation du yoga est manifeste. Avant cette période, il existait déjà certaines logiques d'échanges entre les sociétés européennes et indiennes. Ces échanges sont la base de la mondialisation du yoga, mais cette pratique est arrivée beaucoup plus tardivement. Avant que le yoga n'émerge dans les sociétés américaines ou européennes, c'est surtout le savoir sur l'hindouisme qui a fait l'objet de certaines attentions. Les échanges à ce sujet sont assez précoces, à en suivre les travaux de recherche effectués au sujet des interactions entre le monde Grec et le monde Indien¹¹⁵. Il existe cependant un débat pour savoir si les connexions indo-européennes sont vraiment des données historiques où s'il ne s'agit que de récit propageant des images de l'Inde, reproduites dans l'ensemble des mythes gréco-romains. Ces images et légendes contiendront « la somme des *realia Indiae* à partir desquelles s'élaboreront les représentations de l'Inde jusqu'à la Renaissance »¹¹⁶. Jean Biès, Roger-Pol Droit¹¹⁷ soulignent aussi dans leurs ouvrages respectifs la part de mythe et d'imaginaire qui a accompagné le mouvement de circulation du savoir hindou en Europe.

A cours du 19^{ème} siècle, le savoir lié au yoga n'est pas encore mondialisé, mais les courants de pensée d'origine hindoue font l'objet de nouveaux travaux de la part de certains intellectuels européens. Cette période est qualifiée de « Renaissance Orientale » par Raymond Schwab¹¹⁸. Philosophes, écrivains et historiens, aidés des sanskritistes (ou eux-mêmes sanskritistes), véhiculent dans leurs travaux et leurs cours leur intérêt pour le savoir hindou avec une émulation inédite, ce qui amène R.-P. Droit à parler d'une « indomanie chronique »¹¹⁹, et W.

¹¹⁵ Ainsi, selon Aristoxène, Socrate au 4^{ème} siècle avant J.-C. aurait étudié la philosophie avec un sage indien. Un siècle plus tard (en 326 av. J.C.), Alexandre Le Grand se rend jusqu'en Inde où il rencontre des yogis qu'il nomme *gymnosophes* (sages nus). Fasciné par leur savoir, il en fait venir quelques uns en Perse (le plus connu se nomme *Calanos*), comme Arrien le décrit en détail (il rédigea à la fin de sa vie un récit de voyage en Inde et une « *Anabase* » sur l'expédition d'Alexandre). Les *gymnosophes* vont être régulièrement amenés à montrer leur « talent » devant les empereurs grecs, comme Zarnénochégas (Shramana Charya) ou Calanos qui pratiquèrent le sacrifice suprême par l'incinération à Athènes devant l'empereur Auguste au premier siècle avant J.-C. Peu après, Apollonios de Tyane fait le voyage en Inde, rencontre des yogis et apprend le yoga qu'il ramène dans le bassin méditerranéen, comme le raconte Philostrate dans la biographie qu'il lui consacra.

¹¹⁶ WEINBERGER-THOMAS Catherine, 1988, « Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales », in WEINBERGER-THOMAS Catherine, (ed.), *L'Inde et l'Imaginaire*, Paris, Éditions de l'EHESS, Coll. Purusharta, n°11, pp. 9-31, p. 10.

¹¹⁷ BIES Jean, 1973, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, Klincksieck ; DROIT Roger-Pol, 1989, *L'Oubli de l'Inde, Une Amnésie Philosophique*, P.U.F., Coll. Livre de Poche, Paris.

¹¹⁸ SCHWAB Raymond, 1950, *La renaissance orientale*, Paris, Payot.

¹¹⁹ DROIT Roger-Pol, *op.cit*, p. 103.

Halbfass d'un « enthousiasme mythifiant »¹²⁰. Cette indophilie traverse la pensée française, inspire le courant Romantique allemand¹²¹. Tout au long du 19^{ème} siècle, la liste des spécialistes du « Monde Védique » s'allonge¹²², et leurs travaux se focalisent de plus en plus sur le religieux. A la suite de ce courant, au tournant du 19^{ème} et du 20^{ème} siècle, de nombreux courants fondamentaux des sciences humaines et sociales prennent racine dans l'intérêt de certains auteurs pour l'Inde et ses philosophies, cette fois¹²³. La mise en place et la circulation de ce savoir va de pair avec son institutionnalisation¹²⁴ en Europe, en Amérique et même en Inde¹²⁵.

Mais ce qui est perçu comme une « Renaissance de l'Orient » par certains, est perçu par d'autres comme un nouveau courant prônant l'hégémonie de l'autre bloc, l'Occident. C'est la position d'Edward Saïd, qui voit dans l'Orientalisme un style proprement européen de vouloir dominer, restructurer et jouir d'une certaine autorité sur l'Orient¹²⁶. Notons aussi que la position d'E. Saïd, c'est-à-dire la critique de l'orientalisme, porte à débat. Ces débats servent à justifier les différentes positions des indianistes, que ce soit par rapport à la philosophie hindoue ou au rapport entre l'écrit et l'Inde quotidienne¹²⁷.

¹²⁰ « Mythicizing enthusiasm », HALBFASS Wilhem, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: SUNY Press.

¹²¹ MAILLARD Christine, 2003, « Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930) : un double regard sur l'autre », in *Passeurs Entre Inde et Europe*, Fédération Nationale des Enseignants de Yoga, Revue Française de Yoga n° 27, Paris, Dervy, pp. 21-43 ; CHONE Aurélie, 2002, « Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du 19^{ème} siècle », *Etudes Germaniques*, H.S. n°1 « Sciences, Sciences Occultes et Littérature (1890-1935).

¹²² Avec des personnalités comme Friedrich Rosen (le premier à traduire une portion du *Rig-Véda*), Max Müller (1823-1900, philosophe, sanskritiste, indianiste (initié par le français E. Burnouf), et spécialiste de grammaire comparée, c'est lui qui fonda l'histoire comparée des religions sur la linguistique ; entre 1849 et 1873, il met au point ses premières traductions des quatre *Veda* en 6 volumes et publie une série de livre intitulée « Sacred Books of the East »), Otto Böhtlingk (compilateur du *St-Petersburg Sanskrit Dictionary*), Albrecht Weber (qui écrivit la première histoire compréhensive de littérature indienne), Paul Deussen (philosophe qui étudia le *Védanta*), T.W. Rhys Davids (spécialiste du bouddhisme et fondateur de la *Pali Text Society*), Theodor Benfey (comptes-rendus sur le *Sama-Veda* en 1848), Hermann Grassman et Alfred Ludwig (sur le *Rig-Véda*).

¹²³ Parmi lesquels le psychologue et psychanalyste C.G. Jung (1875-1961), le sociologue Max Weber (1864-1920), les philosophes Karl Jaspers (1883-1969) et L. Ziegler, les écrivains Hermann Hesse (1877-1962), M. Dauthendey, G. Meyrinck, et le voyageur-essayiste H. Keyserling ; on trouve également Leopold Von Schröder (1851-1920), Hermann Oldenberg (1854-1920), Moritz Winternitz (1863-1937), Heinrich Zimmer (1890-1943).

¹²⁴ L'« Orient » se trouve représenté au sein de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à la fin du 18^{ème} siècle, avant que des chaires de chinois et de sanskrit ne furent créées au Collège de France en 1812. La *Société Asiatique de Paris* fut fondée en 1822¹²⁴, la *Royal Asiatic Society* à Londres en 1824, la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* en Allemagne en 1842, et l'*American Oriental Society*, la même année.

¹²⁵ En 1785, le gouvernement britannique fondait la *Royal Asiatic Society of Bengal* à Calcutta qui avait pour but de conserver et publier les textes de l'Inde¹²⁵. Les français créeront aussi certains instituts dans leurs comptoirs en 1955 : l'Institut Français de Pondichéry et l'Ecole Française d'Extrême Orient.

¹²⁶ SAID E. W., 1978 [2001], *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 396 p.

¹²⁷ Pour une critique de l'approche d'Edward Saïd, voir KOPF David, 1964, *British orientalism and the Bengal Renaissance: the dynamic of Indian modernisation*, Berkeley, University of California Press, 324 p. Kopf voit l'orientalisme comme une série d'échanges et non comme un rapport de domination imposé.

La multiplicité des recherches et des débats au sujet des « expériences de l'Inde » et des interprétations de l'hindouisme a, au tournant du 20^{ème} siècle, ouvert la voie vers l'analyse des expériences corporelles extatiques comme le yoga ou la méditation. En Inde, mais sous impulsion extérieure, la yoga va peu à peu trouver une place dans les discours de personnalités qui voyagent, tel Swami Vivekananda ou tels les membres de la Société Théosophique, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre. Le yoga est alors mis en avant comme un outil permettant l'expérience d'une certaine spiritualité, un outil pouvant être utilisé par tous. Ces discours universalisants vont marquer les réels débuts de la mondialisation du yoga.

Avant de nous pencher sur l'analyse du processus mondial, il convient de situer le contexte de l'introduction du yoga en France, entamé timidement vers 1900, et un peu plus ancré à partir des années 60. Divers évènements historiques et sociaux vont marquer les phases de cette apparition : l'entre-deux guerres (jusqu'en 1936), l'après 2^{nde} guerre mondiale, puis les décennies 1960 et 1970.

A. Le yoga en France, en Inde et aux Etats-Unis

Le yoga a, semble-t-il, eu beaucoup de mal à trouver ses marques en France, en raison de la bivalence de la pensée française, entre laïcité et catholicisme¹²⁸. Si le terme « yoga » semble être apparu publiquement pour la première fois en 1900, lors d'une conférence d'Emile Sénart (au sujet du bouddhisme et du yoga), les premiers cours de yoga à proprement parler ne se développeront qu'entre les deux guerres, dans un milieu extrêmement restreint. Avant cela, le yoga était une discipline noyée dans la masse des enseignements inspirés de l'occultisme de la Société Théosophique et d'autres courants ésotériques¹²⁹.

¹²⁸ CECCOMORI Silvia, 2001, *Cent ans de yoga en France*, Edidit, 405p.

¹²⁹ Selon S. Ceccomori, *op. cit.*, les premiers « vulgarisateurs », Bosc et Sédit, se sont distingués par des publications variées avant la première guerre mondiale. Le premier (de son vrai nom J. Marcus de Vèze) n'effectua, semble-t-il, qu'un travail de plagiat des publications de la Société Théosophique (*Traité de Yoga*, 1907 ; *Yoghisme et Fakirisme hindou. Introduction à la yoga*, 1913). Le second (de son vrai nom Yvon Le Loup) a pour particularité de ne suivre ni la filière de la Société Théosophique, ni celle de Vivekananda, mais celle d'informateurs (jamais cités), voyageurs et « initiés hindous »

1. Le levier du yoga en France : un petit noyau d'intellectuels

a. Jusqu'en 1936 : un « flou artistique »

D'où viennent les connaissances sur l'hindouisme qu'acquies René Guénon, vers 1910, si ce n'est des chaires académiques et de voyages en Inde ?¹³⁰ L'arrivée du soufi indien Hazrat Inayat Khan à Paris en 1912 ne semble pas étrangère au développement des pratiques du yoga et de la dévotion orientale. Musicien, puis leader spirituel d'un mouvement basé sur des conceptions particulières de la musique, de la poésie et des pratiques corporelles, Hazrat Inayat Khan participa à la fondation d'un ordre soufi en France (à la même époque que la construction de la Mosquée de Paris) qui, devant son succès, essaima dans de nombreux pays d'Europe¹³¹. Cet ordre fut qualifié de fantaisiste par Guénon, bien que le nombre des disciples augmentât progressivement, ce qui l'a, semble-t-il, poussé à renforcer son travail sur l'hindouisme.

Un autre enseignant apparaît comme pionnier : Gurdjieff (1877-1949)¹³². Il consigna lui-même un enseignement avec un jargon particulier, tiré de ses expériences de voyage en Asie Centrale (où il rencontra des yogis et des soufis), et fonda l'« institut pour le développement harmonieux de l'homme ». Il y regroupa ses disciples autour d'une instruction physique et mentale suivant la « voie de l'homme rusé » (dans le sens où il ne s'agit pas de « la voie du fakir, ni celle du moine, ni celle du yogi »¹³³).

Bien d'autres personnalités sont mentionnées par S. Ceccomori, mais leurs personnalités et leurs réelles implications resteront dans le flou, tel le professeur Varma, un « yogi » indien assez mystérieux (qui publia cependant quelques ouvrages qui auront une influence sur les professeurs de yoga des années 60 mais qui seront qualifiés d'approximatifs par Jean Filliozat), l'allemand Dr. Otto Hanish (1854-1936), qui se fait passer pour Iranien sous le nom de Ottoman Zar-Adusht Ha'nish, qui s'inspira des enseignements zoroastriens et

¹³⁰ René Guénon n'est jamais allé en Inde, mais a rédigé de multiples ouvrages sur la notion de « tradition », en particulier celle de *Shankara*, un des réformateurs de l'hindouisme au 8^{ème} siècle. Ses écrits visaient à saisir la « tradition » hindoue comme modèle pour revaloriser la « tradition » occidentale, perdue au Moyen-Age à cause des positions de l'Eglise, ce qui lui valu d'être fortement critiqué. Son succès tient à la terminologie qu'il utilise : tout est interprété en termes de concepts en langue française, ce qui lui valu d'être fortement critiqué à nouveau, cette fois par le milieu des indianistes. A titre d'information, ses ouvrages les plus marquants sont *L'erreur spirite* (1923 [1991], Paris, Ed. Traditionnelles), *Introduction à l'étude des doctrines hindoues* (1921 [1997], Paris, G. Trédaniel), *La métaphysique orientale* (1939 [1993], Paris, Ed. Traditionnelles), *Orient et Occident* (1924 [1993], Paris, Trédaniel, Ed. de la Maisnie).

¹³¹ CECCOMORI Silvia, *op.cit.*, p. 61.

¹³² Gurdjieff est né dans le sud du Caucase. Dans sa jeunesse, il a voyagé à travers l'Asie centrale, avant de s'installer en Russie en 1912. Il quitte la Russie quelques années plus tard pour fuir la guerre et la révolution et s'installe à Paris en 1922.

¹³³ CECCOMORI Silvia, *Op.cit.*, p. 63.

théosophistes, et fut ensuite reconnu comme le père du « yoga égyptien » (les arrières pensées raciales de son mouvement, représenté dans l'université « Aryana » portent toujours à polémique).

Après la première guerre mondiale, ces courants prennent racine en France, mais le yoga en lui-même reste méconnu du public. Tout au plus est-il connu par les intellectuels, artistes, voyageurs, penseurs, chercheurs français. Les intellectuels qui ne peuvent aller en Inde correspondent avec eux, tel René Daumal¹³⁴. Mais ce petit monde va vite faire entendre ses désaccords, les concurrences et les mésententes vont jouer sur la production de nombreuses œuvres, et chacun apportera sa conception du yoga : Emile Sénart (1847-1928), René Guénon (1886-1951), Romain Rolland (1866-1944), Jean Herbert (1897-1980), Sylvain Lévi (1863-1935), et la présentation de la thèse de Mircea Eliade à la Sorbonne en 1936¹³⁵.

1936 est une année charnière, semble-t-il, qui vit beaucoup d'accomplissement, non seulement dans le domaine politique français, mais aussi dans le milieu du yoga : c'est aussi l'année où Maryse Choisy (1903-1979) et Constant Kerneiz (1880-1960) publient des ouvrages et des magazines destinés au « grand public ».

b. Les prémisses d'un yoga « grand public ».

Maryse Choisy¹³⁶ fut semble-t-il la première à rédiger des lignes sur le yoga dans les journaux. Le yoga est au début relayé dans les journaux occultistes qu'elle fonda (*Votre destin, Votre Bonheur, Votre destin et bonheur, Consolation*), puis vulgarisé dans les livres qu'elle publia après la guerre¹³⁷. M. Choisy passa beaucoup de temps en Inde, aux côtés des gourous qui deviendront par la suite très populaires (dont Swami Sivananda de Rishikesh, et, plus temporairement, Maharishi Mahesh Yogi) et du Dalaï-Lama. Elle ne transmettra le yoga dans des cours qu'en 1970¹³⁸.

¹³⁴ René Daumal (1908-1944) est un auteur, indophile, très influencé par Guénon et Gurdjieff.

¹³⁵ ELIADE Mircea, 1954, [1988], *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, Payot. Mircea Eliade est considéré comme une figure de proue de la connaissance du yoga dans certains milieux depuis la publication de sa thèse, suivie d'autres écrits sur le yoga. Il a contribué largement à la connaissance du champ de l'histoire des religions (ELIADE Mircea, 1974, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 393 p), ainsi qu'à ses applications dans les observations de la vie sociale (ELIADE Mircea, 1987 [1965], *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 185 p.). Son travail, extrêmement marqué par le structuralisme, est sujet à de nombreuses critiques aujourd'hui, cependant, nous ne pouvons nier l'apport essentiel d'Eliade dans la connaissance d'une certaine facette du yoga, ainsi que la qualité littéraire de ses écrits.

¹³⁶ Journaliste, conférencière, occultiste, psychanalyste, philosophe (elle est titulaire d'un doctorat en philosophie sur le Samkhya et le *Vedanta*), sanskritiste, chrétienne et animatrice de cours de yoga.

¹³⁷ Voir CHOISY Maryse, 1948, *La métaphysique des yogas*, Genève, Mont-Blanc ; 1949, *Yogas et psychanalyse*, Genève, Mont-Blanc ; 1963, *Exercices de yoga*, Genève, Mont-Blanc.

¹³⁸ CECCOMORI Silvia, 2001, *Cent ans de yoga en France*, Edidit, p. 105.

Mais le premier enseignant de yoga en France aurait été Constant Kerneiz (1880-1960), de son vrai nom Félix Guyot, formé en philosophie puis journaliste, astrologue, conférencier et écrivain. Celui-ci est proche de l'occultisme mais son apport contribua à imposer le hatha-yoga comme une « science », dans un langage et une pratique adaptés à l'occident. Installé à Londres en 1928, il apprend avec un indien les postures et les techniques de respiration du yoga. En 1933, il publie “Yoga for the West”¹³⁹. Il déménage en 1936 pour s'installer à Paris où il donne ses premiers cours dans son appartement. Il publie alors *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse*, un ouvrage où le hatha-yoga devient une « adaptation occidentale [débarassée de] tous les éléments empruntés aux religions d'Orient qui avec le temps s'y sont glissées »¹⁴⁰, ainsi que des articles sur le yoga dans le *Journal de la femme* et dans le magazine *Elle* dès 1947 (S. Ceccomori voit là les raisons de la féminisation du yoga) où il tenait la rubrique astrologie. Il interrompt ses cours pendant la guerre¹⁴¹, puis les reprend en 1945, en même temps que ses activités de publication¹⁴². Ses cours collectifs auront dorénavant lieu hebdomadairement dans un lieu surprenant : les locaux de la Société de Géographie¹⁴³. Il prônait que le reste du temps le yoga soit pratiqué chez soi, en famille, et refusa de créer une école.

Le yoga commence à se diffuser en France. L'apport de Kerneiz au sujet de l'adéquation des postures du yoga avec la gymnastique corporelle n'est, semble-t-il, pas sans lien avec la naissance de vocations chez certains individus voulant devenir « maîtres de yoga ». A sa mort, une de ses élèves continue à donner des cours à Paris, et sa fille fait de même à Rennes.

c. La diversification des styles de yoga dans les années 50.

Le premier enseignant de « Hatha-Yoga Hindou », comme le désigne S. Ceccomori, est Sri Ghatradyal Mahesh (1930-). Cet orphelin indien a été recueilli très par un certain Swami Siddheswarananda, qui devient le premier moine des missions Ramakrishna en France. En 1947, à la fin de l'adolescence, il vient d'Inde pour se préparer à l'Ecole Nationale des Sports

¹³⁹ Ce premier ouvrage de C. Kerneiz fut rédigé en anglais en 1933, puis traduit en français en 1949 (KERNEIZ Constant, 2002 [1949], *Le Yoga de l'Occident, Guide Pratique du Yoga pour les Européens*, Ed. Belenos.

¹⁴⁰ KERNEIZ Constant, 1936, *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse*, Paris, Tallandier, cité par CECCOMORI Silvia, 2001, *ibid.*, p. 139.

¹⁴¹ Pendant la 2nde guerre mondiale, il semblerait de C. Kerneiz fut recherché pour avoir prédit la chute d'Hiltler dans un ouvrage s'intéressant à son thème astral (CECCOMORI Silvia, 2001, *Cent ans de yoga en France*, Edidit, 405p.).

¹⁴² 12 petits volumes sur le Hatha-Yoga sont parus à partir de 1945, ils concernent la mise en relation du Hatha-Yoga avec les notions d'équilibre, les postures, l'alimentation, la respiration, la sexualité et l'amour, le corps et la santé, la pensée, la volonté, la cité, la destinée de l'homme...

¹⁴³ Les cours avaient lieu à la Société de Géographie une fois par semaine. Je n'ai pas pu savoir qui, pourquoi et comment ce lieu a pu être mis à disposition de Kerneiz et ses élèves.

de Vincennes. Peu intéressé par une carrière sportive, mais plutôt attiré par les exercices corporels du yoga qu'il apprit en Inde dans sa jeunesse, il donne une conférence à la Sorbonne sur le Hatha-Yoga en 1948. A la suite de cela, sous l'égide de Swami Siddheswarananda (son père adoptif, de la société Védantique Ramakrishna installée à Gretz, en région parisienne), du professeur Filliozat et du couple Dolto, qui le soutiendra toute sa carrière, il s'installe au 50, rue Vanneau, à Paris, pour y enseigner le Hatha-Yoga. Ce lieu devient plus tard le siège de la Fédération Nationale des Praticiens de Yoga (actuelle Fédération Nationale des Enseignants de Yoga), ainsi que celui du Centre de Relations Culturelles Franco-Indiennes (CRCFI), qui organise des voyages, des conférences et propose des voyages en Inde. Pour adapter son propre enseignement, Mahesh et ses proches décident, en 1966, de créer une « Fédération Française de Hatha-Yoga », pour regrouper tous les membres des « écoles internationales du yoga traditionnel » (EIDYT)¹⁴⁴. Le terme de « traditionnel » est certainement utilisé ici pour souligner une certaine authenticité dans la formation du *guru*. Comme nous l'avons vu jusque là, le yoga a largement été transformé pour être adapté aux yogis français. Mahesh et ses disciples cherchent à cette époque plutôt à marquer une identité hindoue, gage de valeur et peut être aussi d'exotisme. Ce retour est d'autant plus renforcé par les liens étroits noués entre Mahesh et les moines de la Mission Ramakrishna. Mahesh eut de nombreux élèves, et sa « filiation » n'en fut que plus diverse : certains ont enseigné très tôt, d'autres ont lancé du yoga par correspondance, d'autres ont proposé des cours de yoga proches de la gymnastique...

Les cours de yoga se font de plus en plus nombreux, les effectifs augmentent tout aussi rapidement, mais, surtout, les types de yoga enseignés de diversifient. En 1948, Lucien Ferrer (1911-1968), un élève de C. Kerneiz, ouvre à Paris « l'Académie occidentale de yoga » rassemblant 500 élèves¹⁴⁵. Le but de cette académie était de former des professeurs. Celui-ci fit connaître le yoga à travers une série de séminaires et conférences-démonstrations¹⁴⁶. Après sa mort, son Académie sera dissoute, en 1968, en raison de la contestation de la désignation de Roger Clerc comme successeur.

Roger Clerc (1908-1998), qui fut un temps à la tête de cette académie, se détourne quelque peu du noyau « ferrerien » pour reformuler la technique de Ferrer, en 1978, sous le nom de

¹⁴⁴ Cette fédération regrouperait 7733 affiliés, dont 500 professeurs en 1993 (source S. Ceccomori).

¹⁴⁵ Parallèlement, L. Ferrer aurait ouvert une « clinique somascétique » où il exerçait une occupation de guérisseur (source S. Ceccomori).

¹⁴⁶ Ainsi, il fit sensation en décembre 1950 lorsqu'il effectua sa conférence, pendant une heure, juché sur une table, en équilibre sur la tête (source : M.-A. Descamps).

« yoga de l'énergie », elle-même dispensé dans l' « Académie du yoga de l'énergie »¹⁴⁷. Son enseignement fut codifié dans un ouvrage¹⁴⁸ qui est aussi un plaidoyer contre l'intellectualisation du yoga.

Les ouvrages sur le yoga sont ainsi destinés au quotidien de chacun, et chacun peut devenir autodidacte. En 1953, Pierre de Méric (élève de Kerneiz) ouvre un cours de yoga par correspondance, le « Dynam Institut ». Son entreprise connut quelques succès au début. En 1956, Louis Frédéric fait de même en publiant « yoga-*asanas* » avec, en plus, des photos du sage Vishnudevananda de Rishikesh. En 1956, le père Déchanet, inspiré par les ouvrages de Kerneiz et militant pour une réhabilitation du corps dans les concepts et les pratiques du christianisme, publie un ouvrage sous le pseudonyme de « Yoguïn du christ », un autre sous son nom¹⁴⁹, et une revue, les *cahiers du yog*. Il fonde, en 1964, dans l'Isère, un groupe de « yoga chrétien ».

On observe que l'introduction du yoga en France s'est faite assez rapidement, entre 1936, dates de la publication des premiers articles et livres et 1960, avec une période charnière en 1950 avec la création des premiers cours collectifs destinés au public parisien. Le fait le plus marquant de cette période est l'éclatement quasi-instantané des types de cours : l'introduction du yoga a aussitôt été marquée par la diversité des écoles.

d. Le début des « Trente glorieuses » du yoga

A partir des années 60, le yoga sort de son cercle fermé, limité auparavant à quelques intellectuels, pour s'ouvrir à un public plus large. De nombreux passionnés vont publier des livres, revues, publicités¹⁵⁰. Les cours de yoga connaissent alors une explosion de leurs effectifs.

Nous pouvons d'ores et déjà remarquer que, peu de temps après avoir été introduit en France, le yoga subit des modifications. Elles sont liées à plusieurs facteurs. D'une part, le type d'enseignement, hésitant entre oralité et écrit, sphère savante et para-savante (l'occultisme) implique des interprétations diverses selon les individus, ce qu'ils comprennent et ce qu'ils

¹⁴⁷ Une institution qui sera dissoute en 1993 par Roger Clerc lui-même pour prévenir de toute lutte entre les successeurs (source : S. Ceccomori).

¹⁴⁸ CLERC Roger, 1994, *Le yoga du troisième millénaire. Aphorismes du yoga de l'énergie*, Paris, Cariscript

¹⁴⁹ DECHANET Jean (Yoguïn du Christ), 1963, *La voie du silence*, Paris, Desclée de Brouwer ; DECHANET Jean, 1984, *Le yoga chrétien en dix leçons*, Paris, Desclée de Brouwer ; DECHANET Jean, 1972, *Journal d'un yogi. Mon corps et moi (I)*, Paris, Le courrier du livre.

¹⁵⁰ Nous arrêterons là la longue liste des personnalités qui ont contribué à introduire le yoga en France. Elles se trouvent toutes dans l'ouvrage de S. Ceccomori, on notera tout de même que cet ouvrage est à lire avec prudence car il comporte de nombreuses assertions et jugements qui sont du ressort de l'auteur uniquement. Mentionnons cependant les noms d'autres figures françaises : Eva Ruchpaul, Liliane Siégel, Ysé Tardan-Masquelier, Boris Tatsky, Patrick Tomatis.

recherchent. Par exemple Lucien Ferrer et Pierre de Méric, qui ont reçu l'enseignement du même professeur, ont deux types de pratiques différentes qu'ils se chargent d'enseigner, à leur tour, à d'autres élèves qui, à nouveau, en font leur propre interprétation. Aussi, deux générations plus tard, le yoga se trouve complètement réinterprété : du label « académie occidentale de yoga » on passe au « yoga de l'énergie ». Une quarantaine d'années a suffi pour à la fois changer les intitulés, les contenus et les professeurs.

D'autre part, le contexte socioculturel français, à cette époque, portait l'élite intellectuelle à devenir de plus en plus dynamique et à chercher à s'ouvrir à de nouvelles expériences. Et réciproquement, l'accréditation auprès des intellectuels, qui font entrer le yoga dans les hauts-lieux de la culture, amène de plus en plus de personnes à s'y intéresser. C'est le début d'une nouvelle ère de communication, d'une augmentation du niveau de vie et de la consommation de loisirs, et c'est aussi une époque de contestation sociale importante. Le besoin se fait sentir de trouver des références culturelles, un terrain propice aux interprétations et adaptations de pratiques venues d'autres sociétés.

Nous retiendrons donc qu'en France, l'introduction du yoga a commencé à Paris, dans les cercles intellectuels et auprès de l'élite culturelle, avant de se diriger vers les villes secondaires (les capitales régionales...). C'est un schéma de diffusion très classique, qui correspond à la capacité du yoga à s'adapter à des structures hiérarchiques et administratives solides, comme nous le verrons plus tard. Cette diffusion ne va pas sans être alimentée par l'établissement d'un idéal indien, d'un imaginaire, basé essentiellement sur des récits de voyages, des expériences vécues...

2. La déferlante des *gurus* aux Etats-Unis.

La situation française semble correspondre à ce qui s'est passé dans de nombreux pays d'Europe, mais elle est assez différente de ce qui s'est passé aux Etats-Unis. Beaucoup plus divers, réinterprété un peu plus tard, mais de façon plus massive, le yoga semble plutôt s'y calquer sur l'arrivée de migrants indiens, d'un côté, et de gourous indiens, d'un autre côté.

En 1965, l'Immigration Act a en effet offert l'opportunité à de nombreux étrangers de s'implanter aux Etats-Unis. Ces immigrés sont arrivés avec leurs traditions religieuses qu'ils ne tardèrent pas à instituer, dans un pays acceptant légalement, sur fond de libéralisme total, la diversité religieuse : selon le premier amendement de la constitution, aucune religion n'est régulée par l'état, et la libre pratique religieuse est un principe protégé par la loi. Depuis les années 70, les temples hindous se multiplient donc dans les villes américaines, qui, sous

l'impulsion de fonds privés, proposent des activités dévotionnelles pour les communautés hindoues, ainsi que des activités culturelles aux non-hindous.

Avant l'arrivée de ces migrants, les Etats-Unis n'avaient eu vent des philosophies indiennes, au cours du 19^{ème} siècle, par l'intermédiaire des universitaires ou des cercles de l'église unitarienne.. Le yoga et les expériences extatiques issues de l'hindouisme furent relayées, quant à elles, plus tard, dans les années 1950, par les tenants de la Beat Generation¹⁵¹, popularisée dans les années 60-70 à travers le mouvement hippie.

Hormis la marque indélébile des missions Ramakrishna dans le paysage du yoga aux Etats-Unis, d'autres professeurs de yoga et de spiritualité hindoue vinrent renforcer les rangs¹⁵². D'origine bengalie lui aussi, Parahansa Yogananda se rendit, comme son aîné Vivekananda, aux Etats-Unis pour une conférence, organisée par l'International Congress of Religious Liberals de Boston. Il se fixa aux Etats-Unis pendant quelques années : ce séjour aboutit à la création de la *Self Realisation Fellowship* (SRF), qui existe toujours aujourd'hui.

Dans les années 60 et 70, c'est un tout autre courant qui arrive aux Etats-Unis, incluant des swamis et des *gurus* divers. Parmi eux, on compte le *guru* indien A.C. Bhaktivedanta Prabupada, arrivé en 1965. Celui-ci est à l'origine de l'ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), une organisation dont les membres sont connus pour chanter « Hare Krishna, Hare Rama » dans les lieux publics américains¹⁵³. Le leader de ce mouvement commença sa « carrière » en chantant le nom de Krishna dans un square de New York. Comme toutes les *success stories* américaines, la ferveur ne mit que quelques mois avant de se développer plus largement, allant jusqu'à la création d'un temple dédié à Krishna à Boston en 1968. La fréquentation du temple explosa avec la vague d'immigration indienne. Dans les années 70, l'ISKCON voit donc sa popularité augmenter, et ses activités se dirigent plutôt vers la dévotion envers Krishna que vers la pratique du yoga.

Le yoga est réellement arrivé avec Maharishi Mahesh Yogi, en 1965, le fondateur de la Méditation Transcendantale. Dès le départ, le *guru* insiste sur le fait que son organisation n'est pas hindoue mais scientifique et universelle. Il propose une doctrine simple, faite de yoga et de méditation accessible à tous, destinée à « faire du bien », dans le sens

¹⁵¹ A cela, on pourrait ajouter la production littéraire d'auteurs comme Aldous Huxley, qui proposa de partager ses expériences extrêmes : il pratiquait les techniques transcendantales proposées par le yoga et la méditation en les renforçant par la prise de LSD pour percer les « mystères de l'au-delà ».

¹⁵² Devenir swami ou *guru* est très simple, ne nécessite pas de diplômes, mais un bon charisme, surtout dans un pays laissant toute liberté de pratique. Chacun est en mesure d'attirer des disciples, mais de les perdre aussi vite, telle est la règle du libéralisme.

¹⁵³ L'ISKCON, autrement connue sous le nom de *hare krishna*, est illégale en France et figure sur la liste noire des sectes dressée dans le Rapport Vivien.

psychologique et physique du terme. Dans les années 70, le mouvement décide de renforcer son caractère scientifique en s'appuyant sur des séries de publications d'ordre médical, montrant par exemple les effets physiologiques bénéfiques de la méditation et du yoga sur le métabolisme de ceux qui le pratiquent. La Méditation Transcendantale trouve également un écho très large qui parlait, et parle encore aujourd'hui, à une grande partie de la jeunesse issue des mouvements contre-culturels : elle compte dans ses rangs des stars telles que les Beatles. Les années 60 et 70 voient aussi d'autres *guru* arriver et s'évaporer aussi vite, comme le jeune Maharaj-Ji qui met en place la Divine Light Mission en 1971, mais la laisse choir dans un état d'endettement gigantesque en 1973. Le *guru* Osho (Rajneesh), bien connu par la génération New Age, vient lui aussi quelques temps aux Etats-Unis, mais en est expulsé pour cause de scandale politico-financier.

Si Maharishi Mahesh Yogi ou A.C. Bhaktivedanta Prabhupada semblent s'être formés aux Etats-Unis essentiellement, d'autres *gurus* proviennent, eux, d'institutions qui ont déjà bien pris racine en Inde. En 1969, Swami Satchidananda, formé à la Divine Life Society, dont le quartier général est à Rishikesh, en Inde du Nord, prend la parole à Woodstock. Il connaît ensuite un large succès, jusqu'à sa mort en 2002, avec son « Integral Yoga », une organisation d'ampleur internationale basée à Yogaville, en Virginie, un lieu sur lequel nous reviendrons plus loin.

En 1969 également, Swami Rama se rend aux Etats-Unis pour faire des démonstrations sur le contrôle volontaire du corps, au département de recherches de la fondation Menninger. De là, il fonde le « Himalayan Institute » à Honesdale, en Pennsylvanie, dans le but de « réunir l'Orient et l'Occident » dans la pratique du yoga et de la « santé holiste ».

En 1970, Swami Muktananda se rend aux Etats-Unis pour lancer le « Siddha Yoga Dham », qui comptait, à ses dires, en 1976, 80 centres de méditation et 5 *ashrams*, et se vantait de réunir des milliers de disciples. Après 1976, le mouvement s'institutionnalisa et persiste toujours aujourd'hui¹⁵⁴.

Ces *gurus* ou swamis indiens ne sont pas les seuls à être à l'origine des nombreux centres de yoga aux Etats-Unis. Ils ont vite été imités par des américains qui ont eux-mêmes pris le titre de *gurus* dans les années 70. Ainsi, Richard Alpert, professeur de psychologie à Harvard, trouve en Neem Karoli Baba (un sage de l'Himalaya) son *guru*, lui demanda d'être

¹⁵⁴ ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude su Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre* », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E.-G.R.S.L. 983p

« converti », et devint Ram Das. De la même façon, Joyce Green se voulait disciple du Christ, de Swami Nityananda et de Neem Karoli Baba. Sous le nom de Ma Jaya Sati Bhagvati, elle dirige le « Kashi Ashram »¹⁵⁵ en Floride.

Les choses se compliquent aujourd'hui quand les individus d'origine indienne de nationalité américaine, deviennent les disciples d'américains (blancs) « *guru-isés* » qui se réclament par exemple de la tradition du Shankaracharya de Puri, puis de Swami Nityananda, et enfin de Swami Muktananda, puis décident finalement de suivre leur propre direction en tant que professeur !

Les situations françaises et américaines ne sont pas analogues, les réalités sociopolitiques étant dépendantes de contextes différents. En France, la circulation du yoga est dépendante de l'idéologie religieuse sous-jacente (il va donc exister des mouvements plus ou moins religieux) et va être freinée par la suspicion d'affiliation sectaire. Aux Etats-Unis, la liberté de pratique va jouer sur la prolifération rapide des mouvements et l'impulsion de courant idéologiques marquants (la Beat Generation, le hippisme, le mouvement contre-culturel...). Malgré ces différences, nous pouvons constater l'éclatement spatial des centres de yoga. Cette situation est intimement liée à la diversité des yogas. De plus, la multiplicité des lieux du yoga est représentative de la diversité des écoles, elles-mêmes largement dépendantes des normes et des réalités spatiales.

Le yoga, qui devient de plus en plus connu, va, dans les années 60, connaître une autre voie de circulation : celle des médias. Les films, les documentaires et les écrits sur le sujet vont se multiplier pour tenter de toucher une audience plus large. L'exemple français marque bien ce phénomène, et souligne en plus l'importance des représentations de l'Inde dans la circulation des savoirs sur le yoga.

3. L'Inde et le yoga : des récits d'expériences à « la route » en passant par le cinéma.

Le yoga peut aussi être saisi à travers des prismes d'interprétations qui orientent un imaginaire, construit surtout après la 2^{nde} guerre mondiale. Pas forcément yogis ou férus d'hindouisme à la base, de nombreux individus projetaient leurs idéaux dans l'Inde. Espoir et renaissance étaient les rêves d'une partie des intellectuels, artistes, et plus tard jeunes marginaux (hippies européens et américains) qui s'abreuyaient aux récits de voyages, d'expériences en Inde, différents des récits coloniaux ou historiques. L'Inde propose un

¹⁵⁵ *Kashi* est le nom donné à la ville de Bénarès dans les écritures Védiques.

ailleurs spirituel et conceptuel qui peut s'expérimenter physiquement grâce au yoga. C'est ce qu'ils découvriront dans les ouvrages d'Alain Daniélou ou Jean Herbert, puis plus tard dans les images d'Arnaud Desjardins, avec entre deux le témoignage du « père » du voyage en Inde (l'inspirateur de « la route des Zindes ») : Lanza Del Vasto.

a. L'écriture du voyage en Inde comme expérience : Jean Herbert et Alain Daniélou

Deux personnalités marquent l'époque de l'entre-deux guerres de leurs récits. Les récits de voyages en Inde étaient auparavant du ressort des orientalistes. Le récit se voulait alors littéraire ou philosophique, toujours teinté d'accents romantiques, et axé sur les « trésors » que l'on pouvait trouver en Inde, la matière première autant que la matière intellectuelle. Au fil du temps, la façon de voyager en Inde a un peu changé, surtout depuis que les intellectuels qui s'y rendent ne sont plus forcément des indianistes, mais plutôt des intellectuels touche-à-tout, attirés par l'Inde, entre autres.

Le travail de Jean Herbert, déjà mentionné dans le contexte de l'introduction du yoga en France, est un de ceux-là. Son premier contact de ce français avec l'hindouisme se fait lors d'un voyage à New York puis à San Francisco, où il séjourne à la société Védantique Ramakrishna. Arrivé aux Etats-Unis par la côte Est, il se retrouve à traverser le pays, avant d'embarquer sur un bateau pour le Japon, puis pour Belur, le siège de la société Védantique Ramakrishna (près de Calcutta, au Bengale). Il passe du temps au monastère, puis se dirige vers le sud de l'Inde, où il rencontre Aurobindo à l'*ashram* de Pondichéry, en 1934. Jean Herbert restera longtemps le disciple d'Aurobindo et deviendra un des traducteurs de ses enseignements. Vers 1936, de retour en France, il devient éditeur de ses propres traductions, en lançant la collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine ». Les premiers textes qu'il publiera sont ceux de Vivekananda et d'Aurobindo. Il poursuivra cette activité longtemps, et, tout en donnant des conférences et des enseignements à Genève (la mythologie orientale), il continuera à se rendre en Inde régulièrement.

Dans un autre style, mais toujours dans le domaine de la quête et de la volonté de partager une expérience originale, Alain Daniélou est souvent cité comme une référence de taille. Celui-ci arrive en Inde pour la première fois en 1932. C'est la guerre en Afghanistan qui le fait débarquer, presque par hasard. Il ne connaît rien à l'hindouisme mais se trouve très tôt fasciné par cette religion, et entame une quête qui le mènera à rencontrer de nombreux *gurus* et saints. Il n'est pas, au début, intéressé par le yoga. Il se convertit par contre à l'hindouisme, chose extrêmement rare, témoignant d'une part de la profondeur de son engagement, et d'autre part,

de la réforme de l'hindouisme. Daniélou se trouve intégré dans le système de l'hindouisme, à une place qui est la sienne : celle de l'étranger « mlechcha ». Toute cette expérience est relatée dans de nombreux ouvrages, dont son autobiographie qui retrace tout, de son parcours aux côtés de son maître, à sa vie quotidienne à Bénarès¹⁵⁶. Au fil de son apprentissage de l'hindouisme, Alain Daniélou parvient à entrevoir le yoga comme une « méthode de réintégration », une discipline qui relève du désintéressement¹⁵⁷. Pendant longtemps pourtant, il considère que le yoga est un obstacle à la connaissance, car il projette l'individu dans une quête matérialiste et égocentrique (création d'*ashram*, amassement d'argent, désir de devenir un *guru*...).

De plus, ses multiples casquettes et centres d'intérêt ont permis de toucher un public de connaisseurs extrêmement large. Il peut donc être reconnu comme voyageur, rôle qu'il assume en tant de promoteur de la culture indienne, musicien, peintre, écrivain. Artiste complet, il écrit sur des sujets aussi divers que l'art, la musique, la sculpture, l'architecture hindoue, sans jamais être reconnu par le milieu académique.

b. Lanza Del Vasto : Inde synonyme de pèlerinage aux sources

Lanza Del Vasto a un parcours original qui lui vaut de compter parmi les personnages-clés de la circulation du yoga, sans qu'il ne soit considéré comme maître ou *guru*. A partir de lui, les intérêts pour l'Inde, le yoga et l'expérience (de voyage et de vie communautaire) vont se trouver réorientés à long terme, en suivant des périodes bien distinctes. L. Del Vasto est un chrétien fervent, philosophe, qui se découvre une passion pour Gandhi, en 1926, à la lecture du livre de Romain Rolland. Il s'agit d'une vocation indirecte, peut-être la plus forte de toutes. En 1936, il part en Inde, sans véritable intérêt pour la spiritualité hindoue, mais plutôt pour compléter sa foi chrétienne avec le concept de la non-violence. Pendant les 18 mois que dure son séjour, il échange beaucoup avec Gandhi. Il décide ensuite de rentrer en France (suivant des voix...) pour y fonder une communauté, basée sur le modèle de l'*ashram*, réunissant femmes et enfants autour de la spiritualité et du travail commun. Il met un certain temps avant de trouver ses « disciples », ses proches. L'acte catalyseur est la publication de son ouvrage, récit de son expérience en Inde commandé par l'éditeur¹⁵⁸. Plus de deux cent mille exemplaires furent vendus en quelques semaines, en 1944. Ceci lui permit d'installer la première communauté rurale de France dans les Charentes, dissoute puis reconstruite dans le

¹⁵⁶ DANIELOU Alain, 1981, *Le Chemin du labyrinthe, Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Robert Laffont, 348p.

¹⁵⁷ DANIELOU Alain, 1951, *Yoga, méthode de réintégration*, Paris, L'Arche. Cette édition est la traduction du même ouvrage, paru en anglais en 1949.

¹⁵⁸ DEL VASTO Lanza, 1943, *Le pèlerinage aux sources*, Denoël.

Vaucluse (vers 1953), finalement déplacée dans les Cévennes en 1963. Cette communauté, « l'Arche », rassemble l' « ordre des gandhiens d'occident », et s'attache à diverses tâches besogneuses, tout en visant à réaliser « l'unité de la vie » au moyen du yoga.

Pendant ce temps, Lanza Del Vasto continue à voyager en Inde, à ramener des expériences et des enseignements nouveaux qu'il distille au sein de la communauté.

Il meurt en 1981, l'Arche survit encore. Cette expérience reste encore aujourd'hui un concept d'avant-garde, qui se nourrit de va-et-vient, d'inspirations hindoues, chrétiennes et autres, stimulées, au fil du temps, par les changements historiques, politiques et sociaux propres aux sociétés française et indienne. Cette expérience est aussi suivie de loin par d'autres curieux, qui s'en inspirèrent pour mener leur propre quête et la partager.

c. Les documentaires d'Arnaud Desjardins

Le rapport du cinéma européen à l'Inde fut lui aussi mouvementé, surtout dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Les critiques de la nouvelle vague décriaient vivement l'utilisation de vieux clichés mystiques et n'y voyaient aucune preuve de créativité ; les critiques classiques, au contraire, étaient eux, enchantés qu'ont leur réserve cet exotisme romantique. Autant dire que les films de Fritz Lang ne connurent pas toujours l'engouement que le réalisateur attendait.

D'une autre façon, des documentaires ont été réalisés avec des images d'expérience directe, comme ceux d'Arnaud Desjardins (1925-). Celui-ci dit avoir été influencé par *le pèlerinage aux sources*, le roman de Lanza Del Vasto. Pour lui, l'Inde, c'est alors Gandhi et le Yoga. Il admet être fortement intéressé et attiré par la spiritualité hindoue. Après son parcours scolaire et ses nombreuses lectures et recherches personnelles, il rentre à l'ORTF (1953) et entame presque simultanément des cours de Hatha-Yoga avec Mahesh (1955). Après une crise personnelle, il part en Inde, en 1959 où il séjourne dans de nombreux *ashrams* (à Lonavla, Rishikesh, Haridwar). Inévitablement, il met cette expérience personnelle en images, destinées à être diffusées à un large public. Ses nombreux films sur les *ashrams* et les yogis se retrouveront donc à la télévision¹⁵⁹, et ses articles dans la presse nationale.

Après cette période où il mena de front quête personnelle et professionnelle, Desjardins décida d'ouvrir un *ashram*, sur le modèle de celui créé par Lanza Del Vasto qui lui insuffla sa passion. L'*ashram* ouvre près d'Avignon en 1974, et il est toujours fréquenté aujourd'hui,

¹⁵⁹ Intitulés, comme ses ouvrages, « Au cœur de l'Inde », « *Ashrams*, les yogis et les sages », ils seront diffusés sur les chaînes publiques dans les années 60.

pour des séjours temporaires, dans ce lieu dédié à la spiritualité, la pratique du yoga, l'expérience de type communautaire.

d. La route des Indes : imaginaire touristico-yogique.

La « route des Indes », ou la « route des Zindes », pour reprendre l'expression de P. Lagadec¹⁶⁰, est un concept de voyage qui provient directement de l'engouement de certains individus ou groupes à la lecture des ouvrages des auteurs ci-dessus. Le voyage « aux Indes » devient un concept novateur qui véhicule l'idée de rejet de l'occident et de voyage initiatique. L'origine d'un tel mouvement est l'ouvrage de Lanza Del Vasto, *le pèlerinage aux sources*, de 1943, qui, depuis sa parution, ne cesse d'alimenter les lectures de ceux qui partent « aux Indes ». Après la diffusion massive de leurs témoignages, « aller aux Indes » devient un parcours synonyme d'appropriations, de projection d'un idéal, mêlant hindouisme, yoga, vie communautaire, non-violence, et odeur du chanvre.

Dans les années 40 et 50, ce voyage « aux Indes » relève plutôt d'une quête, spirituelle ou philosophique. Au fur et à mesure, comme une réémergence de l'orientalisme, la route « des Indes » se transforme en une route de l'Orient en général, où l'Inde n'est plus une finalité, mais un passage obligatoire, une étape du parcours. Dans les années 60, le voyage en Inde devient plus touristique, avant de devenir la destination préférée des hippies dans les années 70. Parallèlement, les parcours changent : de l'Inde gangétique de Lanza Del Vasto, on se retrouve à sillonner le pays, de plages en sommets himalayens chez O. Germain-Thomas¹⁶¹.

Le voyage en Inde s'est donc modifié extrêmement vite dans l'imaginaire occidental, tout autant que les pratiques telles que le yoga. La généralisation/vulgarisation de la pratique du yoga, importée ou transplantée, qu'on y soit allé ou non, est bien similaire à ce que les sociologues et ethnologues, travaillant sur les autres pratiques « orientales », observent. C'est le cas du bouddhisme, par exemple, qui a suivi les mêmes étapes lors de son introduction en France¹⁶², mais on pourrait aussi étendre le phénomène aux disciplines telles que le judo

¹⁶⁰ LAGADEC Philippe, 2003, « Du « pèlerinage aux sources » à « la Route des Zindes » : pratiques et représentations », Actes du Séminaire de l'AJEI « Circulations et mobilités dans le sous-continent indien », Novembre 2003. <http://www.ajei.org>.

¹⁶¹ GERMAIN-THOMAS Olivier, 1981, *La tentation des Indes*, Paris, Plon

¹⁶² Trois ouvrages sur la diffusion du bouddhisme (tibétain) en France font office de référence en la matière : OBADIA, Lionel, 1999, *La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan ; LENOIR Frédéric, 1999, *Le Bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 447p., et LENOIR Frédéric, 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, 393p. Dans ces ouvrages, on trouvera développées en détails les conditions d'importation ou d'exportation (dans le cas des activités missionnaristes des monastères bouddhistes) du bouddhisme, ainsi que les aspects sociologiques de cette diffusion.

(1946), le karaté (1948)¹⁶³, l'aïkido (1951), le jiu-jitsu (1956), aux systèmes médicaux dits traditionnels, telles la médecine chinoise (acupuncture) et la médecine indienne (ayurvéda), aux autres pratiques telles le qi-gong, le reiki, et même au chamanisme sibérien ou amérindien¹⁶⁴.

La mondialisation du yoga est passée par la France. La diversité des courants nés dans cette société reflète ce qui s'est passé également ailleurs : en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis dans les années 60. La diversité et l'éclatement des groupes qui pratiquent le yoga joue aussi sur les définitions données au yoga. Nous allons maintenant tenter de présenter les diverses interprétations qui en ont été faites.

B. Mondialisation et formulation des savoirs. Les définitions d'un yoga mondialisé.

« Soyons extrêmement prudents, car le Hatha-Yoga est d'un maniement dangereux, il éveille les forces secrètes de la nature, il donne des pouvoirs extraordinaires, mais imprudents et étourdis risquent d'y perdre ce qui leur reste de santé physique ou mentale »¹⁶⁵.

Cet avertissement résonne comme une injonction à considérer le yoga comme relevant du domaine du mysticisme. En alliant ainsi spiritualité, forces occultes, responsabilité individuelle et santé, on trouve tous les « ingrédients » entrant dans la composition de la nébuleuse mystico-ésotérique. Mais tous ceux qui pratiquent le yoga se retrouvent-ils dans cet ordre de penser, de croire, de pratiquer le yoga ? Il semblerait que ce ne soit pas le cas. Alors comment ont évolué les définitions du yoga depuis son introduction en France ? La diversité des yogas appelle à une mise au point sur ses aspects nébuleux, avant de reprendre thème par thème, ce qui définit le yoga chez les auteurs principaux.

1. Un objet nébuleux

Le titre du livre dont est issue la citation mise en exergue est en lui-même le reflet de « bricolages ». Qu'en est-il aujourd'hui ? L'agenda du yogi de nos jours, en France, ne relève tant autant que cela du mysticisme. Sur la **figure 1.1**, tirée du *Yoga Magazine* daté de

¹⁶³ On signalera, dans ce cadre, la thèse de géographie de JEANNE Ludovic, 2002, *Le Karaté à l'épreuve du monde: diffusion sociospatiale d'une pratique corporelle. Analyse comparative des formes de pratique en France et au Japon*, Th. Doct. en Géographie, Université de Caen, 434 p.

¹⁶⁴ Pour le chamanisme, on se réfèrera à ROSSI Ilario, 1997, *Corps et Chamanisme, Essai sur le Pluralisme Médical*, Armand Colin, 211p. Pour les autres disciplines, on trouvera des références dans LOMBARDO Patrick, 1993, *Dictionnaire Encyclopédique des Arts Martiaux*, 2 tomes, SEM.

¹⁶⁵ MAUPILIER Maurice, 1974, *Le Yoga et l'Homme d'Occident*, Paris, Seuil, 301 p.

septembre 2002, nous pouvons noter la diversité des activités auxquelles les yogis sont invités à participer (pour compléter leur pratique du yoga). Elles s'inscrivent toutes dans un champ « nébuleux », dans le sens où elles concernent plusieurs domaines plus ou moins proches des techniques de développement personnel (voir la rubrique « Devenir facilitateur en développement personnel », figure 1.1), des arts (voir la rubrique « art-yoga », figure 1.1), de la psychologie (voir la rubrique « le désir et la vie », figure 1.1), du mysticisme (voir la rubrique « un chemin vers la lumière », figure 1.1), de l'ésotérisme (voir la rubrique « Waastu shastra », figure 1.1), des syncrétismes religieux (voir la rubrique « 29^{ème} congrès international Zinal », figure 1.1). En parallèle de la nébuleuse de cours, d'ateliers et de stages, nous pouvons trouver une nébuleuse d'activités commerciales. Sur **la figure 1.2**, constituée de publicités trouvées dans le même numéro du « Yoga Magazine » de septembre 2002, nous pouvons ainsi être avertis de l'ouverture de centres de santé (voir l'encadré « nouveau à Lyon : médecine chinoise, décodage biologique, espace kinésiologique », ou encore « euronature : devenez naturopathe »), de l'ouverture de cours de yoga à travers la France, et orientés vers un site internet où le yogi peut se procurer du matériel pour pratiquer.

Cette nébuleuse rassemble diverses activités mais globalement elle s'apparente plutôt aux nouvelles pratiques de l'hindouisme. Rappelons que le yoga n'est pas seulement associé de près ou de loin à l'hindouisme, il est né de celui-ci. Cependant, les caractéristiques contemporaines des sociétés, oscillant entre obsessions séculaires et retour au religieux¹⁶⁶, amènent les individus qui pratiquent le yoga à l'interpréter et l'appliquer différemment, et indépendamment, à divers domaines de leur vie courante. De plus, les pistes de compréhension sont d'autant plus brouillées que du côté des individus qui ne le pratiquent pas, le yoga est perçu à travers une série de clichés originaux, allant de la suspicion sectaire à la moquerie plus ou moins acerbe. Ainsi, les liens entre yoga, sectes farfelues et images kitch

¹⁶⁶ Voir les débats entre intellectuels issus de diverses sciences sociales et politiques, tels Marcel Gauchet qui annonçait dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985, Gallimard, 306 p.) la fin inéluctable du phénomène religieux. A la lecture d'autres travaux et à la confrontation avec certaines réalités, il revint lui-même revenu sur ces propos dans un récent ouvrage (GAUCHET Marcel, 1998, *La Religion dans la Démocratie, Parcours de la Laïcité*, Gallimard, Coll. Folio Essais, 175p.), notamment en raison de la force des travaux de Peter L. Berger et Thomas Luckman (1986, *la construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 288 p. ; BERGER Peter L., 2001, *Le réenchantement du Monde*, Paris, Bayard, 184 p.). Un bon « état des lieux » a été réalisé par S. Trigano (TRIGANO Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Coll. Champs, Flammarion, 331p.), ainsi que dans les publications du M.A.U.S.S. (*Qu'est-ce que le Religieux ? Religion et Politique*, Revue du M.A.U.S.S., n°22, Second Semestre 2003, Paris, La Découverte). Voir aussi HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, « Y a-t-il un « retour du religieux » ? », *Le Débat*, n°59, mars-avril, ou les travaux des anglo-saxons (HAMMOND Phillip E., (dir), 1985, *The sacred in a secular age*, Berkeley, University of Calidornia Press ; WALLIS Roy, 1984, *The elementary forms of the New Religious Life*, London, Routledge & Kegan Paul).

d'une Inde mystique, nous promènent souvent sur les chemins confus de la lecture des faits religieux.

Comme nous le verrons souvent, traiter du yoga relève de nombreux domaines. Le sujet est délicat compte-tenu de l'ambiguïté liée aux diverses interprétations qui en ont été faites. Ces interprétations sont différentes selon les époques, les contextes sociaux, selon les traducteurs. En effet, le sanskrit reste encore aujourd'hui la langue des textes sacrés dont une élite, les *brahmanes*, possède le savoir pour traduire et interpréter. Mais de l'époque védique¹⁶⁷ à aujourd'hui, les textes relatifs au yoga ou à l'hindouisme ont été manipulés par d'autres catégories de personnes qui y voyaient des intérêts divers : des philosophes, des religieux, des sanskritistes, des psychologues, des historiens, des anthropologues, des ethnologues, ainsi que des individus tout simplement fascinés par les traits originaux de cette discipline (des illustres inconnus qui sont tout autant captivés par l'Inde en général) ont tous apporté leur pierre à l'édifice du savoir qui se présente à nous aujourd'hui.

¹⁶⁷ Les indianistes datent généralement la période védique entre le 2^{ème} millénaire avant J.-C. et le 1^{er} siècle après J.-C.

AGENDA

STAGES	DANSE SUR 5 RYTHMES	L'ÉPANOUISSEMENT DU COUPLE	YOGA ET DÉCOUVERTE DE SOI	COURS	CONGRÈS
<p>WAASTU SHASTRA Le Feng Shui Indien Du 12 au 15 août à Cognin Renseignements : Trimurti Tél. 04 94 54 44 11</p> <p>DANSE ORIENTALE ET MASSAGE Du 5 au 6 août 2002 à Cognin Renseignements : Himurti Tél. 04 94 54 44 11</p> <p>MANDALA ET RELAXATION Réaliser une œuvre unique sur toile ou sur papier, à l'écrylique ou à la gouache Du 22 au 26 juillet 2002 à Consegrey Renseignements : Ateliers du Laurier Rouge Tél. 03 25 70 69 35</p> <p>ART-YOGA Relaxation, méditation, création Du 12 au 16 août 2002 à Consegrey Renseignements : Ateliers du Laurier Rouge Tél. 03 25 70 69 35</p> <p>YOGA IYENGAR Du 22 au 27 juillet 2002 au cœur de l'Arèche Renseignements : Cathy Boyer Tél. 04 67 58 79 85</p> <p>YOGA Le Bouddha et la non-dualité Du 6 juillet au 7 juillet 2002 à Paris Renseignements : Association Présence et Éveil - Tél. 04 90 33 01 53</p>	<p>Avec Dhys Morgan-Scott Du dimanche 21 au samedi 27 juillet Travail transformé physique, émotionnel et spirituel ouvert à tous. Renseignements : Association Accueil et échanges l'Aube, 26400 Plognas-la Clastre Tél. 04 75 40 03 24</p> <p>LE DÉSIR ET LA VIE Week-end animé par Helene Levy Bensief Entretiens avec nos désirs une relation consciente et libérée de tout moralisme, nous permet de passer de la répression (en soi et chez l'autre) à la régulation et au respect de la diversité. Renseignements : Pro vie Danse, 198 Bd ddu Mont Boron - Villa 10, 06500 Nice Tél. 04 92 04 83 85</p> <p>UN CHEMIN VERS LA LUMIÈRE Une quête initiatique vers l'éveil à soi-même Stages essentiellement pratiques de développement spirituel des pouvoirs de l'âme. Du 26 au 28 juillet : « L'éveil du chakra du cœur » Du 16 au 18 août : « L'éveil du chakra du cœur » Du 23 au 25 août : « L'éveil du chakra du cœur » Renseignements : Jean Michel Homès, 21, rue Jean Houllès, 81200 Mazamet Tél. 05 63 97 06 25</p>	<p>Stage en petit groupe, une fois par mois visant à remettre à la personne et aux couples de résoudre leurs difficultés d'ordre psychologique, relationnel ou affectif et s'épanouir par la découverte d'une nouvelle intimité et une meilleure connaissance de soi, la pleine réalisation de leur union amoureuse et sexuelle. Samedi 21 et Dimanche 22 Septembre 10h-17h, animée par Nicole-Soleilant et Daniel Wastiau, psychodérapeutes. Renseignements et inscriptions : (33) 04 67 16 44 68 ou 04 67 93 62 11</p> <p>MÉDITATION ET TRANSMISSION CANALISÉE (méditation de transmission en silence, suivie d'une méditation canalisée avec messages) pour canaliser et transmettre les énergies de Paix et d'Amour à l'ensemble de la planète et de ses êtres, pour l'expansion de conscience. tous les Lundis à partir de 19h15. Tél. 04 90 76 11 82</p> <p>LE SOUFFLE Rééducation du souffle, travail sur le corps, méditation Du 12 au 17 août Renseignements : Eveline et Joëlle Striff - Le Village - 04000 Entraygues Tél. 04 92 31 41 34</p> <p>L'INTUITION : UNE OUVERTURE DU CHAMP DE CONSCIENCE Du 12 au 16 août à Arles Renseignements : l'Union Formation 04 90 96 16 64</p> <p>MÉDITATION POUR TOUS Pour tout pratiquant du yoga souhaitant élargir son exploration au-delà des postures et du pranâyama Lieu : Château de Redon, 83800 BARCEMON Dates : du 12 au 18 août 2002 Enseignant : Bernard BOUANCHAUD Renseignements et inscriptions : Bernard BOUANCHAUD, 17 rue Elisée Redon 91120 Palaiseau. Tél. 01 60 10 78 81. Fax 01 69 31 50 23.</p>	<p>Thème : la transmission individuelle du yoga, spécifique de l'enseignement de TKV. DESIKACHAR, tent compas de l'âge, de la forme physique, des gobs, de la personnalité et de la santé. Cet enseignement requiert de bonnes connaissances techniques, une connaissance des yoga-sûtra et la capacité d'établir une relation dialecte qui soit juste. Renseignements et inscription : Bernard BOUANCHAUD, 17 rue Elisée Redon 91120 Palaiseau. Tél. 01 60 10 78 81</p> <p>STAGE D'ÉTÉ DE L'INSTITUT EVA RUCHPAUL Du dimanche 28 juillet au soir jusqu'au samedi 3 août 2002. Un thème "Le temps", à Paris Renseignements : Centre Tapovan Tél. 01 45 77 90 59</p> <p>PRANAYAMA, MUDRAS, BANDHAS Stage, formation courte. Augmenter puis analyser l'énergie pour passer à la méditation. Du 27 au 31 juillet Renseignements : Centre de yoga de l'Aube Tél. 03 25 70 06 40</p> <p>YOGA POUR LES ENFANTS Formation courte. Pratiques adaptées selon l'âge et le groupe. 2 sessions en septembre et novembre Renseignements : Centre de yoga de l'Aube Tél. 03 25 70 06 40</p> <p>VACANCES YOGISQUES Séjour individuel ou en famille qui associe yoga et détente. Du 15 au 21 août 2002 Renseignements : Centre de Yoga de l'Aube Tél. 03 25 70 06 40</p>	<p>COURS ET ATELIERS DE HATHA YOGA Cours à domicile aux environs d'Alvenc-Provence Renseignements : Association Yoga Art de Vie - Nadia ; 06 15 72 83 44</p> <p>KUNDALINI YOGA Yoga tonique Mardi et vendredi à 19h30 à Armbes Renseignements : La Paix de l'Âme Tél. 06 98 93 31 29</p> <p>FORMATION DES PROFESSEURS Promotion 2002. Hatha yoga, yoga nidra, méditations. Formation continue. Culture en août 2002. Renseignements : Centre de yoga de l'Aube Tél. 03 25 70 06 40</p>	<p>29^e CONGRÈS INTERNATIONAL ZINAL Thème : le yoga au quotidien. Comme chaque année durant la dernière semaine d'août, cours de pratique d'Hatha Yoga, ateliers, conférences. Cette manifestation de la vie du monde du yoga est l'occasion de rencontres et d'échanges intenses. Le thème de cette année : le yoga de chaque instant de la vie, est prometteur. Du 25 au 31 août à Liège Renseignements : Secrétariat UEY, 29, B-4000 Liège (Belgique) www.yogazinal.com</p>
<p>ASTANGA YOGA DE PATANJALI Du 22 juillet au 27 juillet 2002 à Gisors Renseignements : Natalyadharma Tél. 04 75 76 42 13</p> <p>YOGA ET ALIMENTATION AYURVEDIQUE Du 29 juillet au 3 août à Gisors Renseignements : Natalyadharma Tél. 04 75 76 42 13</p>	<p>ATELIERS HEBDOMADAIRES MAMAN/BÉBÉ Les lundis, mardis, jeudis et vendredis sur rendez-vous Renseignements : Centre Tapovan Paris Tél. 01 45 77 90 59</p> <p>HATHA YOGA Chaque semaine Renseignements : Centre Tapovan Paris Tél. 01 45 77 90 59</p>	<p>RETRAITES RETRAITE DE YOGA IYENGAR En Inde du sud et découverte des arts traditionnels et de la culture du Kerala Du 1er au 16 août Renseignements : Centre Vipiana Kala Veda Tél. 04 91 34 15 25</p>	<p>CONFÉRENCES INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE DES CHAKRAS Par Shyam Bharnagaré Yogi Maître en Saada Yoga et spécialiste de la Psychologie des Chakras. Le 20 septembre 2002 et week-end du 21-22 septembre à Paris Renseignements : 01 47 82 40 04</p>	<p>CONGRÈS 29^e CONGRÈS INTERNATIONAL ZINAL Thème : le yoga au quotidien. Comme chaque année durant la dernière semaine d'août, cours de pratique d'Hatha Yoga, ateliers, conférences. Cette manifestation de la vie du monde du yoga est l'occasion de rencontres et d'échanges intenses. Le thème de cette année : le yoga de chaque instant de la vie, est prometteur. Du 25 au 31 août à Liège Renseignements : Secrétariat UEY, 29, B-4000 Liège (Belgique) www.yogazinal.com</p>	<p>ATELIERS HEBDOMADAIRES MAMAN/BÉBÉ Les lundis, mardis, jeudis et vendredis sur rendez-vous Renseignements : Centre Tapovan Paris Tél. 01 45 77 90 59</p> <p>HATHA YOGA Chaque semaine Renseignements : Centre Tapovan Paris Tél. 01 45 77 90 59</p>

Source : Yoga Magazine, septembre-octobre 2002.

2. Le yoga : une idée, des significations

J. Filliozat écrit, à juste titre, que « le yoga est plus célèbre que connu »¹⁶⁸. En effet, le yoga, tel qu'il nous apparaît aujourd'hui reflète souvent un mélange de mysticisme et de clichés que l'on applique volontiers à l'Inde. D'assimilations en assimilations, la religion de l'Inde aryenne s'est transformée : le védisme devint *brahmanisme*, avant de se transformer, au Moyen-Age, en hindouisme. Les pratiques yogiques ont suivi le même chemin incorporatif. Elles sont introuvables dans les textes védiques en tant que discipline méditative élaborée, coordonnée, mais certains pensent trouver quelques rudiments, dans le *Rig-Véda* notamment. On les retrouvera quasi-systématiquement ensuite dans l'hindouisme, où elles auront un prestige certain¹⁶⁹.

a. Aux origines du yoga : ce que le yoga est censé être

Beaucoup aiment faire retourner le yoga à des sources toujours plus anciennes. Certains sont même allés trouver des représentations de postures de yoga sur des sceaux datant de l'époque pré-védique¹⁷⁰. Cette idée, qui est fortement remise en question par de nombreux indianistes¹⁷¹, révèle malgré tout la volonté de rattacher la pratique du yoga à une échelle historique très lointaine.

b. Le yoga des Upanishads : lieux et idées d'un yoga ascétique.

Les premières mentions un peu plus élaborées du yoga se trouvent, selon certains auteurs, dans les *Upanishad*¹⁷². Auparavant, le yoga n'était qu'une pratique peu renforcée, perdue au sein d'une hétérodoxie frappante¹⁷³. Peu à peu, le yoga a été « brahmanisé », c'est-à-dire récupéré par les *castes brahmanes*, qui réinterprètent cette discipline en l'incluant dans les

¹⁶⁸ FILLIOZAT Jean, 1976, « La nature du yoga dans sa tradition », préface à l'ouvrage de BROSSE, Thérèse, 1976, *Etudes Expérimentales des techniques du yoga. Expérimentation Psychosomatique*, publications de l'EFEO, Paris.

¹⁶⁹ Au sujet de l'hindouisme, voir BIARDEAU Madeleine, 1995, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Coll. Champs, 312 p.

¹⁷⁰ DANIELOU Alain, 1979, *Shiva et Dyonisos. La religion de la nature, et de l'Eros, de la Préhistoire à l'avenir*, Paris, Fayard, 320 p.

¹⁷¹ Dont Francis Zimmermann (2002, « Ce qu'un hindou dit à son corps. La réécriture des représentations traditionnelles », in BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p. pp. 49-69)

¹⁷² *Taittiriya Upanishad*, II, 4 ; *Katha Upanishad* II, 6, 11 ; *Cvataçava Upanishad* II, 8, 9. Ces Upanishads seraient elles-mêmes issues de nombreuses traditions (ascèse pré-védique et brahmanique). Elles auraient été rédigées entre le 2^{ème} siècle avant Jésus-Christ et le 2^{ème} siècle après JC.

¹⁷³ ELIADE Mircea, 1975, *Techniques du Yoga*, Gallimard, Coll. FOLIO Essais, Paris, p. 148.

pratiques d'« intériorisation rituelle », M. Eliade allant même jusqu'à parler d'« osmose entre les milieux upanishadiques et yogiques ». Dans les *Upanishad*, le *rishi*, ou l'individu qui pratique le yoga, trouve même des indications sur le lieu idéal de la pratique :

« un lieu uni et pur, privé de cailloux, de feu et de sable, agréable au sens interne par des sons, de l'eau, etc., qui ne déplaie pas à l'œil, protégé du vent par une dépression (du sol). Le brouillard, la fumée, le soleil, le feu, le vent, les insectes phosphorescents, les éclairs, le cristal, la lune sont les aspects préliminaires qui produisent, dans le yoga, la manifestation du brahman. Quand la quintuple qualité du yoga a été produite en surgissant de la terre, de l'eau, du feu, du vent, et de l'espace, il n'y a plus ni maladie, ni vieillesse, ni mort pour celui qui a obtenu un corps fait du feu du yoga. Légèreté, santé, absence des désirs, clarté de teint, excellence de voix, agréable odeur, diminution des excréments, on dit que c'est là le premier effet du yoga »¹⁷⁴.

Notons cependant que le yoga n'est alors pas une discipline « achevée ». Elle correspond plus à une technique corporelle extatique réservée à certaines expériences. Le yoga ne comporte alors que 6 degrés de pratique. Il manque les 2 premières, celles qui sont communes à toute ascèse et qui sont aujourd'hui les plus connues, c'est-à-dire les « bases » concernant le mode de vie et les postures.

c. Les textes classiques

A partir du Moyen-Age, d'autres textes ont été rédigés. Ils sont tirés des diverses pratiques yogiques élaborées en même temps que les changements majeurs du *brahmanisme*. Il est difficile de savoir quelle était la nature de l'utilisation de ces textes à l'époque où ils ont été rédigés. Cependant, les textes datés du Moyen-Age sont ceux auxquels certains yogis confèrent aujourd'hui le titre de « tradition » du yoga. Ces textes ont été rédigés en même temps que s'opéraient les changements majeurs dans le *brahmanisme*.

Les *Yoga-Sutra* de Patanjali est certainement le travail qui sert le plus souvent de référence aujourd'hui. Ce traité aurait été rédigé, selon les auteurs, entre – 200 et 200 de l'ère chrétienne ou entre 200 et 800. Selon l'exposé de Patanjali, le yoga apparaît à la fois comme un système de philosophie et comme un condensé d'indications pratiques relatives à la technique ascétique et à la méthode contemplative. Le travail de Patanjali est un énorme effort de rassemblement de ces pratiques ascétiques et contemplatives, connues depuis très longtemps en Inde, pour les mettre en valeur et les intégrer dans une philosophie. Mais Patanjali n'est pas l'inventeur des techniques du yoga. En reprenant les grandes lignes, Patanjali a plutôt créé

¹⁷⁴ *Cvataçava Upanishad* II, 9-13 ; trad. L. Siburn, cité par M. Eliade, *op. cit.*, p. 152.

un « aide-mémoire » pour les ascètes qui pratiquent le yoga¹⁷⁵. Il a choisi des techniques vérifiées par une expérience séculaire, les a formulées, systématisées, intégrées dans une philosophie, expliquant ainsi leur valeur pragmatique et justifiant leur rôle pour obtenir la délivrance.

Au travail de Patanjali s'ajoute aussi le Hatha-Yoga Pradipika, qui aurait été rédigé au cours du 14^{ème} ou 15^{ème} siècle. Le texte insiste surtout sur les détails techniques de la pratique physique, il donne également des clés pour que le disciple expérimente des méthodes pour obtenir santé et longévité. Il introduit en effet le pouvoir de prévenir ou guérir les maladies physiques ou mentales, à travers un exposé qui considère que sa pratique régule l'action du cœur, des poumons et de la circulation du sang.

Quelques siècles plus tard est apparue la Shiva Samhita, un texte en sanskrit datant du 18^{ème} siècle. Concentré sur le yoga, le texte énumère ses concepts et ses principes cognitifs. Il se compose de 5 chapitres qui abordent la façon d'atteindre les *siddhi* (certains pouvoirs), et qui exposent les concepts d'une philosophie de l'existence, de l'importance du yoga, de l'esprit, de la *maya* ou illusion, du microcosme, des fonctions du corps, des principes du *pranayama*, des *asanas*, de la *kundalini* et la façon de l'éveiller.

Pour une autre approche sur le corps, on trouve également un texte récent, la Gheranda Samhita. Ce texte aurait été rédigé au 17^{ème} siècle mais a surtout été exploité à partir du 19^{ème} siècle. Ce texte prend la forme d'un dialogue au sujet du Ghatasthayoga entre Gheranda, le précepteur, et Chandakapali, le disciple¹⁷⁶. Ce texte est certainement celui qui donne le plus d'informations sur les pratiques du yoga en plus de nombreux détails sur l'hygiène personnelle.

Mais son intérêt, ici, réside dans le fait qu'il a été publié pour la première fois en sanskrit à Calcutta vers 1877, suivi par une édition en marathi en 1885, puis par une édition en Bengali en 1886 et 1890. En 1898, la première traduction en hindi voit le jour, et enfin une dernière édition fut publiée par la Société Théosophique, en 1921 fut titrée, en allemand « Fakire und Fakirtum ». En une quarantaine d'années, ce texte a pu être lu en cinq langues différentes, et sur plusieurs continents. L'édition allemande, diffusée par la Société Théosophique, est ensuite récupérée par les milieux occultistes, bien loin des milieux *brahmanes*.

Ces textes, souvent cités dans les milieux du yoga, présentent à eux tous une spécificité reposant sur des assemblages hétéroclites de textes, d'idées, de traditions, et des bonds historiques énormes. Tous ces textes soulignent le caractère technique et expérimental du

¹⁷⁵ ELIADE Mircea, 1975, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, Coll. FOLIO Essais.

¹⁷⁶ *Ghata* se réfère au corps, et *Ghatasthayoga* signifie « yoga basé sur une approche à travers le corps ».

yoga, ils reposent sur l'adaptation d'un corpus savant tiré des *Upanishad*, où la contemplation et la délivrance (respectivement, le moyen et le but de l'expérience propre au yoga), concepts centraux, seront peu à peu remplacés par la transformation du yoga en technique de salut passant par une dévotion, un culte personnel et une physiologie mystique. Ces phases complexes, qui sont toujours en action aujourd'hui, concrétisent le glissement vers le thérapeutique, et vers une hindouisation (voire néohindouisation) du yoga.

3. Définitions du yoga : des lectures plurielles

La question de la définition du yoga est devenue presque obsessionnelle chez certains, si bien que nous ne chercherons pas ici à prendre position sur telle ou telle définition, mais plutôt à montrer la diversité des significations qu'il peut prendre en fonction des regards apportés.

a. Gérer la diversité et l'historicité du yoga

En règle générale, on rappelle qu'étymologiquement, le mot « yoga » vient du sanscrit « yug » qui signifie « lier ensemble, unir, tenir serré, atteler, mettre sous le joug ». Le yoga viserait donc à contrôler les divers éléments de la nature humaine auxquels le corps, « le véhicule psychosomatique », est soumis, pour les intégrer dans un tout unifié et les emmener ensemble, en harmonie, vers un but suprême, qui est l'union de l'être individuel au principe suprême, divin.

Selon une des écoles philosophiques (celle de l'advaita vedanta), le yoga est défini non par ce qu'il est, mais plutôt par ce qu'il n'est pas, pour éliminer d'emblée les éléments pouvant parasiter sa définition. En abordant de cette façon la définition du yoga, on doit ainsi pouvoir éliminer toute considération matérialiste ou descriptive, comme Paul Masson-Oursel, entre autres¹⁷⁷, l'énonce. Cependant, cette approche conduit à opter pour un comparatisme entre la philosophie indienne et la philosophie grecque : « Ni essence, ni existence, car il n'a pas été enseigné par Platon ou Aristote. [...] On l'a érigé en méthode universelle ; mais craignons les abus de langage. Méthode est une notion grecque »¹⁷⁸. Aussi, si ce n'est une méthode, le yoga est pour P. Masson-Oursel une pratique, une entreprise contre-nature, une ascèse farouche, une gymnastique, un effort solitaire... en somme un processus peu naturel, qui nécessite un effort voulu et vécu, qui vise à transformer l'homme¹⁷⁹.

¹⁷⁷ MASSON-OURSEL Paul, 1956, *Le Yoga*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, 128 p.

¹⁷⁸ *ibid.* p. 5. Ces notions de comparatisme sont inscrites dans des va-et-vient entre l'adaptation des thèmes de la philosophie grecque et indienne. Cette position intellectuelle et philosophique et également critiquée, et nous reviendrons sur ce point plus loin.

¹⁷⁹ *ibid.* p. 7.

Les définitions du yoga sont variables selon les auteurs mais la plupart s'accordent sur ce point : le yoga est un tout qui comporte huit degrés de pratique¹⁸⁰. Ces degrés, ou échelles de savoir, se gravissent au fur et à mesure que la pratique se perfectionne et entre dans des considérations de plus en plus spirituelles¹⁸¹. Les deux premiers groupes (*yama* et *niyama*) constituent les préliminaires de n'importe quelle ascèse et ils ne présentent donc aucune particularité yogique. Les autres catégories ou échelles concernent plus précisément les originalités du yoga, notamment les *asanas* et le *pranayama* qui sont aujourd'hui les caractéristiques les plus connues et pratiquées.

Mais le yoga est avant tout défini comme étant une expérience spirituelle et physique individuelle qui s'organise autour de nombreuses notions tirées de l'hindouisme. Ainsi, le yoga peut être vu du point de vue des systèmes du *darshana*, c'est-à-dire d'un des modes de la connaissance dans la tradition brahmanique, à côté de cinq autres systèmes plutôt complexes¹⁸². Permettant une liberté d'interprétation et de pratique, le yoga se répartit en plusieurs types, qui ont chacun leurs spécificités. Ces pratiques ne s'excluent pas les unes des autres, elles ne sont pas en concurrence, mais se complètent souvent¹⁸³, si bien que chacun peut choisir de pratiquer un yoga « en affinité avec son caractère, ses aspirations et ses capacités, ou peut à son gré, recourir à une combinaison particulière de ces différentes formes »¹⁸⁴.

De nombreux auteurs, dont G. Fields¹⁸⁵, considèrent que cette diversité inhérente au yoga peut être analysée en fonction de différentes phases historiques, marquées chacune par l'avènement d'un nouveau texte, d'un mouvement de réforme de la religion. Ainsi, Fields souligne que les différents types de yoga peuvent être répertoriés dans six périodes historiques

¹⁸⁰ D'où le nom d'*ashtanga yoga* qui se développe à partir de Patanjali. D'autres auteurs, comme nous l'a rappelé André Padoux, évoquent plutôt un yoga à 6 échelles, éliminant ainsi les deux premières qui ne sont pas spécifiques au yoga.

¹⁸¹ Il s'agit des réfrènements *yama*, des disciplines *niyama*, les attitudes et positions du corps *asana*, du rythme de la respiration *pranayama*, de l'émancipation de l'activité sensorielle et de l'emprise des objets extérieurs *pratyahara*, de la concentration *dharana*, de la méditation yogique *dhyana*, de l'état extatique le *samadhi*.

¹⁸² On les citera rapidement (Nyaya, Vaisheshika, Mimamsa, *Vedanta*, Samkhya), mais on conseillera surtout au lecteur de se référer à des ouvrages spécialisés comme ceux de M. Eliade qui en a fait une analyse très détaillée, ou T. Michaël, pour une lecture plus concise et plus récente, même si les ouvrages de ces deux auteurs restent contestables sur certains points. Voir aussi les ouvrages anglophones, très documentés sur ces questions : MICHAELS Axel, 2004, *Hinduism : past and present*, London, Princeton University Press, 429 p. ; FLOOD Gavin (ed), *The Blackwell companion to hinduism*, Oxford, Blackwell, 599p. ; STUTLEY Margaret (ed.), 2003, *A dictionary of Hinduism : its mythology, folklore and development 1500 BC-1500 AD*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 372 p.

¹⁸³ Parmi les plus connues, nous pouvons citer : le *hatha-yoga* : un yoga basé sur les postures et la respiration, le *jnana-yoga* : un yoga orienté surtout vers la philosophie, le *bhakti-yoga* : le yoga de la dévotion, de l'amour, le *karma-yoga* : le yoga de l'action désintéressée.

¹⁸⁴ MICHAËL Tara, 1995, *Yoga*, Paris, Seuil "Points Sagesses", 234 p., p. 12.

¹⁸⁵ FIELDS Gregory P., 2001, *Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra*, Albany, State University of New York Press, 222 p.

qui ont chacune marqué de leur empreinte (idéologique, sociétale) les réinterprétations successives de cette pratique fort ancienne :

- la période correspondant à la civilisation de l'Indus (-2600 à -1500) correspond à ce qu'il appelle le « protoyoga »,
- la période de mise au point des premières Upanishads (-800) à celle d'un yoga « pré-classique »,
- la période de l'apparition du *Mahabharata* et de la *Bhagavad-Gita* correspond à celle d'un yoga « épique »¹⁸⁶,
- la période de Patanjali (200 à 400 environ) à celle du yoga « classique »,
- la période de la rédaction du Hatha Yoga Pradipika, des Upanishads Yogiques, et de l'arrivée du *tantrisme*, à celle du yoga « post classique » (du Moyen-Age au 19^{ème} siècle),
- et enfin la période de Swami Vivekananda et de Sri Aurobindo (au tournant du 19^{ème} et 20^{ème} siècle) à celle d'un yoga « moderne ».

On l'aura compris, le tournant des années 1890-1900, va amener avec lui son lot de débats et de rivalités quant à la légitimité du yoga en tant que discipline moderne. En effet, à ce moment, la crainte de la perte des traditions est souvent évoquée plus ou moins explicitement pour justifier le retour au yoga et à d'autres mouvements religieux.

b. Débats autour de certaines lectures sociologiques du yoga

Dans la recherche universitaire, l'émergence de telles disciplines corporelles ou spirituelles va provoquer un tournant paradigmatique. En pleine tension idéologique entre romantiques et utilitaristes ou rationalistes, le yoga va être appréhendé de façon différente. Dans son analyse des doctrines du salut, Max Weber¹⁸⁷ insiste particulièrement sur le caractère religieux du yoga, ce qui le conduira à traiter de ses spécificités organisationnelles et des modalités d'obtention du pouvoir par certains groupes. Nous connaissons les avantages et les limites de l'approche wébérienne : mettre le yoga dans un tout sociétal est fort intéressant, mais notons que son assertion de base, liant une certaine idée de la religion (hindouisme et bouddhisme) avec le yoga est problématique, sachant tous les problèmes induits par les lectures brahmanisantes de l'hindouisme et de la société indienne au 19^{ème} siècle. Weber rappelle notamment que les doctrines du salut dans la vie brahmanique (ascèse et extase rationalisées)

¹⁸⁶ C'est là que l'on retrouve le yoga dans la *Bhagavad-Gita* selon diverses divisions ou « voies » : Jñana Yoga, Karma Yoga, Bhakti Yoga.

¹⁸⁷ WEBER Max, 2003, *Hindouisme et Bouddhisme*, Coll. « Champs », Flammarion, Paris, 634 p.

relèvent de ce qui sera ensuite considéré comme une technique de yoga¹⁸⁸. Non seulement Weber considère-t-il que le yoga est « une philosophie de la religion hindoue », mais aussi souligne-t-il le caractère sacré de la pratique du yoga : « les états affectifs qui résultaient de ce type de pratiques étaient interprétés comme un retrait de l'âme dans la félicité et par conséquent comme sacrés »¹⁸⁹.

Cette position, mi-orthodoxe, mi-hétérodoxe, aurait contribué, selon Weber, à instituer le yoga comme une technique de salut, et la compare même à « une forme supérieure de conquête spécifiquement intellectualiste du divin »¹⁹⁰ qui sera rationnellement systématisée dans le *Hatha-Yoga Pradipika*.

Les indianistes n'appréhendent pas toujours les choses dans ce sens, voyant dans l'analyse de Weber un passage trop rapide de la « tradition védique » à l'hindouisme, une lecture trop rapide du yoga devant s'inscrire dans une des deux voies axiomatiques que la pensée occidentale a calqué sur l'interprétation de l'hindouisme¹⁹¹.

Ainsi, comprendre le yoga comme beaucoup l'ont fait après Weber, comme « la clé de voûte de l'hindouisme »¹⁹², conforte encore la position selon laquelle l'hindouisme propose un ordre social établi aux mains des *brahmanes*, une façon de voir les choses qui fait encore débat à l'heure actuelle chez les indianistes qui cherchent à s'affranchir des catégories de lecture de l'hindouisme¹⁹³.

C'est aussi le cas chez Mircea Eliade qui a introduit une lecture très mystique du yoga : il ne se concentre que sur ses atours classiques. Son point de départ, sur les doctrines du Salut, nous ramène alors sur les mêmes débats de nature idéologique au sujet de la façon de voir le yoga, et l'hindouisme. En effet, la lecture éliadienne a conforté pour beaucoup d'individus, indianistes ou non, professeurs de yoga, ou autres férus d'hindouisme, à voir dans le yoga un élément de l'hindouisme, et surtout de généraliser la pratique de l'hindouisme aux seules

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 267.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 288. Weber précise cependant que le yoga, analysé dans son contexte « hindouisé » est totalement différent de ce qu'il était à la période védique, c'est-à-dire une « ascèse spécifiquement laïque » qui proviendrait d'une « rationalisation d'une ancienne pratique extatique des magiciens » et qui aurait été enseignée par le dieu Krishna au dieu des *Kshatrya*, les guerriers, et celui-ci de l'avoir transmis ensuite aux vieux sages. Cette assertion est fortement critiquée : le yoga n'existait que de façon très rudimentaire dans les védas et il semblerait que ce soient les lectures actuelles qui l'aient vu dans ces textes.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 291

¹⁹¹ Il s'agit alors de ne voir que deux voies : celle de l'archaïsme, c'est-à-dire que le yoga ne serait que le reliquat d'une religion védique mal connue, ou celle de la dévotion propre aux milieux *brahmanes*

¹⁹² MICHAËL Tara, 1995, *Yoga*, Paris, Seuil "Points Sagesses", 234 p., p. 12.

¹⁹³ Ces considérations sont fortement remises en cause par Robert Deliège (DELIEGE Robert, 2001, « L'ethnographie contre l'idéologie : le cas de l'hindouisme », *L'Homme*, 160, pp. 163-176) ou Jackie Assayag (ASSAYAG Jackie, 1994, « *Homo hierarchicus, homo symbolicus* : approche structurale ou herméneutique en anthropologie sociale (de l'Inde) », *Annales*, pp. 133-149).

attitudes *brahmanes*. Cette position donna lieu à de nombreux ouvrages néo-romantiques tournant autour de certains traits particuliers de l'hindouisme, et provoquant une sorte d'aveuglement quant aux réalités de l'hindouisme en Inde dans les milieux sus-mentionnés.

C'est ainsi que le travail de Mircea Eliade, même s'il est extrêmement détaillé car il provient d'une longue immersion lors de séjours à Benarès, est certainement celui qui a subi le plus de critiques dans le milieu indianiste. En effet, il se base surtout sur une lecture des *Yogas-Sutras* de Patanjali de la période classique pour la réinterpréter et l'adapter à des cadres de compréhension nouveaux, dans le monde moderne, tout en la comparant, en même temps, avec d'autres techniques de Salut. Dans *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase et le Yoga : Immortalité et Liberté*, Eliade fait par exemple relever le yoga du même courant que le chamanisme sibérien, dont on trouve des traces à la fois dans la préhistoire asiatique et en Amérique méridionale. Alors, certains chercheurs parlent d'« Eliadisme »¹⁹⁴ pour souligner le fonctionnalisme exacerbé qui le pousse à comparer des éléments incomparables, comme le note J. Filliozat, pour qui cette démarche fait perdre de vue toute spécificité au yoga indien, ses spéculations cosmophysiologiques et psychologiques. Le chaman et le yogi ne seraient pas issus de la même souche¹⁹⁵, mais ce sont certainement les développements de leur savoir qu'ils ont appliqués en occident qui ont amené Eliade et d'autres chercheurs à les rapprocher.

La lecture de Jean Filliozat, médecin et philosophe indianiste, apporte une définition du yoga, radicalement différente de celle d'Eliade, plus tournée vers le potentiel thérapeutique de la discipline : « le yoga est une discipline spécifique d'utilisation des possibilités psychosomatiques, non une ascèse violentant l'état naturel »¹⁹⁶. Nous reviendrons plus loin sur les spécificités thérapeutiques du yoga, qui apparaissent aujourd'hui comme les principaux motifs de la pratique.

Si l'hindouisme est vu comme un ordre social particulier chez certains auteurs, ce point peut aussi être largement contesté. Le yoga peut aussi être considéré en tant que discipline ayant une portée sociétale. En effet, le yoga peut être vecteur de valeurs idéologiques, religieuses, thérapeutiques, organisationnelles dépendantes des grilles d'analyses du chercheur. Il convient alors d'élargir les recherches sur les yogis en englobant l'ensemble des individus et non plus seulement les intellectuels, les *brahmanes* ou les ascètes.

¹⁹⁴ ROSSI Ilario, 1997, *op.cit.*

¹⁹⁵ De plus, le chaman et le yogi ne se ressemblent pas, le premier fondant son activité sur une révélation à la suite d'une sorte de crise psychique, le second tenant son savoir d'un enseignement et d'une expérimentation à plus long terme.

¹⁹⁶ FILLIOZAT Jean, 1987, *Philosophies de l'Inde*, PUF, Coll. Que sais-je ?, p. 26.

c. La définition et le vécu du yoga par des non-yogis

Je tiens ici à souligner un trait assez récurrent dans les études sur le yoga. Le yoga serait une discipline tantôt pré-védique, védique, brahmanique, ou hindoue tournée autour de conceptions, orthodoxes de la pratique, qui pourraient aussi être accessible à un cercle d'individus plus large que les *brahmanes*. Ainsi, le yoga est souvent mis en avant comme une des techniques de salut abordable par tous, laissant poindre certaines considérations « démocratiques », « populaires », comme l'écrit par exemple Jacques Masui, dans la préface de l'ouvrage de T. Michaël :

« Il est particulièrement remarquable qu'une société aussi fermée, aussi hiératique et hiérarchisée que celle de l'Inde (en raison de la caste, qui en est le fondement) ait finalement accepté et même encouragé *l'exceptionnel*, accordant un sorte de statut privilégié aux yogis, qui échappent aux obligations intangibles de la caste où ils sont nés. Il est à noter que ceux-ci provinrent davantage de l'aristocratie que de la caste des prêtres –brahmanes- gardiens du rituel qui soutient toute la société hindoue depuis les temps védiques »¹⁹⁷.

Cette assertion, basique, au sujet de la place des *brahmanes* et des « autres castes » dans l'hindouisme, ne peut que prêter à débat. Et l'introduction du yoga comme levier à ce verrou brahmanique est encore plus litigieux, à mon avis. En effet, en avançant ainsi que le yogi peut permettre de transcender le système des *castes* résonne dans bien des cas comme une allégation plus démagogique, populiste, que réaliste. Certes, en Inde, certains yogis ne sont pas *brahmanes*, j'en ai rencontré. Mais lorsqu'il ne le sont pas, ils appartiennent aux *castes* dominantes dans la vie économique ou culturelle locale, la fameuse « aristocratie » citée par Masui. Ceci est étonnamment frappant au Tamil Nadu, à Madras, où les non *brahmanes* se trouvent être des Naïdus, une *caste* de commerçants assez puissante.

Ainsi, si le yoga peut permettre de s'affranchir d'un des aspects du système de *caste*, il ne permet pas de s'affranchir de la hiérarchie sociale, économique, culturelle, intellectuelle bel et bien prégnante localement. Par conséquent, il n'y aura que des individus issus d'un milieu aisé et lettré qui ne participeront au cercle des yogis, surtout dans la société contemporaine. Le yoga nécessite, en effet, un certain niveau de vie (les cours sont chers) et la connaissance de certains codes de conduite.

La voix de ceux qui ne font pas de yoga est pourtant intéressante, notamment celle des intouchables ou des individus de pauvre condition sociale, pas ou peu lettrés. Je me suis rendue compte que ceux-ci ne connaissaient souvent pas du tout le yoga : on ne leur a jamais

¹⁹⁷ Jacques Masui, cité par MICHAËL Tara, 1995, *Yoga*, Paris, Seuil "Points Sagesses", 234 p., p. 12.

appris, ils ont, au mieux, vu certaines postures à l'occasion de démonstrations faites par certains ascètes sur la place publique ou à la télévision. Les concepts qui sont liés au yoga ne les concernent même pas : que faire des techniques de salut élaborés par la tradition brahmanique lorsqu'on ne croit même pas en la réincarnation et lorsque les préoccupations quotidiennes dépendent des conditions de survie¹⁹⁸ ?

Des Indiens rencontrés lors des mes terrains successifs m'ont souvent ouvert les yeux à ce sujet. Ainsi en est-il de ces dizaines de jeunes qui peuplent Rishikesh à la recherche de travail. Ils viennent tous de régions montagneuses extrêmement défavorisées et ne connaissent du yoga que le côté financier : le yoga permet de trouver du travail dans un hôtel ou dans un restaurant pendant quelques semaines ou quelques mois. Je ne les ai jamais entendu parler de yoga, et quand je les ai interrogé, ils avaient plutôt tendance à trouver la pratique plutôt farfelue.

Les jeunes adultes, surtout, constatent parfois avec dépit que l'idéal proposé dans les centres de yoga est bien plus accessible aux riches occidentaux qu'aux Indiens du coin de la rue. Un ami a ainsi témoigné de sa tentative de s'inscrire dans un cours de yoga à Chennai :

« Il y avait ce médecin qu'il fallait aller voir avant de s'inscrire. Il m'a demandé si je fumais. Oui, je fume. Il m'a posé tout un tas de questions sur mes habitudes alimentaires, sur ma vie privée. Oui, je mange de la viande. Oui, je bois de l'alcool. Oui, j'ai 35 ans et je ne suis pas marié. Il a trouvé qu'il y avait pas mal de choses instables et néfastes dans ma vie. Il m'a dit qu'il fallait que je sois sûr de ce que je voulais faire, que j'aurais à changer des habitudes. J'ai trouvé ça un peu bizarre, car je venais pour voir si le yoga pouvait m'aider à arrêter de fumer. Il m'a dit que ça allait être dur, que j'étais allé très loin dans les excès. Il m'a quand même donné un rendez-vous avec un prof... celui-ci m'a fait attendre une heure avant de me prendre. Sans s'excuser. Il m'a à peine parlé. Il ne m'a rien fait faire. J'ai payé les 200 roupies. Je me suis senti négligé, humilié, pas du tout à ma place. »

L'expérience de cette personne est assez parlante. Il n'est pas *brahmane*, est issu d'un milieu modeste, mais a cependant quelques moyens financiers lui permettant d'aller faire du yoga. C'est alors son style de vie qui lui bloque la route... un élément d'autant plus discriminatoire que dans le centre qu'il a approché, j'ai déjà vu des occidentaux fumer, manger de la viande, boire du vin, et être célibataire à 40 ans passés.

Il y a réellement un décalage entre une perception du yoga assez romantique à l'écrit, mais qui reste cependant extrêmement élitiste dans la pratique. De fait, la pratique est triplement

¹⁹⁸ Un plaidoyer pour la mise en lumière de ces aspects réels de la société indienne, qui sont souvent occultés par les indianistes ou les orientalistes, est contenu dans un ouvrage récent de R. Deliége (DELIEGE Robert, 2004, *La religion des intouchables de l'Inde*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 165 p.).

ségrégationniste : sur l'appartenance de *caste*, sur l'origine sociale, et sur le mode de vie. C'est d'ailleurs ce dernier point, celui du mode de vie, qui introduit dans le yoga l'idée qu'il s'agit avant tout d'une spécificité culturelle qui sera comprise comme étant propre à l'Inde, et qui sous-tendra tout au long de cette étude la nature identitaire de cette discipline.

d. Lectures de « convertis » occidentaux

« Le yoga est une tradition spécifiquement indienne qui consiste en un ensemble codifié et/ou systématisé d'idées, d'attitudes, de méthodes et de techniques originellement destinées à induire une transformation de la conscience chez celui qui pratique (le yogi) et qui est transmis d'un maître/professeur à un ou plusieurs disciples dans une forme plus ou moins formelle »¹⁹⁹.

En énonçant que le yoga est « spécifiquement indien », Georg Feuerstein part du champ socioculturel de l'hindouisme et ses « marges », qui incluent, d'un point de vue géographique, des régions comme le Tibet ou des pays comme le Népal, mais excluent des pays qui n'ont aucun contact avec l'hindouisme, le bouddhisme ou le jainisme²⁰⁰.

Le yoga, selon Feuerstein, n'est pas une tradition uniforme et il faut toujours compléter son appellation en parlant d'« ensembles » (« sets ») qui peuvent être plus ou moins complexes en fonction du niveau de codification ou de systématisation. Selon cet auteur, le yoga vise toujours à modifier l'état de conscience. Mais cette expérience peut prendre plusieurs formes : tout dépend du professeur (plus ou moins qualifié) dont le rôle est rapproché de celui d'un thérapeute ou d'un analyste dans les thérapies modernes.

Dans la même veine, David Frawley, un autre américain, voit le yoga comme :

« one of the most extraordinary spiritual sciences that mankind has ever discovered [...]. Yogic methods cover the entire field of our existence – from the physical, sensory, emotional, mental and spiritual to the highest Self-realization. It includes all methods of higher evolution in humanity – physical postures, ethical disciplines, breath control, sensory methods, affirmations and visualisation, prayer and mantra and complex meditative disciplines. [...]. Yoga is the fruit of the

¹⁹⁹ FEUERSTEIN Georg, 1979, *The Yoga-Sutra, an exercise in the methodology of textual analysis*, Arnold-Heinemann. [traduction A.-C. Hoyez].

²⁰⁰ Georg FEUERSTEIN (1946-) est un auteur connu dans le monde du yoga anglo-saxon. Il a, entre autre, contribué à faire redécouvrir en l'occident le savoir contenu dans les textes sacrés hindous à travers la publication de nombreux ouvrages dans les années 70, et participe à la publication *Yoga International* l'une des revues de yoga les plus populaires dans le monde. Sa lecture est engagée dans le sens d'une dévotion particulière doublée d'une attitude conservatrice. Ainsi, ses écrits sont aujourd'hui extrêmement populaires à la fois en Occident et en Inde, mais font l'objet de polémiques quant à leur teneur politique. En témoignent, entres autres, le nom hindou qu'il utilise parfois en tant qu'auteur (Vamadeva Shastri), et la sympathie qu'il affiche pour les partis nationalistes. Ainsi, une de ses dernières publications répond directement à la théorie du clash des civilisations édictée par S. Huntington en donnant des arguments à la lutte nationaliste hindoue (FEUERSTEIN Georg, 2001, *Hinduism and the clash of civilizations*, New delhi, Voice of India, 247 p.). La délimitation « géographique » de la pratique du yoga en est une illustration.

teachings of the Himalayan sages, going back to what yogis regard as the beginning of this particular world age or cycle of civilization some ten thousand years ago »²⁰¹.

Cette citation illustre bien à quel point le yoga n'est plus appréhendé à partir de la définition donnée dans les textes classiques (même s'ils sont toujours mentionnés) mais à partir d'un engouement concentré principalement sur la réémergence de vertus millénaires. En posant le yoga comme un élément indien (symbolisé d'autant plus par l'origine himalayenne), et comme une discipline scientifique, ce n'est plus le yoga dont il est question ici mais plutôt d'idée du yoga dans un tout idéalisé.

De nombreuses autres approches ou définitions pourraient être longuement discutées, mais l'exhaustivité du travail effectué dans le domaine du yoga est impossible à réaliser. Soulignons que chacun des auteurs qui a interprété le yoga l'a fait à la lumière de la spiritualité qui lui était contemporaine, avec l'approche académique (quand il s'agissait de chercheurs) ou l'approche « éthique », « déontologique » (lorsqu'il s'agit du fervent pratiquant yogi) qui lui incombait, c'est-à-dire dépendant de divers courants mystiques, dévotionnels et scientifiques.

4. La transcendance moderne du yoga

Le yoga se définit ainsi d'abord par sa complexité, la diversité de sa pratique, de son interprétation. Mais le yoga se base avant tout sur une expérience spirituelle et physique personnelle qui s'organise autour de nombreuses notions. Aussi, permettant une liberté d'interprétation et de pratique depuis que les textes datés du Moyen-Age sont remis au goût du jour, le yoga se répartit en plusieurs types, qui ont chacun leurs spécificités. Ces pratiques ne s'excluent pas les unes des autres, elles ne sont pas en concurrence, mais se complètent souvent. De nombreuses tentatives de mise au point du corpus relatif au yoga ont été faites au cours des siècles, avec une intensité plus marquée au cours du 20^{ème} siècle, à la même période que la découverte des textes religieux, traduits et réinterprétés en Inde et en dehors de l'Inde. Le 20^{ème} siècle est surtout marqué par l'émergence du yoga moderne, caractérisé essentiellement par son introduction dans la pensée et les pratiques hors de l'Inde, et par la transcendance qu'il propose.

²⁰¹ FRAWLEY David, 2002 [1999], *Yoga and ayurveda. Self Healing and Self-Realization*, Delhi, Motilal Banarsidas Publishers, 333 p., p. 3-4. Cet auteur peut être critique de la même façon que G. Feuerstein (voir note précédente). Ses écrits servent tout autant la cause nationaliste que ceux de Feuerstein.

a. Le « yoga moderne » : nouveautés techniques et élargissement spatial.

La mise au point du yoga moderne est liée à sa propagation en dehors de l'Inde. Ainsi, E. De Michelis évoque son caractère hybride en soulignant que le yoga, dans les perspectives modernes, est utilisé comme :

« a technical term to refer to certain types of yoga that evolved mainly through the interaction of Western individuals interested in Indian religions and a number of more or less Westernised Indians over the 150 years. It may therefore be defined as the graft of a western branch onto the Indian tree of yoga. Most of the yoga currently practiced and taught in the West, as well as some contemporary Indian yoga, falls into this category »²⁰².

Le terme de « moderne » est utilisé chez les spécialistes en référence au contexte historique (le début de la « période moderne ») et en référence à une « géographie » nouvelle : un yoga qui entre dans les sociétés dites « modernes » et, au sein de celles-ci, dans les milieux urbains. De là vient cependant un petit doute quant à la date du début de cette période : E. De Michelis semble hésiter entre 1849 et 1896, la première date concernant les écrits du transcendentaliste Thoreau qui se définit comme étant le premier « yogi occidental », la deuxième correspondant à la publication de l'ouvrage de Swami Vivekananda (*Raja Yoga*) qui donnera forme au premier yoga pratiqué en dehors de l'Inde. Quoiqu'il en soit, c'est après 1896 que le yoga s'est retrouvé diffusé dans le Monde, et à partir de là qu'E. De Michelis évoque même la spécificité de ce yoga moderne : un yoga moderne basé sur les postures (« modern postural yoga »)²⁰³.

Cette double nouveauté, celle de la diffusion à l'étranger (c'est-à-dire en dehors de l'Inde) et celle de l'accapitation par une élite intellectuelle urbaine, partout où il va être pratiqué, va amener bien des changements et semer le trouble quant à la nature du yoga. Les élites vont en effet intellectualiser le yoga en rapprochant la terminologie classique à des thèmes modernes, notamment du domaine de leur vie quotidienne. C'est ainsi que les vocables utilisés dans les Yogas-Sutras de Patanjali (*ahimsa, moksha, dharma, karma, shakti...*) vont être utilisés en tant que vocables « génériques » (pour évoquer respectivement la non-violence, la délivrance, la loi de la nature/le principe de vérité, les effets des actions passées –incluant celles des vies antérieures, le pouvoir/énergie –particulièrement celui/celle de la déesse).

²⁰² DE MICHELIS Elisabeth, 2004, *A history of Modern yoga, Patanjali and western esoterism*, Continuum International Publishing Group, 256 p.

²⁰³ *ibid.*, p. 187.

Et en plus de cette tension entre terminologie classique et raccourcis modernes, la définition et la mise au point du yoga est « parasitée » par tous les mouvements ésotériques qui sont venus se greffer autour, comme le mysticisme, les « cultic milieu », les sectes, le New-Age²⁰⁴. Ce trait nous ramène alors au contexte global mouvant dans lequel le yoga a été érigé comme discipline moderne.

b. Le yoga et la contre-culture

Comme certains sociologues l'ont montré, le yoga et d'autres disciplines venues d'Inde ont été introduites en Europe ou aux Etats-Unis en fonction d'étapes historiques marquées par les évolutions socio-culturelles, plus rapides au cours du 20^{ème} siècle. Dans les travaux de Frédéric Lenoir²⁰⁵ et de Lionel Obadia²⁰⁶, qui concernent le bouddhisme en France, les étapes récentes sont marquées d'une part par une « infiltration » qui a été motivée, au 19^{ème} siècle, par les avancées technico-scientifiques et par les processus de sécularisation, en même temps que par certains processus de réveil religieux et de retour à la pensée magique, en réaction, justement, à la pensée moderniste.

Dans les années 60 c'est le mouvement de la contre-culture qui va cristalliser les intérêts pour les pratiques psycho-spirituelles²⁰⁷. Pour J.-L. Harouel, la contre-culture, à cette époque, « C'était l'exaltation de l'irrationnel, de l'inconscient, d'une créativité d'ordre instinctuel, du culte frénétique, voire orgiaque, de toutes les transgressions, perçues à la fois comme le moyen et le projet même de la révolution ». Ce phénomène, impulsé par les individus de la « bohème blanche » qui cherchent à « imiter les cultures dissidentes nègres ou orientales »²⁰⁸, va marquer les débuts de la multiplication extrêmement rapide des centres dédiés au yoga, au bouddhisme, au zen...

Le phénomène de contre-culture émerge aux Etats-Unis avec le mouvement « beat » lancé en 1957 avec la parution des livres de Jack Kerouac, d'Aldous Huxley et Allen Ginsberg²⁰⁹. Ces

²⁰⁴ CAMPBELL Collin, 1999, « The cult, the cultic milieu and secularisation », in Mickaël Hill, *A sociological yearbook of religion in Britain -5*, London, SCM Press, pp. 119-136.; CHAMPION F., COHEN M. (eds.), 1997, *Sectes et démocraties*, Paris, Seuil.

²⁰⁵ LENOIR Frédéric, 1999, *Le Bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 447p. ; LENOIR Frédéric, 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, 393p.

²⁰⁶ OBADIA, Lionel, 1999, *La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan.

²⁰⁷ HAROUEL Jean-Louis, 2002, *Culture et contre-cultures*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 329 p., p. 1.

²⁰⁸ POUTAIN Dick, ROBINS David, 2001, « *L'esprit cool* » : éthique, esthétique, phénomène culturel, Paris, Autrement, 159 p.

²⁰⁹ KEROUAC Jack, 1951 [1997], *Sur la Route*, Folio Plus, 538 p. ; GINSBERG Allen, *Hawl et autres poèmes : édition bilingue français-anglais*, Paris, Christian Bourgeois, 93 p. ; HUXLEY Aldous, 1931 [2002], *Le meilleur des mondes*, Pocket, 284 p.

livres, devenus cultes, inspirent toute une génération, en rupture avec l'idéologie dominante, qui prend la route pour mener une vie bohème. On parle ensuite de mouvement hippie.

A la fin des années 60, le courant de contre-culture prend diverses formes. Ils sont définis comme étant des cultures parallèles, des contres-cultures s'exprimant à travers la musique (contestataire), l'underground, le militantisme et l'activisme, la peinture (dadaïsme, surréalisme, situationnisme), l'occupation de l'espace (sittings, manifestations).

Le festival de Woodstock marque le point d'orgue de la contre-culture. En 1969, 400.000 jeunes hippies se rassemblent pour écouter de la musique et des discours politiques ou idéologiques. Ce festival marque aussi l'entrée de grandes figures indiennes ou hindoues dans la contre-culture américaine. Parmi les personnalités invitées, on compte Ravi Shankar, le joueur de Sitar, Swami Satchidananda (venu de Rishikesh, qui fonde ensuite l'Integral Yoga Institute à Yogaville, en Virginie), et Mahararishi Mahesh yogi (venu d'Inde aussi, qui devint le *guru* des Beatles et de Mia Farrow, entre autres).

Cette période prolifique pour les *gurus* indiens trouve aussi ses bases sur les nouvelles conceptions du corps qui circulent. Aussi, l'intérêt nouveau, dans les sociétés européennes ou américaines, pour les aspects existentiels et spirituels du corps va inciter de nombreuses personnes à pratiquer ces nouvelles formes de prise en charge des émotions liées au corps.

Le mode de vie qui va avec la contre-culture intègre beaucoup d'idéaux : paix, harmonie, musique, mysticisme, et sortie des traditions judéo-chrétiennes. A ce moment, la méditation, le yoga et les drogues psychédéliques étaient considérées comme des voies pouvant mener à « ouvrir les consciences ».

Certains « enfants de la contre-culture » des années 60 ont laissé de côté la vie urbaine pour aller vivre en communauté leur utopie. Leur mode de vie visant à un (r)éveil spirituel les poussa à développer les techniques de yoga et de méditation apprises en Inde pu dans des livres.

Aujourd'hui, il est difficile de parler de contre-culture. Au début des années 70, après le succès des mouvements étudiants et politiques de gauche aux Etats-Unis, en France et en Allemagne, les mouvements de contre-culture deviennent des mouvements de nouvelle culture et ont été en quelque sorte institutionnalisés. Dans les années 80, les mouvements punks et underground chercheront à faire rupture avec cette nouvelle culture, mais sans devenir pour autant une « contre-culture ».

La contre-culture dont nous parlons ici correspond donc à la période couvrant les années 60-70. Les yogis qui pratiquent le yoga aujourd'hui n'appartiennent plus à ce mouvement contre-culturel, mais s'y réfèrent éventuellement.

Aujourd'hui, J. Fadlon parle de contre-culture post-moderne, surtout dans le cadre de la santé et du renouvellement du modèle thérapeutique²¹⁰. Ce courant serait conduit par une quête consumériste pour les traitements alternatifs et les philosophies individuelles pour le maintien de la santé. Il s'est adapté aux changements sociaux, y compris en Inde.

c. Les nouveautés du yoga en Inde : médiatisation et urbanisation

En Inde, le yoga a longtemps concerné avant tout les milieux brahmaniques ou de ceux des individus ayant fait le choix d'une ascèse assez souvent orthodoxe. Il semblerait a priori que le yoga soit pratiqué ainsi par une minorité en Inde même, le fameux noyau de « marginaux », identifié par les spécialistes des nouveaux mouvements religieux comme étant à l'origine de ceux-ci²¹¹.

Mais peu à peu, son corpus a été diffusé en dehors de ces cadres, grâce aux publications citées précédemment, et grâce à l'utilisation d'autres outils. C'est ce que Om Prakash Jaggi rappelle lorsqu'il souligne le fait que les techniques de yoga se sont ouvertes à un public un peu plus large avec les débuts de la télévision et la vulgarisation de ses techniques²¹². S'il était autrefois confiné aux grottes de l'Himalaya, le yoga a trouvé depuis les années 60 un marché à fort potentiel dans les villes indiennes (tout comme il l'est à la même époque dans les grandes villes de l'Europe et des Etats-Unis), proposant alors une pratique adaptée au style de vie urbain des classes aisées (donc une minorité). Aussi, le yoga a été érigé en tant que nouveau mouvement religieux en Inde également, en raison de la réinterprétation de sa pratique, sur des bases thérapeutiques autant que « culturelles ». On explique souvent ce revivalisme indien non seulement en raison de l'augmentation des outils de communication qui ont permis de véhiculer les éléments vulgarisés du yoga, mais aussi par le réveil nationaliste ayant précédé et succédé à l'indépendance de l'Inde au tournant des années 50.

Les spécificités du yoga ne se bornent donc pas à la relation yoga/religion, même si celle-ci est apparue comme un catalyseur. D'autres facteurs sont intervenus, des interprétations plurielles fondées sur des emphases particulières sur la conceptualisation des modes de vie, d'un certain ethos, ce qui nous porte cette fois sur la voie de l'analyse des référents identitaires propres à ce courant.

²¹⁰ FADLON Judith, 2005, *Negotiating the holistic turn. The domestication of alternative medicine*, State University of New York Press, Albany, 157 p.

²¹¹ CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, *De l'Emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 253 p.

²¹² JAGGI Om Prakash, 1973, *Yogic and tantric Medicine*, Vol. 5 of History of Science and Technology in India, Atma Ram & Sons, Delhi.

C. Conclusions du premier chapitre :

Ce chapitre a présenté un état des lieux de la circulation du yoga, à travers l'exemple de son introduction en France. Nous avons noté que les lieux de la réception correspondent aux villes les plus importantes, et correspondent à la localisation des individus susceptibles d'être attirés par cette pratique, c'est-à-dire les milieux intellectuels et aisés.

En présentant l'objet de l'étude, le yoga, ce chapitre a également souligné l'incidence de la mondialisation sur sa définition. Le contexte contemporain de mondialisation a impulsé la participation de plusieurs acteurs issus de divers domaines de la recherche personnelle ou de la recherche scientifique. Ainsi, le yoga a été défini et redéfini en fonction de chaque aspect que l'acteur préférait privilégier.

Derrière cet engouement international, il existe des stratégies idéologiques, religieuses ou politiques, qu'il convient maintenant de présenter. Le mouvement de mondialisation du yoga ne se circonscrit pas, en effet, à l'émergence de nouvelles pratiques corporelles, spirituelles ou religieuses en France ou à leur changement en Inde. Il a également été utilisé dans le champ plus large de la religion. Aussi, le yoga a été reformulé par certains mouvements de réforme qui ont contribué à le propulser sur l'espace mondial.

Chapitre 2. Les projets politiques et religieux dans le yoga. Identité hindoue et prosélytisme.

Nous nous intéressons ici aux spécificités du courant religieux (le néo-hindouisme) qui ouvre sur les questions identitaires et politiques. Dès le 20^{ème} siècle, les configurations sociopolitiques et les relations interculturelles entre l'Inde et l'Occident étaient assez prolifiques pour mélanger les influences et les façons de comprendre le yoga. La discipline a ainsi été mise au point en tant qu'instrument diffusant le message de l'hindouisme moderne, qu'on appelle aussi le « néo-hindouisme ».

Ce courant religieux se double vite d'enjeux politiques, et un travail sur le yoga doit prendre en compte cette donnée. Les changements du yoga vont donc être liés et adaptés aux nouvelles conjonctures mondiales et indiennes. Le yoga moderne a en effet été mis au point au début du 20^{ème} siècle, à un moment de profonds changements dans l'hindouisme. Interviennent alors deux courants de réformes principaux (le Brahmo Samaj et l'Arya Samaj) d'où émergeront au moins deux grandes figures du yoga (qui sont encore des références aujourd'hui).

Nous venons de voir que le yoga a été construit et interprété au cours du 20^{ème} siècle selon diverses modalités. Ses éléments philosophiques, religieux, spirituels, ou plus largement culturels ont été exploités différemment en fonction des lectures proposées par les auteurs et les scientifiques qui l'ont étudié. Nous allons voir maintenant que cette construction n'appartient pas qu'à la pensée européenne ou américaine, mais qu'elle est largement dépendante de l'action de certaines organisations indiennes ayant travaillé en amont. Le pragmatisme de ces organisations a amené la réémergence de certaines techniques corporelles et religieuses telles que le yoga.

Cependant, le yoga est inclus dans la marche du néo-hindouisme, même s'il ne ressort pas immédiatement comme le fer de lance des théoriciens de la réforme religieuse. Au tournant du 20^{ème} siècle, le lien entre néo-hindouisme et yoga est assez lâche mais il va se renforcer de plus en plus. Ce renforcement va se faire autour du développement des groupes de réflexion sur le yoga qui se créent en Europe et en Amérique, d'une part, et en raison des bouleversements socio-politiques et de l'émergence de revendications identitaires liés à la lutte pour l'indépendance en Inde. Le lien entre ces deux contextes est effectué par certaines personnalités indiennes à partir des années 1890 (Swami Vivekananda, Sri Aurobindo) qui ont contribué à propager le yoga ailleurs qu'en Inde, en se basant sur les préceptes idéologiques et

pédagogiques reçus lors de leur passage dans les groupes néo-hindous ou pro-indépendantistes.

Nous allons donc présenter dans ce chapitre les modalités de l'exportation du néo-hindouisme, en proposant une réflexion sur la question du prosélytisme et de la conversion. Cette exportation va de pair avec un renforcement de l'identité hindoue et donc avec la mise au point d'un discours politique propre aux velléités d'hindouisation de la population. Comment le yoga se trouve-t-il impliqué dans cette mouvance ? C'est ce que nous verrons à travers l'exemple de certains groupes dont nous allons maintenant exposer les théories et actions. Celles-ci, marquant la volonté de conquêtes d'espaces nouveaux par la propagation d'idées universalisantes, sont vues ici comme étant les prémisses de la mondialisation du yoga.

A. Les mouvements de réforme de l'hindouisme au 19^{ème} siècle : espaces nouveaux et idées universalisantes.

1. L'espace des communautés hindoues et la mise en place du Brahma Samaj

Le Brahma Samaj est en mouvement précurseur en Inde. Il fut très efficace auprès d'un auditoire formé particulièrement d'activistes : la génération lettrée de jeunes *brahmanes* bengalis cherchant à répondre religieusement au monde dans lequel ils vivaient, c'est-à-dire un monde dominé par l'empire britannique, par l'intermédiaire de l'East India Company, et, après 1813, par les missions chrétiennes évangéliques²¹³.

Le mouvement, créé par Ram Mohan Roy, se plaçait dès le départ comme une base pour l'hindouisme moderne, propagé dans les milieux universitaires²¹⁴.

Les principes du Brahma Sabah (première forme du Brahma Samaj) était censé permettre aux intellectuels hindous issus des plus hautes *castes* de pouvoir réformer leurs traditions sans se

²¹³ LAVAN Spencer, 2001, « The Brahma Samaj : India's first modern movement for religious reform », in BAIRD Robert D., (ed.), *Religion in Modern India*, Manohar, 4th revised edition, New-Delhi, pp. 1-25, p. 1.

²¹⁴ De son éducation en Grande Bretagne, Ram Mohan Roy ramena une grande fascination pour la Bible, surtout pour l'éthique chrétienne. Peu à peu, sa fascination, toujours sous-tendue par son identité hindoue, se transforma en une volonté d'établir une Eglise Unitaire, similaire aux mouvements existant à Boston et à Londres. L'entreprise fut soutenue par Dwarkanath Tagore mais tourna court en raison d'un changement de cap : en 1828, Ram Mohan Roy décide qu'il serait préférable de réformer l'hindouisme, plutôt que de créer une église où les hindous n'auraient jamais été traités avec égalité par rapport aux membres britanniques. Selon W. Halbfass, des philosophes et des indianistes européens ont également contribué au succès de R. M. Roy en brossant de lui un portrait apologétique, parmi lesquels Hegel, Bentham, Schelling, Müller (HALBFASS Wilhem, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: SUNY Press)

détacher de leur identité religieuse, culturelle, ou de *caste*. Par suite, le Brahmo Samaj fut formé pour rassembler les forces de différentes organisations qui commençaient à avoir la même vision de la religion et de la société. Le but était d'endiguer l'accroissement du christianisme en familiarisant la population hindoue avec ses propres traditions scripturales et des publications nombreuses²¹⁵. Les outils de cette entreprise résidaient aussi dans la création d'écoles en langue vernaculaire, d'associations pour débattre des questions théologiques et religieuses, de la question des valeurs culturelles hindoues.

C'est alors que le yoga fut « dépoussiéré ». L'éthique que le Brahmo Samaj propageait était déjà adaptée à l'air du temps.

Mais le mouvement prit un tournant beaucoup plus religieux avec l'arrivée de Keshub Chunder Sen dans les années 1860²¹⁶ ce qui poussa le mouvement à se scinder en deux. En 1870, l'impact du Brahmo Samaj de Sen semble retentir hors d'Inde, alors qu'il effectue quelques séjours en Europe (Grande Bretagne). Dans ses discours, au milieu de quelques théories radicales au sujet de l'hindouisme, il lance l'idée que le Brahmo Samaj a une mission pour l'occident, celle-ci sera reprise plus tard par l'Arya Samaj et Swami Vivekananda²¹⁷.

Le Brahmo Samaj est donc d'une importance primordiale pour comprendre les tendances modernes de l'hindouisme. Les figures charismatiques qui se sont succédées montrent tous une volonté de revenir à un système plus « traditionnel », centré autour de la figure du *guru*, en vertu de ses potentialités à mettre en place des réformes de type « indigène ». Cette idée se base sur une réforme théologique « indigène » de nature à revitaliser l'hindouisme en utilisant des outils comme le yoga ou les modèles mis à disposition par le christianisme (missionnarisme et prêches). Le mouvement se développe en périphérie de l'hindouisme. Mais en utilisant l'influence européenne et en la désavouant, il a su produire un réveil identitaire en contexte indépendantiste. Il se met en place toute une rhétorique néo-hindoue qui sera reprise quasi-systématiquement par les mouvements suivants. Le mouvement décline au début du 20^{ème} siècle mais fut très vite imité par d'autres organisations non moins fondamentales dans l'avènement du néo-hindouisme.

²¹⁵ LAVAN Spencer, 2001, *op.cit*, p. 8.

²¹⁶ En se considérant comme « brahmoïste », il instaure un vent de réformes sociales et politiques pour « régénérer l'Inde » à commencer par l'abolition du système des *castes*, l'éducation des femmes, l'interdiction de consommer de l'alcool, autant de thèmes très controversés à l'époque (*ibid.* p. 11).

²¹⁷ De nouvelles figures émergent de ce mouvement sur la scène politico-religieuse, locale et internationale, parmi lesquelles Protap Chunder Mazumdar (le cousin de Sen) en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, et Swami Vivekananda. Ces deux-là seront présent au parlement des religions à Chicago en 1893. Le rôle de Mazumdar, très habile à structurer et organiser le mouvement, fut de sillonner l'Inde, les Etats-Unis et l'Europe pour diffuser le message et instaurer les réformes sociales et politiques à l'échelon local. Swami Vivekananda, nous le verrons, utilisa lui aussi cette tactique.

2. Arya Samaj : lier les diasporas hindoues

L'Arya Samaj, qui a été créée en 1875 par Swami Dayananda Saraswati (1824-1883), apparaît comme la structure la plus importante car la plus ramifiée au niveau des institutions et des modèles organisationnels qu'elle a mis en place très tôt à travers l'Inde du Nord, les lieux où se sont installés les émigrants indiens (Afrique, Asie du Sud-Est, Pacifique Sud, Caraïbes...), et l'Inde du Sud.

Le programme du fondateur était tourné vers une réforme de l'hindouisme contemporain, qu'il jugeait corrompu et truffé d'incohérences²¹⁸. Une vision de l'hindouisme quasi-monothéiste montre l'influence encore ici du christianisme. Son but premier est donc d'épurer l'hindouisme de l'idolâtrie, du polythéisme des *Purana*, des privilèges accordés aux prêtres, des rituels et des divinités populaires. L'outil nécessaire à cette réalisation passait par la compréhension et l'utilisation de la grammaire sanskrite, car toutes les vérités seraient condensées dans les védas qu'il faudrait reprendre et retraduire. Cette religion qui se voulait monothéiste et « rationaliste » ne rejette pas seulement l'hindouisme, mais toutes les autres religions également, à la faveur de l'avènement d'un « hindouisme védique »²¹⁹.

Selon Dayananda, pour diffuser son message, l'organisation doit se baser sur un système éducatif. C'est chose faite après sa mort en 1883, qui agit comme un catalyseur sur le mouvement : dans le but de créer un lieu de mémoire pour Dayananda, les membres de l'Arya Samaj lancèrent la création de nombreuses écoles, sous le nom de « Danyanand anglo-vedic Trust and Management Society »²²⁰. Ces écoles étaient destinées à former le réservoir idéologique du mouvement, qui ne cessa de croître à partir de là²²¹.

Dayananda n'ayant pas laissé de consignes claires pour sa succession, les branches locales de l'Arya Samaj étaient libres d'interpréter l'idéologie de leur fondateur. La diversité des branches militantes aboutit alors à une diversité d'actions : les modérés agissent plutôt à l'échelon local sur le service communautaire, civil ou politique, les militants sont beaucoup

²¹⁸ JONES Kenneth W., 2001, « The Arya Samaj in British India, 1875-1947 », in BAIRD Robert D., (ed.), *Religion in Modern India*, Manohar, 4th revised edition, New-Delhi, pp. 26-54, p. 27

²¹⁹ « Dayananda érige en effet les Védas en autorité infaillible à vocation universelle et ravale symétriquement toutes les autres religions à un rang subordonné » (MARKOVITS Claude (dir), 1994, *Histoire de l'Inde Moderne, 1480-1950*, Fayard, 727p., p. 544).

²²⁰ JONES Kenneth W., 2001, *op.cit.*, p. 30.

²²¹ Selon Kenneth W. Jones, il semblerait que le mouvement ait connu un accroissement énorme après la mort de Dayananda : en 1891, le *census of India* rapporte un nombre de 39952 Samajis, en 1901 ce nombre était de 92.419 (soit une augmentation de 131%), en 1911 de 243.000 (+163% par rapport à 1901), en 1921 de 467.578, en 1931 de 990.233. Après cette date, le *census* ne dispensait plus ces chiffres, mais il semblerait que vers 1947, au moment de l'indépendance, le chiffre des membres, en Inde comme à l'étranger, s'élèverait entre 1,5 et 2 millions.

plus impliqués dans les affaires politiques de l'état, condamnant avec passion les agissements du gouvernement britannique.

L'organisation mène alors un combat « multisite » contre l'hindouisme orthodoxe et les membres d'organisations issus d'autres communautés religieuses : à travers l'Inde du nord, puis progressivement vers l'Inde centrale (Madhya Pradesh en 1889, Province de Bombay en 1902), puis en Inde du Sud (vers les années 1920). Et parallèlement à ses activités en Inde, l'Arya Samaj gagne du terrain à l'étranger. Là où s'est installée la diaspora indienne, ils vont mettre en place des institutions : Afrique de l'Est Britannique en 1922, Ile Maurice en 1930, Iles Fidji en 1928, Guyane Néerlandaise en 1937. A partir des années 1930, des missionnaires vont prêcher aux Etats-Unis et vont même y pratiquer des cérémonies de *shuddhi*²²².

La diversification des branches, des idéologies, des actions conduit l'Arya Samaj, après 1947, à évoluer dans « un monde complexe » (*Arya Jagat*) cousu d'associations et des institutions²²³, agissant au niveau local, provincial et central.

La vision personnelle de Dayananda a donc été convertie en une idéologie puis un mouvement, lui-même à l'origine de la mise en place d'une méthode spécifique pour réformer l'hindouisme et effectuer un « retour vers la grandeur passée »²²⁴. Education, prosélytisme, défense communautaire, ascension sociale, service social sont les clés de voûte de ce système que l'on retrouve chez d'autres figures essentielles de la diffusion de la pensée hindoue, et du yoga²²⁵.

Nous allons maintenant voir que de ces deux organisations naissent un mouvement d'exportation. Celui-ci joue sur la circulation des idées de l'hindouisme dans le monde, et marque en même temps les débuts du néo-hindouisme et de la politisation du mouvement.

3. La construction du néo-hindouisme et son exportation.

Depuis que l'hindouisme est entré en contact avec l'Europe dans le contexte colonial, et plus précisément au milieu du 19^{ème} siècle, les changements que les chercheurs ont observé sur la

²²² Voir plus loin de paragraphe consacré aux conversions.

²²³ Telles que des écoles, des orphelinats, des pensionnats, des centre d'accueil pour les veuves, des libraires, des lieux de conférence, des sociétés de tractations, des journaux, des sociétés missionnaires, et autres organisations dédiées à la mise en place de réformes sociales, surtout en faveur des intouchables.

²²⁴ De nombreux spécialistes, tels E. Said, C. Jaffrelot ou P. Van Der Veer, voient dans la construction idéologique de Dayananda le reflet du travail des orientalistes sur les indo-européens.

²²⁵ On retrouvera cela, par exemple, dans le paragraphe sur les *ashrams* : la parenté de l'Arya Samaj, puis du RSS (une organisation de volontaires nationalistes) se retrouve dans certaines valeurs de ces institutions. Les renonçants, les guerriers/soldats, devenant les disciples d'un *guru* (Swami Dayananda), leur entraînement physique prend une dimension para-militaire qui se retrouve dans le guerrier, devenant *akhara*-gymnaste, entraîné à une discipline morale, physique, formé au culte d'une idole, à l'autorité d'un *guru*. Dans les années 30, l'accent sera mis sur la discipline corporelle, avant de glisser, dans les années 40 vers une discipline paramilitaire.

pratique de l'hindouisme sont tellement profonds que certains d'entre eux parlent de néo-hindouisme. Selon Véronique Altglas, le néo-hindouisme aurait permis de diffuser la pratique du yoga comme outil entrant bel et bien dans le cadre d'objectivation, d'individualisation et d'universalisation voulu par les différents mouvements que nous venons de présenter²²⁶. Chacun peut donc aujourd'hui pratiquer un yoga objectivé, c'est-à-dire épuré des thèmes religieux et politiques, souvent considérés comme « parasites » dans les conceptions individuelles. Le yoga est ainsi adapté à la pratique propre à chaque individu, tout en lui permettant de trouver ses marques dans une pratique mondialisée.

Le néo-hindouisme apparaît avec l'importance des changements liés aux enjeux liés à la pratique de l'hindouisme : enjeux politiques, économiques, sociaux à vocation universalisante. Ce dernier point est d'ailleurs celui qui marque le plus le recours au terme de néo-hindouisme : les modèles d'exportation de l'hindouisme sont des éléments nouveaux et propres aux 20^{ème} siècle. Le néo-hindouisme est donc voué à être exporté en dehors de l'Inde, amenant par là d'intéressants débats chez les chercheurs.

Selon C. Campbell²²⁷ et S. Bruce²²⁸, le néo-hindouisme aurait trouvé ses marques grâce à une « orientalisation de l'Occident » qui aurait suscité et sollicité la production d'un nouveau discours provenant de l'hindouisme. Cependant, cette thèse est à nuancer à la lecture des analyses prenant en compte le fait qu'en Inde même il puisse y avoir des bouleversements profonds. En effet, miser sur l'orientalisation de l'Occident tend à minorer la potentialité des leaders (d'opinion) indiens à agir sur leurs propres idéologies. Or, pour qu'il y ait exportation, diffusion d'un fait religieux, il faut qu'il y ait un profond remaniement des idéologies en Inde même, ce qui est le cas à la lumière de ce qui vient d'être énoncé au sujet du développement des groupes politico-religieux.

Ainsi, selon Paul Hacker²²⁹, le néo-hindouisme provient d'une réactivation vis-à-vis de l'Occident, c'est-à-dire d'une occidentalisation des valeurs religieuses, ce qui n'est pas incompatible avec l'impulsion nationaliste. En effet, en reprenant le travail de P. Hacker, W. Halbfass voit dans le néo-hindouisme une façon de répondre à l'Occident.

²²⁶ ALTGLAS Véronique, *op.cit.*

²²⁷ CAMPBELL Collin, 1999, « The Easternization of the West », in B. Wilson (dir), *New Religious Movements : Challenge and Response*, London, Routledge, pp. 35-48

²²⁸ BRUCE Steve, 2002, « The easternization of the West », in BRUCE Steve, *God is dead : secularization in the West*, Oxford : Blackwell, 272 p. p. 118-139

²²⁹ P. HACKER, 1995, « Aspects of neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism », in W. Halbfass (ed.), *Philology and confrontation, Paul Hacker on traditional and modern Vedanta*, New York, State University of New York Press, p. 229-256, p. 233

Ainsi, tandis que P. Hacker voit le néo-hindouisme provenir d'une pensée élaborée avec du recul (« afterthought ») suivant lequel les leaders du néo-hindouisme auraient d'abord intégré des éléments occidentaux avant de faire la jonction avec la « tradition » hindoue²³⁰, W. Halbfass associe la genèse du néo-hindouisme avec la xénologie propre à l'hindouisme. La xénologie correspond à l'attitude adoptée envers les étrangers, et leur « conceptualisation »²³¹. En Inde, les étrangers ont toujours été « hindouisés » en rapport à leur activité, faciès, langue, concepts utilisés et origine géographique : tous ceux qui ne proviennent pas de *Bharat* entrent dans ce processus. Cet ethnocentrisme, au cœur d'une orthodoxie hindoue qui prône une altérité qui n'inclut rien ni personne d'étranger (contrairement au bouddhisme qui permit une attitude missionnariste précoce), va être finalement utilisée pour catégoriser les autres et les englober dans leur système de compréhension, et ceci surtout après la réémergence du thème de *Greater India*. Pour les historiens comme H. B. Sarkar, la redécouverte de l'idéologie d'une « Grande Inde » est un élément important dans la façon dont les groupes définissent et affirment leur appartenance au néo-hindouisme²³².

Mais d'où vient le terme de néo-hindouisme ? Les spécialistes eux-mêmes ne le savent pas précisément et n'ont que quelques références mal déterminées de la première occurrence du terme. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne provient pas de R. M. Roy, le leader du premier mouvement considéré comme néo-hindou²³³. C'est Paul Hacker qui propose le premier le terme de néo-hindouisme, qu'il préfère nommer ainsi plutôt que « modernisme hindou »²³⁴. Pour lui, le néo-hindouisme est un processus, plutôt qu'une nouvelle religion. Le préfixe « néo » désigne donc plutôt une nouvelle façon de définir la tradition hindoue, en y introduisant des éléments occidentaux, et en la diffusant en dehors de l'Inde. Signalons que le

²³⁰ La classification de P. Hacker repose, comme nous l'explique W. Halbfass, sur deux branches distinctes : celle du néo-hindouisme « pur », et celle d'un traditionalisme hindou (*surviving traditional hinduism*). Le néo-hindouisme ne repose sur aucune Renaissance ou aucune reformation, mais sur une relation nouvelle à la tradition, sur de nouvelles structures qu'ils emploient pour relier indigènes et étrangers, ainsi que sur leur degré de réceptivité par rapport à l'occident.

²³¹ W. Halbfass note qu'il reprend l'idée de xénologie d'un autre auteur, mais dans un sens différent, HALBFASS Wilhem, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: SUNY Press.

²³² SARKAR H.B., 1985, *Cultural relations between India and South East Asian Countries*, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations, Motilal Banarsidas.

²³³ D'ailleurs, P. Hacker et W. Halbfass nuancent un peu son rôle dans la genèse du néo-hindouisme : selon lui, son titre de *Father of Modern India* serait un peu exagéré, et il faut plutôt insister sur ceux qui ont poursuivi son travail : les *gurus* tantriques, les leaders politiques et nationalistes (tels Gandhi et Tilak), les poètes (tels Tagore), les porte-parole internationaux (tels Vivekananda, Aurobindo), les encyclopédistes, les sanskritistes, les professeurs de philosophie...

²³⁴ Paul Hacker est également assez réticent à utiliser les termes de « Renaissance » ou de « Réforme », qui trahissent le phénomène (HACKER P., 1995, *op.cit.*).

terme utilisé par Hacker peut porter à débat car il présuppose l'existence préalable d'une entité hindoue, ce qui est loin d'être le cas selon de nombreux indianistes²³⁵.

Et quand le néo-hindouisme s'arrête-t-il ? Il semblerait que le néo-hindouisme soit une période de transformation de l'hindouisme qui coïnciderait avec le début de la mise en place de l'Arya Samaj et du Brahmo Samaj. Le néo-hindouisme aurait ensuite été parachevé par l'exportation des théories par Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, ou d'autres organisations ou figures nouvelles. Une fois le processus de mondialisation instauré, et une fois l'Inde indépendante, il semblerait que le néo-hindouisme soit devenu une période marquante dans l'évolution de l'hindouisme dans son ensemble.

Sans jamais vraiment le nommer comme tel, C. Jaffrelot entrevoit le néo-hindouisme un peu de la même façon, étoffant son propos d'une vision de politologue : l'« exportation de l'hindouisme » provient, pour lui, d'un processus de « mimétisme stratégique », basé sur l'utilisation des « armes » des prétendus ennemis pour brouiller les pistes des repères communs²³⁶. En agissant ainsi, ils comptent sur l'intégration d'éléments de pensée exogènes pour mieux se faire comprendre et tenter d'accroître leur audience ainsi que leur rayon d'action.

Le processus est très complexe et provient de réinterprétations multiples des diverses « traditions » qui sont en jeu, à la façon de ce que nous venons de voir au sujet des définitions du yoga et de l'instrumentalisation dont il fait l'enjeu. Nous allons maintenant rapporter ces théories de l'exportation à l'analyse de l'accroissement de l'espace.

4. La question du prosélytisme

Jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, le processus de circulation des idées de l'hindouisme était assuré par les *saddhu* ou les saints errants²³⁷. Leur rôle était de sillonner le pays pour prêcher,

²³⁵ Pour les débats liés à l'interprétation de l'hindouisme, le lecteur se référera à SONTHEIMER Günther-Dietz, KULKE Hermann, 2001 [1989], *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, 359 p. La plupart des anthropologues, des sociologues ou des historiens qui ont étudié l'hindouisme l'ont fait en soulignant des phases de rupture, de changement par rapport à la tradition. D'autres fois, ils ont pu étudier l'apparition de nouveaux groupes en analysant leurs liens et leur généalogie avec l'hindouisme.

²³⁶ « Le mimétisme stratégique », tel que le désigne C. Jaffrelot, consiste à « copier le dominant occidental pour l'égaliser en prestige mais aussi pour retourner ses propres armes –en l'occurrence le prosélytisme– contre lui » (JAFFRELOT Christophe, 1994, « Les (re)conversions à l'Hindouisme (1885-1990) ; Politisation et Diffusion d'une « Invention » de la Tradition », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 87, p. 74)

²³⁷ VAN DER VEER Peter, 1998, *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*, Delhi, Oxford India Paperbacks (first published in 1994 by University of California Press). L'auteur en profite pour souligner au passage que, si l'on se penche sur le « travail » effectué par les *saddhus* et les saints, ceux qui sont persuadés que l'hindouisme a une tradition non-violente seraient surpris : ceux-ci étaient essentiellement des guerriers et des soldats qui combattaient avec virulence pour imposer la pratique de l'hindouisme qu'ils représentaient. Voir aussi FUCHS Stephen, 1992, *Godmen on the Warpath, A Study of Messianic Movements in India*, Manoharlal, New Delhi, 334p.

et éventuellement convertir des groupes. Cependant, leur action se faisait différemment d'une région à une autre, et même ne se faisait pas dans toutes les régions. L'homogénéisation n'était pas de mise, et leur action reflète surtout la diversité de la pratique hindoue.

Avec le néo-hindouisme commence une période visant à l'homogénéisation de la pratique hindoue. Ce sera donc le travail des « missions hindoues » que de favoriser l'expansion de l'hindouisme sur tout le territoire.

La question de la conversion dans l'hindouisme est récente. La *shuddhi* est un concept inventé pour reconverter les indiens chrétiens et musulmans à l'hindouisme. Cette entreprise se développa amplement dans les années 1880²³⁸.

La mise en place de ce concept, dans une religion qui est supposée se transmettre de façon endogène (on naît hindou, on ne le devient pas), est assez crucial pour que nous nous y arrêtions. L'idée du prosélytisme hindou s'est construite sur le long terme, à partir de la création de l'Arya Samaj²³⁹, et agit encore aujourd'hui dans une double perspective : l'une doctrinale, suivant laquelle s'opèrent des transformations sur les groupes concernés (sectes et non hindous), et l'autre sociale, qui tend à effacer l'appartenance à la *caste* pour mettre en avant l'appartenance à une communauté²⁴⁰.

L'histoire du nationalisme hindou est très proche de la question du prosélytisme. Au début, la *shuddhi* se présentait comme une réaction de défense contre le prosélytisme des groupes chrétiens et musulmans, elle est ensuite devenue l'occasion de mettre en place une communauté soudée autour d'une identité religieuse et nationale, indissociables. C'est ainsi que, selon C. Jaffrelot, la mise en œuvre de ce projet s'est exprimée à travers un « processus de mimétisme » dont la première étape, qui consiste en une volonté de renouer avec le passé, un « âge d'or védique », repose sur une stratégie s'orientant vers la transformation de la religion en fonction de traits « modernes, prestigieux (comme le monothéisme) et efficaces (comme la pratique du prosélytisme) »²⁴¹. La seconde étape repose sur les actions à plus long

²³⁸ Et vers les années 1900, l'Arya Samaj élargit le concept à un domaine plus large : l'intouchabilité. Les intouchables étant les individus les plus sujets à se convertir à d'autres religions, la *shuddhi* devenait un moyen de les faire devenir des membres de « caste pure ». Cette volonté de récupérer tous ceux que l'hindouisme avait perdu ainsi que celle d'en finir avec l'intouchabilité provient d'un syndrome d'anxiété concernant l'avenir de la communauté hindoue et de « l'idéologie aryenne », un sentiment d'oppression, de victimisation encore utilisé aujourd'hui, qui a conduit les militants à œuvrer en faveur d'actions prosélytes et de reconversions.

²³⁹ Certains auteurs estiment cependant que l'hindouisme a toujours été prosélyte, surtout si l'on se base sur l'action de Shankara (8^{ème} siècle) qui parcourut l'Inde pour diffuser les préceptes du *brahmanisme*. C'est le cas de P. Van Der Veer.

²⁴⁰ Cette facette tient à effacer ces différences de façon idéologiques, ce qui n'est pas forcément vrai sur un plan pragmatique.

²⁴¹ JAFFRELOT Christophe, 1994, « Les (re)conversions à l'Hindouisme (1885-1990) ; Politisation et Diffusion d'une « Invention » de la Tradition », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 87, p. 74

terme et à impact national : celle de l'ascension des sections de la population indienne jusque là marginalisées (les intouchables et les tribaux).

5. Les récentes idéologies de la (re)conversion

Dans les années 30, les réactions sont différenciées vis-à-vis des conversions et des reconversions. Ce sont les organisations nationalistes qui prennent les choses en main : les organisations hindoues militantes se mettent en place et voient leurs rangs gonfler. Le mouvement nationaliste s'organise plus solidement autour de la création de branches militantes très actives : en 1925 naît le RSS, en 1951 le BJP (connu auparavant sous le nom de le BJS), en 1964 la VHP²⁴². Ces organisations ne vont plus forcément travailler aux reconversions, mais plutôt à la mobilisation de la population. La *shuddhi* ressemble à une façon d'inventer une nouvelle tradition à travers l'émergence d'un nouveau courant idéologique, ce qui favorise par conséquent l'apparition de nouveaux rites d'initiation destinés à un large public, mais auparavant réservé à l'élite *brahmane* (cordon, mantra...). Selon Lise Mac Kean²⁴³, les organisations religieuses et sociales, représentées au début du 20^{ème} siècle par l'ordre védantique Ramakrishna ou l'Arya Samaj, sont désormais transformées en forces politiques au service du mouvement nationaliste dans son ensemble (c'est-à-dire en opposition au parti de Congrès et à la ligue musulmane).

Après l'indépendance, les hindous développent toujours un certain sentiment de persécution et de menace, et le mouvement se tourne vers l'idée de protection de la communauté.

La *shuddhi* est alors remplacée par le *dharm parivartan* (changement de religion) ou le *dharm prachar* (diffusion, propagation de la religion), ou *pratyavartan* (retour, sous-entendu dans le giron de l'hindouisme) : « ce glissement sémantique est révélateur d'une prise de distance avec les catégories classiques de l'hindouisme »²⁴⁴.

Ceci se traduit, surtout dans les villes, par un changement dans la façon d'élaborer les catégories de « pureté/impureté » et dans un renforcement de l'idée d'une nation hindoue, libérée des facteurs lourds de division liées à la *caste*. Les pratiques religieuses de l'hindouisme moderne sont indissociables de la conjoncture politique. En effet, les

²⁴² RSS : Rashtriya Swayamsevak Sangham- association des volontaires nationaux ; VHP : Vishwa Hindu Parishad – Association Hindoue Universelle ; BJP : Bharatiya Janata Party – partir du peuple Indien ; BJS : Bharatiya Janata Sangh- association du peuple indien.

²⁴³ MAC KEAN Lise, 1996, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University Chicago Press, 361 p.

²⁴⁴ JAFFRELOT Christophe, 1994, *op.cit.*, p. 90.

mouvements de (re)conversion sont pratiqués par des personnages religieux qui affichent en même temps un combat politique.

Nous pouvons relever, à travers les actions et les discours de ces mouvements néo-hindous, l'importance du contexte politique et social au tournant du 20^{ème} siècle. La lutte pour l'indépendance se met en place. Elle se fonde en même temps sur une assimilation de certains éléments amenés par la présence britannique (avec l'influence du christianisme à travers le monothéisme des valeurs) et sur une mise en valeur des savoirs et des pratiques hindoues.

Le yoga n'est pas encore au centre des préoccupations de l'époque, mais du Brahmo Samaj et de l'Arya Samaj émergeront au moins deux figures indiennes qui sont aujourd'hui considérées comme des pionniers dans la mondialisation du yoga : Swami Vivekananda et Sri Aurobindo. Une autre organisation, la Société Théosophique, qui n'est pas d'origine indienne mais qui revendique un lien affinitaire avec l'Inde, est elle aussi d'ampleur mondiale et a eu des contacts précoces avec l'Arya Samaj. Nous allons donc observer le processus de mondialisation du yoga par ces héritiers du néo-hindouisme. Les propos qui vont suivre nous donnerons la mesure de l'ampleur spatiale de leur action.

B. Les figures du néo-hindouisme et leur action dans la mondialisation du yoga

Le fait religieux s'inscrit dans une dynamique de réseau, comme nous l'étudierons dans le chapitre suivant. Cette dynamique est depuis longtemps entrain d'essayer de fonctionner sur l'espace mondial²⁴⁵. Les réseaux du yoga avec leurs propriétés d'emprise spatiale, historique et/ou morale, nous offrent l'occasion d'actualiser nos observations et de souligner les changements au cœur de la pratique d'un yoga que l'on veut pourtant toujours plus traditionnel. Ils fonctionnent en effet autour des *gurus*, qui circulent à travers le Monde soit dans leurs déplacements, soit dans l'échange épistolaire, ou encore dans la publication d'ouvrages, et qui proposent un enseignement basé sur un ethos à vocation universelle, et autour des communautés formées d'individus dispersés à travers le Monde, engagés à une échelle plus ou moins étendue (familiale ou plus large). Le développement du réseau formé de

²⁴⁵ Mentionnons par exemple la circulation des idées jésuites autour de l'organisation de Saint Ignace de Loyola, cf. BERTRAND D., 1988, « Correspondance et pouvoir. Le réseau international de Saint Ignace de Loyola », in P. Dujardin, « Du groupe au réseau, réseaux religieux, politiques, professionnels », Textes réunis de la Table Ronde CNRS des 24 et 25 octobre 1986, « *Groupes et réseaux : approches socio-historiques* », Université Lumière Lyon II, 1988, 241 p.

ces *gurus* et disciples nous projette devant la pluralité des modalités engagées dans la processus de mise en réseau.

Avec l'augmentation des vitesses de communication, les liens rapides entre les individus et les lieux qu'ils fréquentent, la dynamique se renforce et change en même temps. Les lieux, qui sont les points d'ancrage des réseaux, sont plus éclatés, renvoyés plus loin que les lieux du quotidien. De plus, la circulation de l'information (qui implique la capacité à mobiliser vite des milliers d'individus), et ainsi que la circulation plus large des ouvrages de référence permet de toucher un public toujours plus nombreux.

Au 20^{ème} siècle, les nouveaux textes mis à la disposition d'un public un peu plus large et moins spécialisé, est marqué par les récits d'expériences directes. Ces témoignages, venus d'Inde, vont lancer une vague de production littéraire à partir des années 50²⁴⁶, ainsi qu'une vague d'occidentaux en quête expériences nouvelles sur la route de l'Inde dans les années 60. Mais avant cela, cet intérêt a été alimenté par les publications et les recherches effectuées par deux organisations principales qui existent encore aujourd'hui : la Société Théosophique implantée à Madras (Chennai), en Inde du sud, où certains occidentaux se sont installés pour trouver des réponses à des interrogations mystiques ainsi que pour découvrir de nouveaux messies indiens et lancer un nouveau courant spirituel dans le monde, et les missions et monastères de l'Ordre Védantique Ramakrishna, basé à Belur, non loin de Calcutta.

Le message de ces deux organisations est dès le début destiné à circuler et à donner naissance à de nombreux groupes à travers le monde, rattachés de près ou de loin à leur activités spécifiques (pratique du yoga, développement de groupes et d'axes de recherche sur la spiritualité, publication d'article et de livres, etc). Ainsi, depuis les années 1880, depuis H. Blavatsky, « la plupart des discours ésotériques occidentaux ne sont quasiment plus concevables sans la référence à un savoir oriental » : vocabulaire, idées de karma, yoga, *kundalini*, *chakra*, etc, sont repris dans tous les groupes²⁴⁷. C'est un fait : tous les individus qui ont à voir avec le yoga connaissent la Société Théosophique ou le mouvement Ramakrishna, soit parce qu'ils en ont été membres, soit parce qu'ils ont eut connaissance de leurs activités en lisant leurs publications. Les mouvements ont ainsi donné, directement ou

²⁴⁶ L'œuvre toute entière d'Alexandra David-Neel, par exemple, fut une révélation aux yeux de beaucoup, même si, dans l'ouvrage *L'Inde ou j'ai vécu*, elle porte un regard très critique parfois sur les pratiques des *gurus*.

²⁴⁷ CHONE Aurélie, 2003, « La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du 19^{ème} siècle », in TARDAN-MASQUELIER Ysé (dir), *Passeurs entre Inde et Europe*, Ed. Dervy, Paris, pp. 45-76. ; voir aussi CHONE Aurélie, 2002, « Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du 19^{ème} siècle », *Etudes Germaniques*, H.S. n°1 « Sciences, Sciences Occultes et Littérature (1890-1935) ».

indirectement, le goût de la spiritualité indienne ou alors le goût du yoga à de nombreux occidentaux.

1. La société Théosophique : perspectives mondialisantes, politique, science et yoga

La Société Théosophique (ST), créée en 1875 à New York, ne s'adresse pas aux intellectuels, aux chercheurs, aux académiciens, mais à un public d'initiés ou de férus d'occultisme. Dès le début, la ST se trouvait en opposition avec les milieux universitaires et la presse ne se privait pas de critiquer, voire de se moquer du mouvement. La ST est reconnue par beaucoup comme la « mère » du courant New Age et de tous les mouvements occultistes et ésotériques que nous retrouverons en Europe, aux Etats-Unis et ailleurs²⁴⁸ (**figure 2.1**).

D'où vient cette popularité ? Certainement de Madame Blavatsky (1831-1891), sa créatrice, une intrigante personnalité d'origine russe qui mit au point la doctrine de la Théosophie²⁴⁹ en condensant le savoir qu'elle dit avoir reçu par télépathie de sages tibétains²⁵⁰. Sa « doctrine secrète » fédère alors un cercle de personnes fascinées par les histoires et démonstrations rocambolesques en tout genre qu'elle fit lors de ses nombreux voyages. Pour résumer brièvement, cette doctrine ne vise pas à créer une nouvelle religion, mais à révéler une religion fondamentale à l'humanité issue de la réunion de l'hindouisme, du zoroastrisme, de la religion chaldéenne et égyptienne, du bouddhisme, de l'islam, du judaïsme, du christianisme, en bref, « the accumulated wisdom of the Ages »²⁵¹. La théosophie a trois buts principaux : former un noyau d'individus pour promouvoir une communauté sans distinction de race, croyance, sexe, *caste*, couleur (la « fraternité universelle de l'humanité », ou « universal brotherhood of humanity »), encourager l'étude des religions comparées, et analyser les lois inexplicables de la nature et les pouvoirs latents de l'homme.

²⁴⁸ Comme le rappelle F. Lenoir, la ST, fournit beaucoup de détails sur la vie *post mortem* et sur le processus de réincarnation, des thèmes touchant beaucoup d'amateurs d'occultisme, des « autodidactes de la spiritualité parmi les classes moyennes et aisées » (LENOIR Frédéric, 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, p. 191).

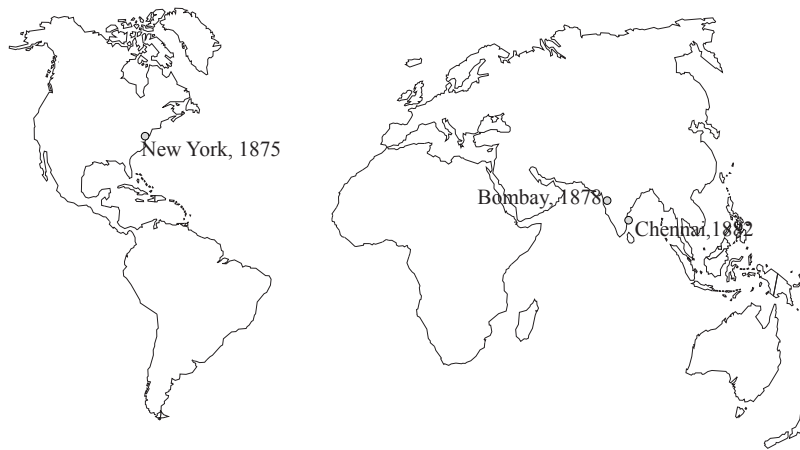
²⁴⁹ BLAVATSKY Helena P., 1888, *The secret doctrine : the synthesis of science, religion and philosophy*, 2 vol., The Theosophical Publishing Company, London-NewYork-Madras (rééd. Theosophical University Press, Pasadena, 1988).

²⁵⁰ Pour un portrait caustique de Mme Blavatsky, on se référera à l'ouvrage de LENOIR Frédéric, 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, p. 188. Pour un portrait critique de Mme Blavatsky, et une histoire critique de la ST, on lira plutôt WASHINGTON P., 1999, *La saga théosophique*, Ed. Exergue, Chambéry

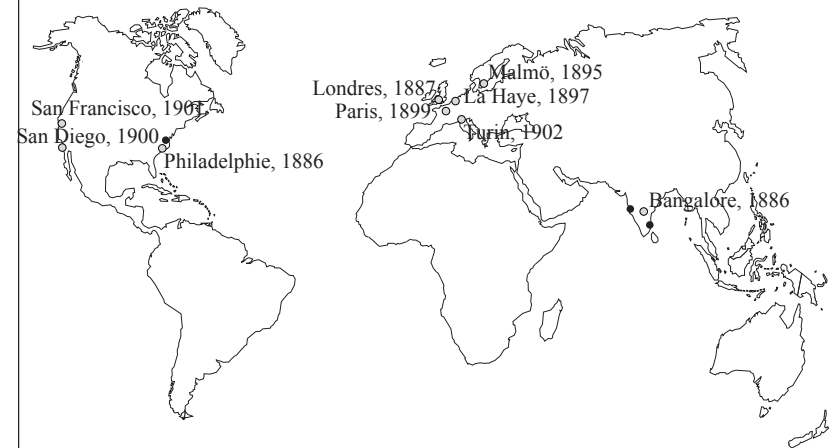
²⁵¹ BLAVATSKY Helena P., 1930 [1992], *What theosophy is*, Bombay (India), Theosophy Company, 15p., p. 3.

Figure 2.1. Répartition des groupes théosophiques entre 1875 et les années 1920.

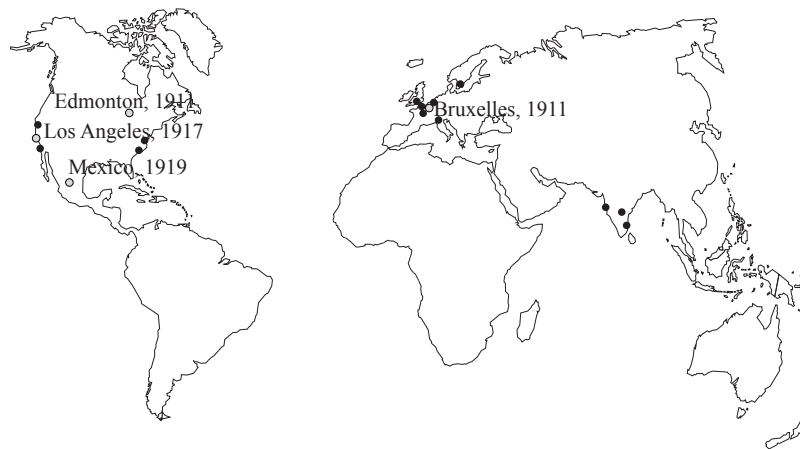
1875 à 1882 : Création et délocalisation



1886 à 1902 : Sociétés Théosophiques dans le monde (sous HP Blavatsky)



1909 à 1919 : Sociétés Théosophiques créées sous Annie Besant



Les années 20 : Dernière vague de création de Sociétés avant l'éclatement en groupuscules



Etant données les difficultés rencontrées aux Etats-Unis, le petit noyau dur décida de se diriger vers Bombay, puis vers Madras pour faire circuler leurs doctrines, et se placer au cœur de la culture qu'il cherchent à promouvoir (**voir figure 2.1, vignette 1**). Dès le début, la ST visait la mobilisation du savoir védique, en reprenant trait pour trait les thèmes du Brahmo Samaj et de l'Arya Samaj, à savoir la promotion du retour à un « âge d'or » (védique), l'abolition du système des *castes*, l'universalisme des valeurs... M. Kamerkar souligne même que le colonel Olcott²⁵² aurait demandé l'aide de Swami Dayananda, le leader de l'Arya Samaj, au démarrage de la ST en Inde. A ses débuts, l'organisation fut même dénommée « the Theosophical Society of the Arya Samaj of India », en 1878²⁵³, en témoigne cette lettre envoyée par le Colonel Olcott à Swami Dayananda :

« A number of American and other students who earnestly seek after spiritual knowledge place themselves at your feet and pray you to enlighten them... Finding the Christianity nothing that satisfied either their reason or their institution... beholding crime concealed and condoned, and virtue and wisdom put aside as obnoxious to existing conditions of society in Christendom. They stood apart from the world, turned to the East for light and openly proclaimed themselves the foes of Christianity »²⁵⁴.

Cette accointance sera cependant brève car, même si les théosophes estiment que les destinées de l'Arya Samaj et de la Société Théosophique sont immanquablement semblables, ils critiqueront vite l'idée de l'Hindouisme moderne de l'Arya Samaj²⁵⁵. Les deux organisations se séparent en 1880. Leurs actions et leurs visées sont tout de même difficiles à concilier, et la population indienne est aussi là pour le rappeler. Ainsi, par exemple, la Société Théosophique eut du mal à s'implanter à Prayag en raison de l'opposition ferme des *brahmanes* de la région²⁵⁶.

Cependant, l'historien Mark Bevir ne peut s'empêcher de souligner de nombreux parallèles entre la façon dont va continuer à être construit le discours théosophiste d'un côté et le

²⁵² Le Colonel Olcott (1832-1907) est le cofondateur de la Société Théosophique avec William Q. Judge et Helena Blavatsky. Il a servi pendant entre 1861 et 1865 dans l'armée américaine, sous Lincoln, avant d'être nommé comme expert à la commission d'enquête sur l'assassinat du président. Il dit avoir fait un jour une expérience paranormale en enquêtant sur des personnalités troubles dans le Vermont. Après cette expérience, il se consacre à l'écriture d'articles sur ces phénomènes dans les milieux occultistes. Il rencontre Madame Blavatsky dans une réunion d'un groupe sur le spiritualisme. Le colonel Olcott s'intéresse ensuite au « magnetic healing », s'autoproclame magnétiseur, puis se convertit au bouddhisme en 1880.

²⁵³ KAMERKAR M. P., 1978, « The theosophy movement in India, with special reference to Maharashtra », in SEN S.P., *Social content of Indian religious reform movements*, Calcutta, Institute of Historical Studies, pp. 399-410. Dans cet article, l'auteur signale même que le Colonel Olcott et H. Blavatsky ont envoyé un diplôme au leader de l'Arya Samaj pour qu'il favorise la création d'une mission à Bombay.

²⁵⁴ KAMERKAR M. P., 1978, *op.cit.*, p. 401.

²⁵⁵ BEVIR Mark, 2000, « Theosophy as a political movement », in COPLEY Anthony R.H. (ed.), *gurus and their followers: new religious reform movements*, New Delhi, Oxford University Press, 235p., pp. 159-179

²⁵⁶ KAMERKAR M. P., 1978, *op.cit.*

discours de l'Arya Samaj et du Brahmo Samaj de l'autre côté : une ligne nationaliste qui s'oppose au Raj Britannique et qui cherche à défendre l'hindouisme. La seule différence résiderait dans l'ampleur de l'espace dans lequel ce projet prend place : la Société Théosophique veut agir sur toute l'Inde, le Brahmo Samaj surtout à destination des communautés Bengaliées, l'Arya Samaj plutôt en Inde du Nord²⁵⁷.

Depuis Adyar, dans la banlieue sud de Madras (Tamil Nadu, Inde), H.P. Blavatsky effectue un très important travail d'écriture, de publication, peu coûteux, donc facilement abordable par le public, et elle entretient surtout une importante correspondance avec des gens du monde entier pour tenir en activité les réseaux de son organisation²⁵⁸ (**voir figure 2.1, vignette 2**). La masse de ces publications est renforcée par le nombre d'auteurs théosophes qui affichent une étiquette universitaire : ce sont ceux qui, notamment, publient sur le sujet « science et théosophie », « science et yoga ».

L'histoire de la ST est ponctuée de scandales en tous genres (plagiats, mensonges, et autres abus) qui ont régulièrement fait chuter le nombre d'adhérents, un phénomène vite pris en charge par l'organisation. En 1908, après avoir subi les conséquences d'un retentissant procès, la ST voit l'arrivée d'Annie Besant en tant que directrice. Femme d'un militaire britannique, elle permet à la ST d'avoir un siège actif à Londres pour diffuser le mouvement en Europe (ce siège est encore en activité aujourd'hui). Le rôle d'Annie Besant sera donc de faire oublier le personnage de Mme Blavatsky, restée pour beaucoup une experte ès-charlataneries. Elle choisira donc de faire prendre un tournant important pour la ST : celle de la promotion du yoga comme savoir scientifique²⁵⁹, et du rapprochement de la théosophie d'avec le christianisme, pour regagner son auditoire chrétien européen.

« Nature du yoga », « écoles de yoga », « yoga et science », « pratique du yoga » sont autant de thèmes qu'elle va développer, en mettant en avant le caractère évolutif du yoga : le yoga permet de passer du plan humain au plan surhumain. Le concept fonctionne car les membres, répartis à travers le monde, augmentent (**voir figure 2.1, vignette 3**) : 13.000 en 1907, 16.000

²⁵⁷ BEVIR Mark, 2000, *op.cit.*

²⁵⁸ La ST publie un nombre important de pamphlets accessibles dans les librairies spécialisées et dans ses divers centres. *Disseminating Theosophy*, par exemple, est le titre d'un ouvrage publié par l'organisation qui vise à regrouper un maximum de thèmes susceptibles d'attirer le public : doctrines simplifiées, progression de la pensée théosophique pour montrer un certain dynamisme. La société publie également des rapports qui témoignent des activités toujours à l'œuvre aujourd'hui (le dernier rapport en ma possession date de 2002).

²⁵⁹ Lors de la conférence pour le 32^{ème} anniversaire de la ST, puis lors d'autres séminaires en Inde, elle effectua une conférence sur « la construction de l'univers : yoga, symbolisme » (qui fut traduit sous le titre de « Introduction à la yoga » en français en 1912).

en 1911, 36.000 en 1920, 45.000 en 1928²⁶⁰. Cet engouement n'est pas dû qu'à l'action d'Annie Besant, elle repose également sur la figure de J. Krishnamurti, qu'elle désigne comme « nouveau messie ». Eduqué pour délivrer des messages philosophiques au monde entier, il la fait à titre individuel, après avoir fuit la ST²⁶¹.

L'époque de la fuite de J. Krishnamurti correspond également à celle de l'éviction de Rudolf Steiner, qui en prenant la décision de créer son propre mouvement en 1911 (l'anthroposophie), lance une vague impressionnante de ramification du réseau théosophique. Ses idées se basent sur ce qu'il a appris au sein de la théosophie, mais se double de concepts un peu plus larges, adressé à un public d'anciens théosophes²⁶². C'est alors le début de la multiplication des mouvements mêlant yoga et spiritualité hindoue dans le monde, comme nous pouvons aussi le constater dans la dissémination des missions Ramakrishna dans le monde.

2. Les missions Ramakrishna : des trajets « Inde – Occident » et l'essaimage de missions

Narendranath Dutt, plus connu sous le nom de Swami Vivekananda, est certainement un des personnages les plus importants dans les prémisses de la circulation de la philosophie hindoue et du yoga. Ses idées, ses parcours et sa détermination ont reçu un accueil extrêmement positif aux Etats-Unis, un peu plus discret en Europe, surtout de la part de quelques intellectuels ou millionnaires (ou les deux), qui se sont chargés de lui faire un accueil d'honneur à chacune de ses venues, et une promotion sans faille pendant longtemps.

C'est le cas du français Romain Rolland, un de ses biographes. R. Rolland, était passionné par les grandes personnalités (il écrivit les biographies de Danton, Beethoven, Michel Ange, Tolstoï), s'intéresse en particulier à Gandhi. C'est à travers lui, et la non-violence, qu'il s'intéresse aux yogis, en particulier à Vivekananda. De surcroît, il propulsera dans ses écrits le

²⁶⁰ CHONE Aurélie, 2003, « La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du 19^{ème} siècle », in TARDAN-MASQUELIER Ysé (dir), *Passeurs entre Inde et Europe*, Ed. Dervy, Paris, pp. 45-76.

²⁶¹ Il semblerait que J. Krishnamurti, à la fin de son adolescence, devint assez critique envers l'institution qui l'a formé, et menaçait souvent de quitter les lieux. Cependant, l'élément ayant déclenché sa fuite est lié à un drame familial. J. Krishnamurti était très proche de son jeune frère souffrant. Alors que son frère était victime d'une grave crise pulmonaire, il fut contraint de partir en mission en Europe par et pour la ST. Krishnamurti apprit le décès de son frère par télégramme alors qu'il franchissait par bateau le canal de Suez. Profondément blessé d'avoir été séparé de son frère à ces heures, il refusa de revenir à la ST. Il s'installa cependant à Madras où il développa des activités spirituelles avec un groupe de fidèles indiens et européens.

²⁶² Les théosophes sont de plus en plus nombreux à quitter le mouvement. Cette initiative, celle de quitter un mouvement pour en créer un autre, fut reproduite par de nombreux autres mouvements : mentionnons la fondation de la « Société Rosicrucienne » ou la « Rose-Croix » (Rosicrucian Fellowship) par Max Heindel (qui assista aux conférences de Steiner) en 1907, celle de l'« école arcane » par Alice Bailey en 1923, celle de l'« école internationale de la Rose-Croix d'or » en 1935 par les deux frères Leene et Mme Stok-Huizer, qui faisaient auparavant tous trois partie du « Rosicrucian Fellowship » néerlandais, plus récemment celle de la « nouvelle acropole » en 1950... Cf. CHONE Aurélie, 2003, *op.cit.*, p. 72

moine hindou au statut de « Saint du yoga ». En écrivant sa biographie²⁶³, il retrace les grandes étapes de son cheminement²⁶⁴.

A la fin de l'année 1886, une petite communauté de mystiques, réunie autour de Ramakrishna, dans un petit village bengali, décide de s'instituer en communauté. Vivekananda est un des meneurs de cette entreprise, il se charge de l'organisation et du projet qui consiste à diffuser les enseignements de Ramakrishna. Il va donc chercher des disciples, prêcher, et pour cela, il part, à plusieurs reprises, en pèlerinage à travers l'Inde. Entre 1888 et 1892, ses itinéraires s'étoffent : de l'Inde gangétique, Vivekananda étend sa « zone » à l'Inde entière lors d'un voyage qu'il entame en 1891 (voir **figure 2.2**). Dès la fin de cette année-là, germe dans sa tête l'envie de dépasser les limites de l'Inde (Romain Rolland parle alors d'« appel de l'Inde à l'Europe et à l'Amérique »). A la fin de l'année 1892, il atteint le Cap Comorin (Kanyakumari), et décide de remonter vers Calcutta en passant par Pondichéry, Madras et Hyderabad. C'est là, lors des premières semaines de 1893 que, selon R. Rolland, il déclare publiquement, pour la première fois, sa volonté de créer des missions en Occident. Il a déjà entendu parler du Parlement des Religions qui doit se tenir à Chicago en octobre 1893 et décide derechef d'aller y représenter l'hindouisme.

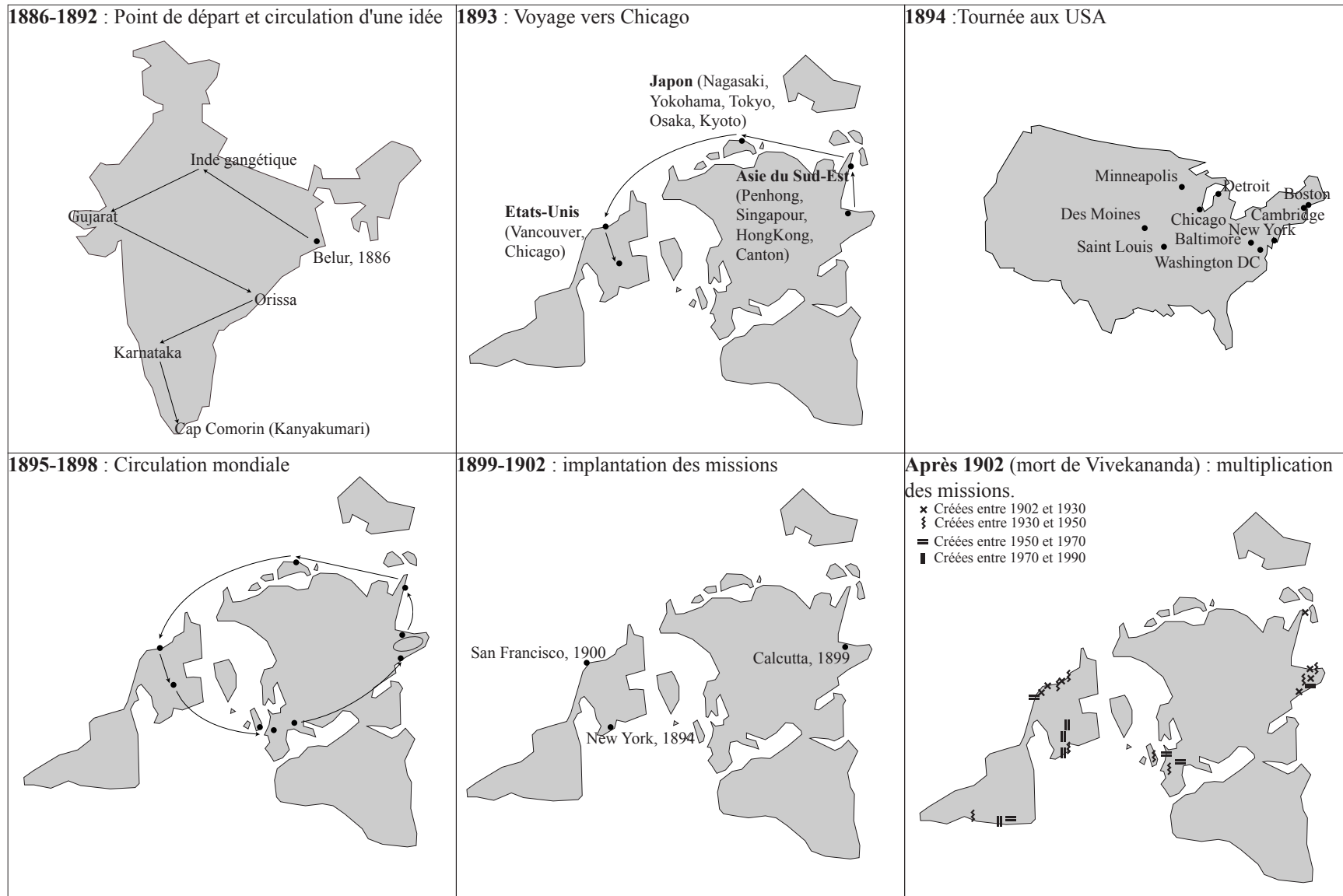
Son trajet vers l'Occident est à nouveau un long pèlerinage où il ne cessera de prêcher. Il part donc de Bombay le 31 mai 1893, passe par Ceylan, Penhong, Singapour, Hong Kong, Canton, puis sillonne les villes principales du Japon par voie terrestre (Nagasaki, Yokohama, Tokyo, Osaka, Kyoto... cf. **figure 2.2**). Lors de ce trajet, il « confirme son hypothèse du rayonnement religieux de l'Inde antique sur les empires d'Extrême-Orient, et de l'unité spirituelle de l'Asie »²⁶⁵. Cette évidence, selon Romain Rolland, est basée sur la découverte dans des temples chinois, consacrés par le premier empereur bouddhiste, des manuscrits sanskrits, bengalis, des mantras...

²⁶³ ROLLAND Romain, 1978, *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, Paris, Stock

²⁶⁴ Il faut cependant nuancer un peu le rôle de Romain Rolland dans la diffusion du yoga et du védantisme. En effet, même si son travail littéraire est de qualité, ses écrits ne sont pas forcément les plus lus dans les milieux spécialisés. Nous ne développerons pas plus sur la personnalité de R. Rolland, mais, en tant que principal auteur francophone sur cette personnalité, nous effectuerons plutôt une « analyse sémantique » de ce qu'il rapporte de la vie de Vivekananda et son organisation.

²⁶⁵ ROLLAND Romain, *op.cit.*, p. 37.

Figure 2.2. Circulation des idées de Vivekananda et implantation des missions



Cette façon d'interpréter les découvertes de Vivekananda en faveur de l'Age d'or de l'époque védique reviendra souvent dans le courant Romantique occidental, et dans le courant nationaliste hindou. Quoiqu'il en soit, Vivekananda part « en Occident », c'est-à-dire dans en Amérique, en écumant le reste de l'Extrême-Orient, avec une seule idée en tête : prêcher pour l'avènement d'une religion universelle, confondue avec l'hindouisme, une religion qu'il appellera « védanta »²⁶⁶.

De Yokohama, il prend le bateau et se rend à Vancouver, puis prend le train pour Chicago. Arrivé un peu en avance, il prendra le temps de visiter Boston, essentiellement à la recherche d'une accréditation pour assister au parlement. Là, il exerce une grande fascination (il faut dire qu'il n'était vêtu, selon R. Rolland, que de sa robe safran) sur un millionnaire qui le présente à l'helléniste J. H. Wright, professeur à Harvard : son accréditation est trouvée.

Le parlement des Religions, organisé en octobre 1893 à Chicago, est une initiative appelant au dialogue inter-religieux organisé par l'église unitarienne. A l'ouverture du parlement, Vivekananda est entouré de quelques-uns de ses compatriotes : Protap Chander Mazumdar, chef du Brahmo Samaj, vieil ami de Vivekananda, représentant les « théistes de l'Inde », Dharmapala, représentant des bouddhistes de Ceylan, un certain Gandhi représentant les Jaïns, Chakravarti, représentant, avec Annie Besant, la Société Théosophique. Dans ce cercle un peu particulier, le noyau dur du néo-hindouisme, Vivekananda est décrit par Romain Rolland comme étant « celui qui ne représentait rien, celui qui représentait tout, l'homme d'aucune secte, l'homme de l'Inde entière »²⁶⁷. Celui-ci représentait finalement beaucoup, avec un discours un peu anti-conformiste par rapport aux autres points de vue religieux, avec une vocation universalisante bien à propos.

Les propositions qu'il fait alors trouvent écho dans la fabrication d'une identité mondiale, transnationale²⁶⁸. Les propos tenus sont importants car ils seront réappropriés dans le discours

²⁶⁶ Le *védanta* est un des 6 *darshana* (traduit comme « point de vue », dans le sens « système philosophique », dans la philosophie classique indienne ; littéralement, cela signifie « la fin, l'aboutissement des Védas). Il s'agit d'une doctrine métaphysique et non-dualiste, qui affirme qu'il y a une seule réalité, appelée *brahman* lorsqu'elle est considérée sous son aspect de « loi Suprême », et *atman* sous son aspect de « Soi individuel ».

²⁶⁷ ROLLAND Romain, *op. Cit.*, p. 42

²⁶⁸ Ainsi, R. Rolland souligne les diverses interventions de Vivekananda lors de cette conférence : « pourquoi nous ne sommes pas d'accord » (ou comment aborder l' « insularité » des points de vue religieux), « le besoin criant de l'Inde n'est pas la religion, mais c'est le pain » (appel à l'aide pour « son peuple qui meurt »), « sur la philosophie védantique » (il n'est alors plus question de religion), « sur l'hindouisme orthodoxe et les religions modernes de l'Inde » (une façon de dénoncer les problèmes religieux), « sur l'essence de la religion hindoue » (une version adoucie de ce qui est ressorti lors du thème cité précédemment), « le bouddhisme, accomplissement nécessaire de l'hindouisme » (en faveur de la « fusion » des systèmes religieux asiatiques qui se retrouveraient dans la racine commune de l'hindouisme)...

américain, sous l'aspect d'une « vérité » attendue depuis longtemps²⁶⁹. Universalisme et respect de l'individualisme, subtilement mêlés dans le discours de Vivekananda, seront entendus avec engouement. Vivekananda eut l'idée ingénieuse de se présenter devant « les occidentaux » et de leur parler d'eux, des autres, individuellement et collectivement, leur offrant la possibilité de trouver une voie identitaire nouvelle.

A la suite de cela, il se voit offrir, par les membres du bureau du parlement, une tournée aux Etats-Unis : East et Middle West, Chicago, Iowa, Des Moines, Saint Louis, Minneapolis, Detroit, Boston, Cambridge, Baltimore, Washington, New York...

En errant ainsi dans les cercles intellectuels, Vivekananda va se réapproprier la production intellectuelle américaine, soit en découvrant des auteurs influencés par le védantisme « sans le savoir », soit en dénonçant des écrits « saugrenus », « de pacotille », « narcissiques ». Selon Romain Rolland, certains auteurs américains auraient contribué à « préparer le terrain » avant la venue de Vivekananda. Ces védantins qui s'ignorerait sont issus de nombreux milieux influents : universitaires, noyau chrétien (politiquement parlant important), agnostiques, libres penseurs... Ces milieux fascinent Vivekananda, non seulement par leur capacité d'écoute et d'absorption du message qu'il faisait passer, mais également par ce qu'ils lui apportent, à savoir un confort matériel d'ordre sanitaire essentiel pour lui-même, gravement malade, et pour l'Inde, soumise selon lui à une certaine « apathie sociale ». Le credo de Vivekananda est alors de veiller à ce que l'Inde puisse, elle aussi, pouvoir disposer des biens acquis par les Etats-Unis et l'Europe, et à ce que ces pays puissent « jouir des trésors spirituels de l'Inde »²⁷⁰.

Ce compromis est vite scellé avec ses disciples américains : ils vont subvenir à tous les besoins de Vivekananda pour lui permettre de sillonner les Etats-Unis, vont l'aider à y créer des missions. En contrepartie, Vivekananda dispense à chacune de ses étapes, plus ou moins longues, des enseignements gratuits. Certains disciples qu'il rencontra lors de ce voyage, en 1894, furent parmi les plus fidèles et les plus symboliques : les premiers convertis américains à l'ordre Védantique Ramakrishna.

Après 1895, les cours sont aussi publiés par l'organisation américaine. En même temps que son enseignement change, Vivekananda en profite pour voyager : l'année 1895 est entrecoupée d'un voyage en Grande-Bretagne et en France. Il arrive d'Europe aux Etats-Unis,

²⁶⁹ Diana Eck nous rappelle qu'en plus de cela, Vivekananda était présenté par les Américains comme « a missionary from India to America », ECK Diana L., 1993, *Encountering God. A spiritual journey from Bozeman to Banaras*, New Delhi, Penguin Books, 259 p.

²⁷⁰ ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*, p. 72

bien rodé, il en profite pour parler à de nouveaux milieux, dans de nombreuses villes, sur des sujets aussi divers que « la société métaphysique » de Hartford ou la « société éthique » de Brooklyn, à Harvard, à la chaire de philosophie orientale, puis à Columbia à la chaire de sanskrit²⁷¹. Il se fait ainsi progressivement entendre dans la sphère intellectuelle et universitaire.

Ces trois années de voyage et d'installation dans le paysage spirituel américain et européen essentiellement lui ont valu une belle opportunité de renforcer sa foi et son but : en organisant ses idées, ses principes, il va classer les grands systèmes de pensée pour les compiler dans « l'évangile universel ». Cette entreprise put commencer avec l'instauration de la « vedanta society » de New York, première plateforme matérielle et intellectuelle dans sa démarche missionnaire.

Il essaima ensuite des missions à travers les Etats-Unis, puis plus tard en Europe, mais pas sous le même modèle. En effet, Vivekananda perçoit des différences dans la réception de son message. Aux Etats-Unis, tout semble simple et rapide à établir, alors qu'en France il semblait être victime de ce succès américain un peu trop vif, qui, repose sur la vulgarisation des principes philosophiques de la pensée hindoue et sur l'amalgame entre ésotérisme et hindouisme, déplait aux intellectuels et indianistes²⁷².

Le succès de Vivekananda à l'étranger se transforme en un sursaut d'orgueil en Inde²⁷³, celui-ci renforçant le sentiment de fierté par l'usage d'un « nous », indiens, et d'un « eux » occidentaux²⁷⁴, et ceci malgré la diversité qu'il a perçu aux Etats-Unis et en Europe. La première étape de son retour est donc de mettre en place des missions en Inde.

Les quartiers généraux sont implantés au début l'un à Madras, l'autre à Calcutta, puis deux autres à Allahabad et Bombay. Il s'agit là d'un quadrillage symbolique de l'espace indien (les grandes métropoles, centres religieux et intellectuels, du nord, du sud, de l'est et de l'ouest sont mis en valeur) et d'une organisation précise. Il vise à organiser, avec « ses frères » (les plus proches de lui et Ramakrishna, ceux de la petite communauté mystique du départ), « ses disciples » et « ses lieutenants d'Occident » une « mission d'aide et d'amour universels, qui

²⁷¹ ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*

²⁷² Il « s'était rendu compte que la haute intellectualité d'Angleterre et d'Europe exigeait de ses missionnaires hindous une formation d'esprit, dont les exemplaires étaient rares parmi ses frères de Baranagore » (ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*).

²⁷³ ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*, p. 50

²⁷⁴ ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude du Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre* », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E-G.R.S.L. 983p.

conquerrait, en les servant, l'Inde et le monde »²⁷⁵. La deuxième étape, en 1897, lors d'un retour des Etats-Unis, est de traverser l'Inde du sud au nord²⁷⁶, effectuant des conférences publiques à chaque escale, pour poser des jalons en vue de la création, en Inde d' « institutions qui dressent nos jeunes hommes à prêcher les éternelles vérités dans l'Inde et au dehors »²⁷⁷.

Nous sommes là en décalage avec l'idée d'uniformisation de l'hindouisme dans le sous-continent, tels que les conservateurs l'envisageaient. Le sous-continent indien n'est plus l'espace exclusif dans lequel l'hindouisme évolue. Il devient plutôt une tête de pont dans l'émergence d'un réseau transnational.

Les missions vont se mettre en place, en suivant les prérogatives de Vivekananda, ce qui, apparemment, agace quelque peu les hindous orthodoxes et les « frères indiens » qui doivent dorénavant recevoir dans leurs missions (monastères) les « lieutenants Occidentaux » et doivent respecter l'ordre de service et d'aide sociale.

C'est donc toujours en 1897 que se met en place l'institutionnalisation de cette organisation basée sur la mobilisation de disciples laïques et monastiques. Selon Vivekananda, « sans organisation ferme rien de durable ne peut être établi ». Il aurait ajouté, selon la biographie donnée par R. Rolland que « dans un pays comme l'Inde, il n'était point prudent de fonder cette organisation, pour débiter, sur un système républicain, où chacun eut voix égale et où les décisions seraient prises à la majorité [...] pour l'heure actuelle, il fallait un dictateur »²⁷⁸. Ce dictateur était donc Vivekananda. Epaulé par quelques moines proches et quelques occidentaux, il va mettre en marche une organisation humanitaire, qui fonctionne presque comme une organisation politique : les missions Ramakrishna se substituent, en Inde, au pouvoir local, en faisant preuve d'un interventionnisme très actif dans de nombreux domaines : santé, éducation, artisanat, entraide sociale, prédication védantique, secours aux affamés, assistance d'hygiène, mariages arrangés, sort des personnes âgées²⁷⁹...

²⁷⁵ ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*, p. 99.

²⁷⁶ Son itinéraire : Colombo, Kandy, Anaradapura, Jaffna, Pamban, Rameswaram, Ramnad, Madurai, Tiruchirapalli, Madras, d'où il regagne Calcutta par mer.

²⁷⁷ Tiré d'un discours de Vivekananda, cité par ROLLAND Romain, 1978, *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, Paris, Stock, p. 104.

²⁷⁸ ROLLAND Romain, 1978, *op.cit.*, p. 111.

²⁷⁹ On trouve chez R. Rolland des descriptions de ces actions : en 1897, création d'un orphelinat au Bengale où les enfants apprennent l'artisanat et sont instruits, création d'un centre de soins contre la malaria, un centre de « secours contre la famine », en 1897 Swami Shivananda est envoyé prêcher à Ceylan. La même année, une mission, ouverte à Lahore (actuel Pakistan), a pour but de « remédier aux injustices sociales, en rapprochant par des mariages les *castes* et les subdivisions de *caste*, en améliorant la condition des hors-*caste*, en s'occupant des femmes non mariées et des veuves hindoues ». En 1898, la mission de Calcutta semble très active dans la mobilisation contre la peste, et ouvre en même temps de nombreuses écoles pour l'instruction des jeunes filles et des femmes...

Le but de ces missions est bien de renforcer une conscience identitaire autour du néo-hindouisme tout en la reformatant aux discours propres à l'époque : « reconstruire l'intelligence hindoue en répandant le vrai savoir sanskrit, en cherchant à y intégrer la science de l'occident, en réédifiant des universités indiennes »²⁸⁰. Pour cela, Vivekananda compte sur la coopération des disciples britanniques. Dans un rapport ambivalent à la présence coloniale, il fait passer cela pour une forme de dévouement personnel propre aux formes du *karma*, il sollicite de la part de ses « lieutenants » l'achat de terrains et la construction de monastères.

L'organisation, bien ficelée, n'a plus qu'à publier les ouvrages de ses têtes pensantes. C'est chose faite en 1898, avec la mise en route de la publication de revues, journaux et ouvrages.

En 1899, Vivekananda part de nouveau aux Etats-Unis pour « inspecter » ses missions et continuer ses prédications, en passant, cette fois, par l'Europe. En 1900, après s'être fixé à plus long terme en Californie (là où le climat est le plus propice à sa santé), il retourne en Inde cette fois avec une image négative de la société occidentale : lucre, violence et Dieu argent l'ont semble-t-il dégoûté. Il restera en Inde jusqu'à la fin de ses jours, en 1902, très affaibli par la maladie.

La première mission créée par le mouvement est celle de New York en 1894, ce qui est en soi un symbole de la construction du néo-hindouisme, marquée par l'internationalisation des lieux où il est représenté. Avec celle de Calcutta en 1899 et celle de San Francisco en 1900, ce sont les seules que Vivekananda connaîtra de son vivant. A partir de 1905 les missions se multiplient.

En effet, après la mort de Vivekananda, les missions continuèrent à œuvrer et surtout à s'agrandir, à en croire les rapports publiés par le *Governing Body* du monastère (QG) de Belur entre 1913 et 1926. Depuis 1899, l'ordre des *sannyasin* de Belur a obtenu un statut légal qui lui permet de recevoir des donations. L'ordre s'est alors dédoublé en *math* et mission, le premier organe étant un monastère, dédié à la dévotion et aux activités religieuses, le second, devenu le lieu qui coordonne les actions locales avec le QG. D'autres institutions se greffent au fur et à mesure : les *ashrams*, les sociétés (missions moins organisées, de nature plus informelle, créées par des disciples sur décision spontanée), les foyers de service, les orphelinats, les écoles. Ces institutions gèrent aussi temporairement les activités de secours en cas de sinistre, les urgences (famines, épidémies, inondations, incendies, tremblements de terre).

²⁸⁰ ROLLAND Romain, *op.cit.*, p. 121.

Dans les monastères et les missions se croisent ainsi des moines qui ont suivi leur chemin spirituel au sein de la mission (du noviciat à l'ordination) qui sont distribués et répartis d'un centre à l'autre en fonction des besoins, des « laïcs » qui viennent chercher une instruction spirituelle, faire des retraites. A ceux-là se rajoutent la « réserve », les sympathisants, c'est-à-dire quelques milliers de personnes à travers le monde qui adhèrent aux idées de l'organisation.

En avril 1920, après avoir fait l'objet de soupçons d'espionnage et de complot de la part du gouvernement indien, l'organisation semble prendre conscience de son rayonnement et de son importance stratégique dans de nombreux domaines : elle entretient 120 institutions²⁸¹, publie de nombreuses revues en plusieurs langages²⁸².

L'ordre de la création des missions correspond exactement au schéma que Vivekananda avait mis au point : les premières missions virent le jour aux Etats-Unis, là où étaient disponibles les ressources matérielles et financières indispensables à la réalisation de son projet pour l'Inde. La localisation des premières missions en Inde répond également à un schéma stratégiquement orchestré. Il s'agissait de s'implanter au sein des grandes villes qui présentaient le potentiel culturel et religieux pour pouvoir porter le projet, à savoir les villes du Bengale, d'où était originaire Vivekananda, et Madras, puis Bangalore, deux bastions culturels et intellectuels du sud.

Cette répartition spatiale n'est pas fortuite, car, comme nous le verrons plus loin, elle vise à faire entrer dans le giron de l'organisation les lieux démographiquement importants, et culturellement et politiquement proches du combat de Vivekananda²⁸³.

Il est important de souligner qu'en même temps que ces missions se mettent en place, des fonds sont utilisés pour financer la construction de temples hindous. Ainsi, le premier temple est érigé en 1906, à San Francisco, sous l'égide du centre védantique²⁸⁴.

²⁸¹ L'ambition initiale, celle de créer un ensemble de missions permettant la régénération de l'hindouisme, est alors réalisée. La plupart des missions sont situées en Inde, et fonctionnent grâce aux fonds récoltés par les quelques missions américaines créées antérieurement : 50% des institutions sont localisées au Bengale, une dizaine en Orissa et au Bihar, 14 en « provinces unies », 1 à Bombay, 3 à Ceylan (qui s'occupent de 9 écoles), 1 en Birmanie, 1 à Singapour, 6 aux Etats-Unis (San Francisco, Los Angeles, San Anton Valley, Portland, Boston, New York), 1 au Brésil.

²⁸² 3 mensuels à Calcutta (2 en bengali, 1 en Hindi), 1 mensuel à Madras en Tamoul, 1 à Travancore en Malayalam, 2 à Mayavati en anglais, 1 hebdomadaire à Madras en anglais, et 1 aux Etats-Unis.

²⁸³ l'Inde du sud, et surtout le Tamil Nadu, sert de base arrière à de nombreux intellectuels bengalis, activistes nationalistes, fervents défenseurs de la Renaissance bengalie ; l'Inde du sud est donc un abris et une zone où les mouvements nationalistes radicaux du nord n'ont pas beaucoup d'emprise.

²⁸⁴ WESSINGER, Catherine, 1995, « Hinduism arrives in America : The Vedanta movement and the Self-Realization Fellowship », in MILLER, Timothy (ed.). *America's alternative religions*. Albany : State university of New York Press, 474 p. p. 173-190. Cela souligne encore une fois la proximité du mouvement de Vivekananda avec la propagation de l'hindouisme

Le QG de Calcutta envoie, en 1937, Swami Siddheswarananda prêcher en France. Le swami, non francophone, entame alors un parcours à succès, grâce, encore une fois, à l'intervention de quelques contacts stratégiques dans le milieu indophile. Ses contacts ont été très actifs et l'ont dans un premier temps, aidé à apprendre la langue. Ils ont traduit de l'anglais en français ses enseignements, les ont diffusés dans un petit cercle, avant de l'aider dans sa « tournée ». pendant la guerre, il donne une série de conférences dans les Universités de Toulouse, Marseille, Nîmes, ou bien chez des particuliers, ou encore des moines dominicains²⁸⁵. En 1947, il se voit offrir un vaste domaine en région parisienne pour ouvrir la société védantique de France. L'organisation française y siège encore aujourd'hui et continue de dispenser des enseignements spirituels et de yoga, en partenariat avec la FNEY (Fédération Nationale des Enseignants de Yoga), ce qui n'est pas un hasard car, comme nous l'avons vu, Sri Mahesh, le fondateur de cette fédération, est aussi le fils adoptif de Swami Siddheswarananda.

La mission a réussi : le centre védantique est toujours très actif, il joue son rôle de lieu de référence pour la circulation des enseignements relatifs à la pensée hindoue de Vivekananda, et a propulsé sur le terrain du yoga un instructeur qui est à l'origine de la première fédération des enseignants de yoga.

En Inde, parallèlement au développement de l'organisation de Swami Vivekananda, une autre figure gagne en popularité dans les milieux indiens et non-indiens. Il s'agit de Sri Aurobindo, dont les activités révèlent d'un côté la construction du lien entre yoga et politique, et d'un autre côté la mise en place d'une communauté spirituelle internationale depuis Pondichéry, en Inde du Sud.

3. Nationalisme et yoga : la voie de Sri Aurobindo.

Aurobindo Ghose (1872-1950) est une figure de proue très importante dont le parcours va de la politique au yoga et à la spiritualité. Il vécut 78 ans mais est surtout connu pour ses 45 dernières années, passées à développer son *ashram* de Pondichéry et à publier sur le yoga. Mais cette vie spirituelle a eu une entrée politique. De son enfance, bercée par le nationalisme de sa famille et parachevée par une éducation en Grande-Bretagne, Aurobindo s'est construit un univers intellectuel et un chemin politique qui le menèrent au yoga. C'est en Grande-Bretagne qu'il commence à nourrir l'idée d'une action révolutionnaire pour libérer son pays de la domination britannique ; c'est là aussi qu'il découvre les textes religieux de

²⁸⁵ CECCOMORI Silvia, 2001, *op.cit.*

l'hindouisme²⁸⁶. En rentrant en Inde, Aurobindo se voudra ainsi écrivain, mais ses écrits prennent vite un tournant politique extrémiste d'une part, à la limite même de la censure, et un tournant polémique d'autre part autour de la réinterprétation des textes religieux hindous (les orthodoxes voyaient en son action un détournement des textes).

L'agitation politique et les activités révolutionnaires secrètes qu'il mène au Bengale lui valent alors une sommation de la part du gouvernement britannique. C'est la première fois qu'il est mis en avant sur la scène nationale.

Aurobindo, n'ayant jamais cessé ses activités révolutionnaires après les menaces du gouvernement, est arrêté en 1906 pour détention et fabrication d'armes, sabotages de trains, ordres d'assassinats, et direction d'un mouvement d'insurrection à grande échelle.

C'est lors de sa détention que le « mythe » se met en marche : il aurait développé dans sa cellule ses capacités à méditer, faire du *pranayama*, et aurait commencé à mettre au point sa philosophie. A sa sortie de prison, il lance un journal, *Karma Yogin*²⁸⁷. Aurobindo, qui a d'abord utilisé le yoga et la méditation, pour passer le temps en prison, se retrouve donc à faire du yoga sa vie quotidienne. Ayant trouvé refuge à Pondichéry (comptoir français), il ne se concentre plus que sur le yoga et ne reviendra pas officiellement sur la scène politique. A partir de 1910, il développe son *ashram* qui est encore aujourd'hui un lieu de passage ou de résidence pour de nombreux occidentaux.

Aurobindo se lie avec Mirra Alfassa, une française connue à partir de 1914 sous le nom de « La Mère ». Elle est encore aujourd'hui une personnalité importante dans le monde du yoga car elle aidera à la propagation de la pensée d'Aurobindo dans les milieux francophones de Pondichéry et chez les intellectuels de toutes origines. C'est la première fois qu'un *guru* prend pour bras droit une personnalité non-hindoue.

Avec Aurobindo, la pratique du yoga est confondue avec l'enracinement identitaire du néo-hindouisme et dans la lutte nationaliste. Citons un extrait de discours d'Aurobindo, qui démontre à quel point, dans la lutte pour l'indépendance, l'idée de nationalisme est confondue avec celle de l'hindouisme, de la dévotion :

« You call yourselves Nationalists. What is Nationalism? Nationalism is not a mere political program ; Nationalism is a religion that has come from God ; Nationalism is a creed which you shall have to live. Let no man dare to call himself a Nationalist if he does so merely with a sort of intellectual pride, thinking

²⁸⁶ Aurobindo a passé une dizaine d'année en Grande-Bretagne (1884 à 1893) à étudier à Cambridge (HEEHS P., 1999, *Sri Aurobindo, A Brief Biography*, Oxford University Press, 4th Edition, 172 p.).

²⁸⁷ Une revue hebdomadaire qui parlait de religion nationale, de littérature, de philosophie, dans laquelle les articles vont du nationalisme à la Gita, de la religion à la critique d'art.

that he is more patriotic, thinking that he is something higher than those who do not call themselves by that name. If you are going to be a nationalist[...] you must do it in the religious spirit [...] It is not by any mere political program, not by National Education alone, not by *Swadeshi* alone, not by Boycott alone, that this country can be saved »²⁸⁸.

Ce discours fut prononcé au Bengale par Aurobindo dans les années 30, puis repris dans ses écrits²⁸⁹. Ce discours n'est pas limité à une réflexion spirituelle mais s'étend à des idéaux de politique et de révolution. C'est la première fois qu'il s'adresse à un public large, mais, selon son biographe, ce type de prise de parole n'était pas rare avec ses élèves et ses admirateurs proches, en privés.

Ce discours représente un point crucial de l'entrée du yoga dans les discours politiques. En prenant la terminologie religieuse, et en utilisant son statut de « yogin », Sri Aurobindo construit les bases de l'instrumentalisation du yoga. En plus de cela, ses paroles prennent un ton politique critique envers les idéologies gandhiennes, en cherchant à dépasser les notions de résistance prônés par le leader nationaliste (le *swadeshi* et le boycott des produits non-indiens).

Ce glissement du politique vers le spirituel est intimement lié à un néo-hindouisme militant. Utilisant le yoga comme un moyen de toucher une audience plus large, il en fait un outil et un prétexte pour faire front sur le plan politique.

Les discours des mouvements de réforme de l'hindouisme ont peu à peu glissé du sociopolitique vers le religieux et le yoga au fur et à mesure que leurs idées se sont propagées dans le monde. Au fil du temps, le néo-hindouisme sera alimenté de discours identitaires (hindouisation, sanskritisation, *hindutva*). Nous allons maintenant retracer l'exportation de ces théories (en soulignant au passage les débats scientifiques qui animent les chercheurs), avant de présenter d'autres exemples contemporains où le yoga s'apparente à un instrument ou un outil dans le discours nationaliste hindou.

4. Derrière le yoga : hindouisation, sanskritisation et *hindutva*.

Les liens entre hindouisme, yoga et lutte nationale se jouent donc sur l'expansion des idéologies de l'un et de l'autre domaine. Certains auteurs voient dès les années 60, dans le

²⁸⁸ Ces propos sont cités par HEEHS P., *op.cit.*, p. 91.

²⁸⁹ SRI AUROBINDO, 1971, *Bande Mataram : early political writings -I*, vol. 1, Sri Aurobindo Birth Centenary Library. Référence citée par HEEHS P., *op. cit.*

mouvement nationaliste, une volonté de une entreprise « d'hindouisation de la population »²⁹⁰, de « sanskritisation »²⁹¹, ou encore de « nationalisme spiritualisé »²⁹².

a. Trois courants stratégiques.

Le processus d'hindouisation s'étale dans le temps. Il se nourrit de trois facteurs : la place des élites indiennes, la place des politiques à l'échelon local (qui ont accentué les différenciations entre les groupes auprès des administrations coloniales), et enfin la place de la politique coloniale (qui a aussi su appuyer les différents entre les divers groupes sociaux en présence).

En haut lieu, c'est souvent l'idéologie hindoue, véhiculée par les élites *brahmanes* (orthodoxes) qui a tiré les fils de la politique et des actions à mettre au point. Les élites hindoues qui prirent place après l'indépendance avaient déjà fait leur place au temps de l'administration coloniale et ont pu asseoir leur légitimité en continuité avec ce qui avait déjà été construit. L'hindouisation découle alors de la production de discours et de pratiques religieuses, et sur les relations entre la religion et la politique par le biais de la conquête du pouvoir²⁹³.

Mais dans les années 60, de nouveaux venus s'insèrent dans la compétition pour le pouvoir : les membres des *castes* dominant localement, autrefois dominées, qui, profitant de leur récente accession à l'éducation et à la vie économique, vont aspirer à adopter le mode de vie des *castes* de haut statut (non consommation de viande, d'alcool, participation aux rites et changement de leur culte, avec abolition des sacrifices d'animaux). Ce phénomène de sanskritisation, théorisé par M. N. Srinivas, est généralement conduit par une élite aisée et instruite, souvent urbaine, et suivie par d'autres groupes qui cherchent à être reconnus à l'échelon local. Il va jouer sur la scène politique un rôle important : celui de la fabrication d'un idéal sociopolitique qui, une fois atteint, peut laisser espérer un gain de pouvoir. Cet idéal, articulé autour des valeurs *brahmanes*, ne peut que servir le discours nationaliste produit par les élites *brahmanes*.

Dans les années 90, la fusion de l'identité nationale avec l'identité religieuse hindoue s'est trouvée encore plus radicalisée dans réémergence du concept d'*hindutva*, que l'on peut

²⁹⁰ VAN DER VEER Peter, 1998, *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*, Delhi, Oxford India Paperbacks (first published in 1994 by University of California Press)

²⁹¹ SRINIVAS M.N., 1956, "A note on sanskritisation and westernisation", *Far Eastern Quarterly*, 15, pp. 481-496; SRINIVAS M.N., 1967, "The cohesive role of sanskritisation", in Mason Philip, *India and Ceylon: Unity and Diversity*, London, Oxford University Press.

²⁹² MAC KEAN Lise, 1996, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University Chicago Press, 361p.

²⁹³ Sur cette question, nous renvoyons à l'ouvrage de VAN DER VEER Peter, 1998, *op.cit.*, et à celui de ASSAYAG Jackie, 2001, *L'Inde, désir de nation*, Paris, Odile Jacob, 347p.

traduire en anglais par « hinduness » ou en français par « hindouité ». Ce concept a été théorisé par V.D. Savarkar²⁹⁴. Dans son optique, la religion et l'identité nationale résident dans l'équation « Inde=Hindouisme », où le sanskrit représente la langue des dieux, des prophètes, des individus, de la race, de la nation. Cette pensée extrémiste fut mise au point dans les années 20, publiée dans les années 40, et reprise comme thème de campagne par le BJP à la fin des années 80. Le Bharatya Janata Party, le parti du peuple hindou sera au pouvoir au gouvernement central, et dans de nombreux états fédéraux, entre 1997 et 2004, sous l'égide du premier ministre Atal Bihari Vajpayee. Nous reviendrons souvent, au fil du propos sur le terme d'*hindutva*, tant il est récurrent dans les discours entendus dans la rhétorique nationaliste contemporaine et dans la mise au point de formes organisationnelles des mouvements nationalistes qui l'utilisent (VHP, RSS, Shiv Sena, Bajrang Dal²⁹⁵).

b. Le yoga : rassembler les foules autour de l'idéologie nationaliste

C'est en quelque sorte une politique de la spiritualité qui se met en place depuis les années 50. Outre l'utilisation de l'imagerie hindoue dans la publicité, on a pu trouver la mise sur le marché de timbres-postes à l'effigie de Swami Sivananda²⁹⁶. Le Swami a ainsi été reconnu pour sa contribution à la nation, et le yoga reconnu comme pratique nationale à travers une série de timbres montrant diverses postures. Notons au passage que la valeur des timbres nous renseigne sur la portée de l'exportation des symboles de la nation indienne : les timbres à l'effigie de Swami Sivananda valent 2 roupies, soit un envoi local en Inde, les timbres avec les postures de yoga valent 2, 5, 6.50, 10 roupies, soit des tarifs correspondant à des envois locaux, régionaux, nationaux et internationaux.

L'apparition du Swami et des postures de yoga sur les timbres est née des relations de plus en plus étroites nouées entre les politiciens et les yogis. Comme partout dans le monde, les hommes et les femmes politiques apparaissent souvent avec une personnalité du monde religieux. En Inde, c'est avec les Swamis qu'ils tendent à s'afficher, et surtout ceux qui sont connus internationalement. Les swamis connus en dehors de l'Inde sont pour la plupart à la tête d'une organisation qui exporte le yoga.

²⁹⁴ Savarkar, le leader du Mahasabha, un des principaux partis nationalistes qui lutta pour l'indépendance, publia un pamphlet sur la question en 1922, qui fut réédité en 1942, SAVARKAR V.D., 1942, *Hindutva*, Poona, S. R. Date.

²⁹⁵ La Shiv Sena est un parti politique extrémiste hindou membre de la coalition menée par le BJP ; et le Bajrang Dal est une organisation d'activistes nationalistes hindous.

²⁹⁶ STRAUSS Sarah, 2002, ““Adapt, adjust, accommodate” : the production of yoga in a transnational world”, *History and Anthropology*, vol. 13, issue 3, pp. 231-251, p. 237.

L'audience qu'ils touchent est donc très large, et assez sensible à la cause indienne pour éventuellement servir à justifier le combat pour la cause hindoue.

Ainsi, pour reprendre Lise Mac Kean, certains *gurus* et leurs organisations deviennent des producteurs et des pourvoyeurs de produits spirituels²⁹⁷. De cette façon, certains assistent la propagation du nationalisme hindou en alimentant l'activisme des militants. Ceux-ci considèrent les figures des *gurus* comme étant des symboles du savoir hindou. Ils voient en eux l'opportunité de développer aussi leurs arguments au sujet des valeurs spirituelles de l'Inde. Aussi, la traduction de nombreux écrits au sujet du yoga par Swami Sivananda est présenté comme un exemple de service rendu à la nation.

5. *Hindutva* et yoga dans le monde contemporain

Le nationalisme « *hindutva* » est répercuté dans les discours de nombreux centres de yoga, si l'on veut bien lire entre les lignes. Pensons particulièrement à ce discours de Swami Sivananda, daté des années 1960, qui est encore aujourd'hui cité en exergue de nombreuses publications :

« India is the sacred land which has given birth to countless sages [...] It is a land peculiarly suitable for divine contemplation and *Yogic* practices. Every country has its own special attractive features. India is the land of *Yogins* and sages. This is the special attractive feature of India. This is the reason why people from America, England and all parts of the world come to India for the practice of *Yoga* »²⁹⁸.

Et plus encore, dans l'imaginaire national, les écrits de Sivananda, traduits dans les langues européennes, sont présentés comme un exemple de service rendu à la nation.

Lise Mac Kean, en parlant d'« entreprise divine » au sujet de l'exportation du yoga, souligne une certaine proximité entre les propos des représentants de la Divine Life Society et ceux des discours nationalistes. De plus, la Divine Life Society, considérée comme pionnière dans la popularisation et la promotion du yoga reprend aussi les notions de santé et de bien-être nationale²⁹⁹.

Ainsi, la participation de nombreux occidentaux à des cours de yoga dans les grands *ashrams* de Rishikesh, par exemple, n'est pas forcément un gage d'universalisme ou de tolérance, comme beaucoup aiment à le penser, mais plutôt à une stratégie mise au point il y a plus d'un siècle par les mouvements et les figures qui ont fomenté le néo-hindouisme. Il y a donc deux

²⁹⁷ MAC KEAN Lise, 1996, *op.cit.*, p. 180.

²⁹⁸ SWAMI SIVANDANDA, 1947, *All about Hinduism*, Rishikesh : the Sivananda publication League, 270 p.

²⁹⁹ MAC KEAN Lise, *op. cit.*, p. 180.

versants à l'image du yoga que nous allons maintenant présenter à travers deux exemples pris sur le terrain.

a. L'exemple des activités du Parmath Niketan

Pour exemple contemporain, nous pouvons citer le Parmath Niketan. Cet *ashram*, dirigé par Pujiya Swami Chidanand Saraswatiji, alias Muniji, et son bras droit Sadhvi Bagvati (alias Phoebe, une américaine), se veut cosmopolite, ouvert et tolérant. Et c'est ce qu'il nous donne à voir, surtout lors de l'organisation de cérémonies « folkloriques » (**photo 2.1**).

Cette cérémonie, l'*aarhi*, a lieu tous les soirs, à 18h00 sur les marches de l'*ashram*, au bord du Gange. Elle consiste en une série de chants dévotionnels hindous, rythmée par l'allumage de bougies, et achevée par l'offrande de fleurs au Gange. Le symbolisme de cette cérémonie hindoue signifie la dévotion à la déesse Ganga et au dieu Shiva. Elle a lieu simultanément dans les grands *ashrams* des villes sacrées longeant le Gange, pour mieux marquer l'élan général de dévotion dans cet espace précis que sont les rives du fleuve.

Au-delà du symbolisme religieux, la cérémonie devient touristique et folklorique. Ainsi, un grand nombre de personnes passent par Rishikesh pour se rendre au Parmath Niketan pour assister à l'évènement. Parmi celles-ci, on trouve un grand nombre de non-indiens venus goûter là à un certain exotisme, et certains trouver là un des aspects de la culture indienne.

Mais parallèlement, cette audience internationale ne voit pas les liens étroits entre les projets du gouvernement nationaliste et les activités de l'*ashram* (**photo 2.2**). La plupart des personnes présentes ne connaissent certainement pas les liens qui unissent le Parmath Niketan aux différents groupes et personnalités politiques nationalistes. Sur la photo, nous pouvons voir Muniji, le *guru* du Parmath Niketan, entrain de signer un contrat pour la publication de l'Encyclopédie de l'Hindouisme. Pour cela, Muniji reçoit un soutien important de la part du BJP et de ses principaux leaders. Ici, Muniji est assis à la droite d'Atal Bihari Vajpayee, le premier ministre BJP de l'Union Indienne de 1997 à 2004, et à la gauche de Jashwant Singh, le ministre des affaires étrangères du même gouvernement BJP. Ces deux hauts-membres du gouvernement nationaliste hindou voient là l'occasion d'étendre leur audience et Muniji y trouve un soutien financier de taille.

Photo 2.1. Préparation de la cérémonie de l'*aarhi* au Parmath Niketan.



Photo : A.-C. Hoyez, avril 2004

Photo 2.2. Signature du contrat pour le projet d'Encyclopédie de l'Hindouisme



Source : *Indian Heritage Research Foundation*. Lors de la signature, qui eut lieu au *New York Hilton and Towers*, à New York City, Muniji est assis à la droite du 1^{er} ministre Vajpayee, et à la gauche de Jashwant Singh, le ministre des Affaires Etrangères du gouvernement BJP de Vajpayee

Le but de la mise en place d'un tel projet, selon les concepteurs, est de palier à un « manque » de connaissances et de références sur les éléments-phares de l'hindouisme (dont le yoga) dans le monde occidental. Le Parmath Niketan met en avant qu'il existe des besoins en matière de savoir que l'Encyclopédie permettrait de combler :

« Hinduism, which is one of the oldest of the world's traditions, has hitherto not been encapsulated in encyclopedic form. The Encyclopedia of Hinduism is meant to remedy this appalling omission. [...] this project is of great significance not only to Hindus but to all humanity [...] we [must] do our best to preserve the valuable wisdom and knowledge contained in Hindu heritage [...] Despite the influence of Hinduism around the globe, it is widely misunderstood in the Western hemisphere³⁰⁰ ».

L'orchestration de la signature du contrat entre *l'India Heritage Research Foundation*³⁰¹ (IHRF) et *The University of South Carolina Press*, eut lieu à New York en 1998. Quelques cinq cents personnes, venues de tous horizons, étaient présents, dont des représentants de la plupart des grandes firmes et associations dirigées par des indiens.

Ainsi, cet *ashram* luxuriant de Rishikesh, où de nombreuses personnes se rendent pour apprendre le yoga auprès de Muniji et de Katrin (une américaine dont nous reparlerons plus tard), et où se déroule le fameux « International Festival of Yoga » tous les ans (dont nous reparlerons également dans la deuxième partie de la thèse), a des activités plus larges.

Muniji se déplace beaucoup, et a réussi à réunir tous les ingrédients et les acteurs pour asseoir ses projets. Il a su attirer à lui une communauté de disciples internationaux, négocier un contrat avec une organisation universitaire pour publier son Encyclopédie, trouver des appuis dans le monde politique, et dans le monde des affaires. Les plus grandes firmes indiennes³⁰² lui fournissent un appui financier énorme, surtout celles qui sont implantées en dehors de l'Inde. Et, très récemment, Muniji s'est rapproché d'un autre acteur, en sens littéral : Vivek Oberoi, un célèbre acteur de Bollywood, passe régulièrement à l'*ashram* de Muniji et participe à toutes les activités quotidiennes et humanitaires.

De plus, depuis 1999, Muniji a été nommé par le gouvernement nationaliste, avec quelques autres *gurus*, membre représentant l'hindouisme à l'étranger. Cette délégation hindoue était chargée de porter un message, en 2000, lors du « Millenium World Peace Summit of Religions and Spiritual Leaders » organisé par l'ONU. Cette manifestation internationale a donc rassemblé des personnalités hindoues désignées par le gouvernement nationaliste sans

³⁰⁰ Noter ici cette référence spatiale que nous n'utilisons pas : « l'hémisphère Occidental »

³⁰¹ Une fondation dirigée par Muniji, le gourou du Parmath Niketan de Rishikesh.

³⁰² Dont Hinduja (industrie), Goenka (éducation et commerce international).

que cela ne porte à débat (nous reviendrons au chapitre 6 sur les rouages de ce *Dharma Yatra*, autrement dit le pèlerinage du *Dharma*).

Muniji a un rayonnement très large et un rôle très important dans l'exportation du yoga politisé. Le Dr. Karandikar, un autre *guru*, localisé à Pune, adopte, lui, d'autres méthodes avec les mêmes personnalités politiques.

b. Le yoga nationaliste du Dr. Karandikar

A Pune, dans le centre de yoga du Dr. Karandikar, on peut trouver un réel mélange entre les discours sur le yoga et les préceptes du nationalisme. Le Dr. Karandikar, pour créer Kabir Baug a reçu des fonds politiques. Il s'agit de fonds émanant du RSS, l'organisation administrative et militarisée du parti nationaliste hindou du BJP. Le Dr Karandikar, depuis sa jeunesse, est membre de cette branche militante³⁰³.

Né en 1939 dans une famille *brahmane* conservatrice de classe moyenne, le Dr Karandikar étudie la médecine au *Government Medical College* de Pune, et obtient son diplôme MBBS en 1962, à l'âge de 23 ans. Pendant les 5 années suivantes il est médecin dans l'armée indienne, envoyé sur de nombreux fronts, en Inde et en Asie du Sud-Est.

En 1967, après avoir quitté l'armée pour raisons de santé, il commence à pratiquer le yoga à titre personnel et décide alors de mettre ses connaissances en médecine au service des plus démunis. Il essaie de construire un hôpital de charité à Pune mais la tentative échoue : après quelques années, il croule sous les dettes. En 1974, accablé par cet échec et par des problèmes de santé liés à l'hypertension artérielle qui l'handicape depuis plusieurs années (il a des problèmes oculaires s'aggravant), il commence à se réfugier dans la récitation du Gayathri Mantra³⁰⁴, afin d'obtenir la guérison.

En 1978, sur le conseil d'un ami souffrant de la même maladie, il se rend au RIMYI de Pune pour recevoir un enseignement auprès de B.K.S. Iyengar. Débute alors une collaboration de plus en plus fine entre le Dr. Karandikar et le maître, qui commence à gagner une renommée internationale croissante. Ces deux personnalités se sont rencontrées à un moment où le yoga

³⁰³ HOYEZ, Anne-Cécile, 2006 (à paraître), « Yoga, santé et politisation. Itinéraire d'un *guru* guérisseur nationaliste », in PORDIE Laurent, SIMON Emmanuelle, *Figures de guérisseurs contemporains. Le néo-traditionalisme thérapeutique en biographies*, Coll. ARTEMISIA, Paris, Khartala.

³⁰⁴ Un *mantra* est une phrase sanskrite que le dévot doit réciter en boucle en suivant le rythme précis imposé par les syllabes. Le *gayathri mantra* est un mantra propre aux *brahmanes* : c'est celui que l'on inculque en premier au jeune *brahmane* lors du rituel religieux le faisant entrer comme « membre actif » de la *caste* (cette cérémonie a généralement lieu vers l'âge de 8 ans ; seuls sont concernés les garçons). Ce mantra, considéré comme « originel » est ainsi sensé être le « plus pur ».

commençait à exploser à travers le Monde et à trouver une certaine revitalisation au sein même de la terre qui l'a vu naître : l'Inde.

Le Dr. Karandikar estime aujourd'hui avoir été soigné et avoir appris beaucoup auprès de B.K.S. Iyengar. Mais quelques années après leurs premières accointances, le maître et l'élève, sur un désaccord mystérieux, se séparent, fâchés et amers. En effet, en 1983, le Dr. Karandikar écrit un article vantant les mérites d'une *asana* sur une problématique articulaire spécifique et se fait remarquer à l'étranger. Il est ainsi invité à une conférence internationale sur le yoga à San Francisco, où il n'est pas question de philosophie ou de spiritualité, mais uniquement de santé. Cette perspective se démarque nettement de l'enseignement de BKS Iyengar qui tient à souligner l'adéquation entre toutes ces notions.

Après avoir travaillé ainsi lors de divers séjours au Canada et aux Etats-Unis, le Dr Karandikar est revenu en Inde avec des objectifs nouveaux. Grâce à des fonds récoltés dans le milieu du yoga et de la politique, il crée Kabir Baug en 1989. Le centre gagne vite une certaine notoriété dans les milieux conservateurs punéites. Dans le même temps, le Dr Karandikar assied sa réputation en voyageant régulièrement de conférences en conférences en Russie, au Canada, etc.

Le Dr Karandikar, pour créer Kabir Baug a reçu des fonds émanant d'organisations politiques. Il s'agit de fonds émanant du RSS³⁰⁵, l'organisation administrative et militarisée d'un parti nationaliste hindou, le BJP³⁰⁶. Le Dr Karandikar, depuis sa jeunesse, est membre de cette branche militante. Etant trop absorbé par ses fonctions de *guru*, il n'est plus guère sur le terrain du militantisme de nos jours. Il continue toutefois à travailler de concert avec ces milieux, au travers des messages qu'il diffuse, et en raison de la proximité géographique entre le siège du RSS et le centre de yoga : les deux organisations partagent les mêmes locaux. Ceci favorise un subtil mélange entre les fonctions des activistes politiques et celles des yogis³⁰⁷. Tous les après-midi, à partir de 16h, on peut voir s'entraîner des enfants qui, sous le regard et les coups de sifflets de jeunes adolescents eux-mêmes surveillés par des adultes, apprennent pendant deux heures à crapahuter, ramper, tomber, se battre à l'aide de bâtons, saluer le drapeau orange (symbolisant l'hindouisme), chanter l'hymne national, le tout en rang serré (photo 2.3).

³⁰⁵ Rashtrya Seva Sangham (association des volontaires nationaux), créée en 1925 pour aider à la mobilisation des volontaires dans la lutte pour l'indépendance.

³⁰⁶ Bharatya Janata Party, le parti du peuple hindou, au pouvoir au gouvernement central, et dans de nombreux états fédéraux, entre 1997 et 2004, sous l'égide du premier ministre Atal Bihari Vajpayee.

³⁰⁷ Cette proximité a été relevée également par l'anthropologue Joseph Alter lors de son travail de terrain sur la construction des discours de santé dans le yoga de nos jours (ALTER Joseph, 2004, *Yoga in modern India. The body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 326 p.)

Photo 2.3. Activités politiques à Kabir Baug



Cliché : A.-C. Hoyez, 2002. Ce qui pourrait ressembler ici à une cours de récréation est en fait un groupe d'enfants que les parents ont inscrits aux activités du RSS. Ils se préparent ici à se mettre en rang pour saluer le drapeau et entamer l'hymne national

Les signes que le Dr Karandikar donne à voir à la communauté des yogis qui l'entourent s'articulent, comme nous l'avons vu, autour de la propagation d'un discours thérapeutique centré autour d'un élément de l'hindouisme (le yoga) et étant ici soutenu par des idéologies nationalistes. Ces discours s'inscrivent dans les espaces communs du centre de yoga à travers le marquage symbolique de lieux stratégiques. Par exemple, il y a à Kabir Baug une sorte de cafétéria où les professeurs peuvent venir se rafraîchir et manger entre deux leçons. Dans ce lieu de détente trônent deux portraits d'A.B. Vajpayee, le Premier Ministre indien, alors Président du BJP. La dernière fois que je m'y suis rendue, en 2003, un nouveau portrait avait été ajouté auprès de ceux du Premier Ministre : celui du Dr Karandikar. Ce subtil mélange entre politique, yoga et culture, n'est pas spécifique à Kabir Baug. Je l'ai déjà vu à l'occasion ailleurs, mais ici ces proximités ne font qu'être renforcées et affichées au fur et à mesure des années. Dans les salles de yoga, les panneaux collés au mur rassemblent de plus en plus de photos du Dr Karandikar avec des leaders nationalistes locaux, ainsi qu'avec l'ex-premier ministre et l'ex-ministre de l'intérieur (L.K. Advani).

Le 20 septembre 2000 paraissait dans l'édition locale du *Times of India* un article intitulé « *Try yoga for knee pain, RSS centre tells Vajpayee* ». Cet article est révélateur d'une part du fait que le centre du Dr. Karandikar se confond avec le QG du RSS, et d'autre part que la santé dite traditionnelle est ici instrumentalisée dans les discours politiques.

Figure 2.3. Un article sur les nationalistes, le yoga et le Dr Karandikar



« PUNE : Un centre du RSS réputé ici, qui s'est spécialisé dans le traitement des problèmes articulaires, des problèmes de dos, des maladies cardiaques et de la tension artérielle grâce à des exercices yogiques innovants, a conseillé au premier Ministre Atal Behari Vajpayee d'essayer le yoga. Alors que M. Vajpayee, qui souffre d'importantes douleurs aux genoux en raison d'ostéoarthrite, est censé se faire opérer bientôt, les docteurs du Sunjeevan Yoga Project préféreraient qu'il songe plutôt à prendre en charge sa maladie avec la « yogic physiotherapy ». Situé au QG du RSS, le projet a gagné une popularité considérable à Pune grâce à un nombre important de patients âgés qui ont pu se remettre de sévères douleurs aux genoux sans avoir recours à la chirurgie. Le RSS, cependant, ne semble pas avoir convaincu les aînés du BJP à pousser M. Vajpayee à essayer des « postures yogiques modifiées » au lieu de l'envoyer se faire opérer. Le fondateur et directeur du projet, Dr S.V. Karandikar, et ses associés ont rencontré un ministre BJP haut placé au Cabinet dimanche dernier à Pune, mais ils furent désabusés lorsque le Ministre a refoulé la proposition. Le désappointement a été d'autant plus profond que le centre a toujours fait la promotion du yoga avec un zèle missionnaire, avec dans l'idée de populariser cet ancien et holistique système pour la santé du corps et de l'esprit. « On nous a dit que M. Vajpayee en a assez des divers traitements alternatifs. Il a déjà été opéré pour des problèmes liés aux reins et à la colonne vertébrale. Et selon le premier ministre, le « compte à rebours » a déjà commencé pour l'opération des genoux », dit le Dr Karandikar. Le Dr Karandikar semble être profondément blessé et est furieux que les conseillers du Premier Ministre ne soient pas prêts à prendre en considération les « innovative yogic postures ». Alors que les experts médicaux conventionnels ont décrit l'ostéoarthrite comme incurable et ont conseillé la chirurgie, le Dr. Karandikar a souligné que nombreux de ses patients se sont remis de leurs problèmes de genoux sans chirurgie ».

Source : *The Times of India*, 20 septembre 2000.

Cette anecdote donna lieu à des débats houleux et cocasses entre les politiciens du BJP et la branche locale du RSS, les premiers reprochant au Dr Karandikar et ses alliés de ne pas proposer de traitement assez adapté au problème du Premier Ministre, les seconds regrettant que les premiers ne donnent pas assez d'importance aux soins de santé tels qu'ils sont édictés dans la tradition du yoga, une tradition qui, apparemment, pourrait faire ses preuves. Cet article affiché au mur de l'accueil du centre anima ainsi de nombreuses conversations, et attira de nouveaux intéressés dans les rangs des politiciens.

Ainsi, en 2003, un de mes plus fidèles interlocuteurs du centre³⁰⁸ me conseilla de venir un jour de mars pour que je constate que l'intérêt que les politiciens portent au yoga. Il y avait en effet un VVIP (*Very Very Important Person*, comme il se dit en Inde) qui venait prendre un cours, avec de grands renforts de police (heureusement que j'avais été prévenue en avance, sinon je n'aurais pas eu accès au centre à ce moment là !). Ce VVIP n'était autre que Ragendra Sinha, le 4^{ème} Président du RSS, qui venait au centre afin de suivre son « traitement » contre la maladie de Parkinson. Il s'agit d'une série d'*asanas* supervisée par le Dr Karandikar. Mon informateur me confirme alors que Kabir Baug et RSS sont liés de façon implicite en raison de la double activité de certains membres, mais qu'ils sont liés explicitement par l'inspiration patriotique que le RSS a donné à Kabir Baug : servir sa patrie en diffusant les savoirs les plus anciens, les faire ressurgir après tant de nombreuses années d'oppression et de soumission à l'envahisseur (toujours menaçant aujourd'hui dans l'idéologie qui sous-tend ces discours).

Ainsi, les positions de Yogananda *Acharya* sont complétées par des prérogatives données à l'échelle nationale. Le Deendayal Research Institute, basé à Delhi, centralise les recherches et les discours à produire sur la santé, c'est-à-dire ceux qui inspirent le Dr Karandikar. Portant le nom d'un des théoriciens du nationalisme hindou, et situé juste en face des bureaux nationaux du RSS, cet institut est géré par des militants du RSS et des membres du parlement (MPs). Ces derniers financent des recherches sur l'héritage traditionnel de l'Inde qui soient reproductibles dans un discours scientifique : yoga, ayurvéda, plantes médicinales, propriétés médicinales de l'urine de vache...

Si le Dr. Karandikar se tient à l'écart de la scène politique, c'est aussi parce qu'il développe des théories relatives au yoga et à la santé, qui servent à alimenter les discours nationalistes. J. Alter, un anthropologue américain qui a effectué quelques recherches à Kabir Baug, évoque

³⁰⁸ Il s'agit d'un très vieux monsieur qui fut militaire dans l'armée indienne, photographe officiel d'Indira Gandhi, membre du RSS, instructeur de yoga. Patriote convaincu, il est toujours prêt à renseigner quiconque sur l'Inde, Pune, le yoga.

lui aussi la construction d'un yoga qui se réfère aux idéologies du RSS, notamment lorsque le centre de yoga appelle les professeurs des *swayamsevak* (volontaires), et fait de son lieu un *gurukul*, une « école » de type « traditionnel » où c'est le *guru* qui enseigne aux disciples³⁰⁹.

C. Conclusions du deuxième chapitre

L'espace dans lequel se joue le processus de mondialisation du yoga est mondial, et les particularismes, bien que locaux, sont utilisés pour être « branchés » sur des réseaux internationaux. Cette mondialisation, qui trouve ses marques entre rénovation d'un discours religieux et instrumentalisation à des fins politiques a été construit, comme nous l'avons vu à travers les exemples de la Société Théosophique et des missions Ramakrishna, sur un ensemble de liens tissés par des individus, constitués en groupes, sur l'espace mondial. Encore aujourd'hui, cette construction est reprise par certaines personnalités qui voient le yoga comme une façon de faire de la politique de façon détournée.

Les exemples présentés ne correspondent pas forcément à qui se passe dans d'autres centres de yoga, mais ils soulignent bien l'importance de l'instrumentalisation par le politique des pratiques corporelles. La diversité, soulignée au chapitre 1, est en facteur toujours opérant qui contribue à multiplier les études de cas possibles.

Ainsi, vu de l'extérieur par celui ou celle qui ne le connaît pas du tout, le yoga est une discipline d'origine indienne qui consiste à pratiquer une série d'exercices physiques en respirant profondément.

Vu de l'intérieur, par celui ou celle qui le pratique un peu, le yoga peut prendre diverses significations. Il peut revêtir une dimension idéologique, comme chez Muniji ou le Dr. Karandikar. Pour d'autres, il peut être une philosophie ou un exercice favorisant le bien être physique et psychologique.

Vu par celui ou celle qui en fait un mode de vie quotidien, le yoga est bien plus que cela : il n'est qu'une toute petite partie d'une discipline, d'une philosophie, permettant surtout d'acquérir une souplesse physique pour supporter des heures de méditation et une « pureté » intérieure pour s'adonner à une certaine forme de dévotion.

Les diverses attitudes face au yoga entrent aujourd'hui dans le contexte de la réinvention de cette pratique. L'idée de construction est généralement assumée, voire revendiquée, car elle

³⁰⁹ ALTER Joseph, 2004, *Yoga in modern India. The body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 326 p.

est considérée comme en adéquation avec la pensée et la mode de vie contemporain, et avec le cadre individuel.

Nous allons maintenant nous pencher sur la formation de ces réseaux, leur influence, et le poids des acteurs qui les animent. Le chapitre qui va suivre proposera également une réflexion géographique sur les réseaux et le transnationalisme dans le monde contemporain.

Chapitre 3. La formation des réseaux transnationaux : l'exemple des individus et des groupes de yoga.

Le yoga est une pratique mondialisée qui rassemble un grand nombre d'acteurs. Ceux-ci ont eu une influence sur la façon de définir cette pratique et sur la façon de la mettre en adéquation avec les préoccupations contemporaines. Nous allons maintenant observer plus précisément les modes de regroupement qui existent et qui forment un ensemble de liens sociaux. Ces liens prennent place dans l'organisation en réseau. Les réseaux dont il est question ont une dimension socio-spatiale internationale, mondiale et transnationale. Nous allons alors nous interroger sur les processus de regroupement qui semblent jouer la carte de l'individualisme et du collectif à la fois.

En effet, le yoga va de pair avec un certain individualisme : on pratique le yoga pour soi, en fonction de motivations personnelles ou privées. Mais on est obligé, très souvent, de le pratiquer en groupe, dans des cours collectifs³¹⁰.

Ainsi, les principes d'organisation des réseaux du yoga sont complexes en raison de nombreux allers-retours entre les motivations individuelles et la nature collective des yogas proposés.

Pour bien comprendre le mode d'organisation du yoga, nous proposons, dans un premier temps, une réflexion sur la nature des réseaux observés, avec un éclairage sur la méthodologie adoptée. Peut-on quantifier ces réseaux ? Comment parler de leur inscription spatiale ? Quels sont les acteurs qui les animent aujourd'hui ?

Ensuite, pour cerner les processus qui dynamisent les réseaux, nous nous pencherons sur la nature des liens entre l'individu et la société. Quelle est la place de l'individu dans le yoga ? L'individualité est-elle la ligne de force des réseaux que j'ai observé ? Au-delà de la prise en compte de ces acteurs, nous soulignerons aussi leurs liens inextricables avec la société. La société est le moule des individus et on peut, malgré la diversité des pratiques individuelles, observer certains caractères d'homogénéité dans les groupes qui pratiquent le yoga. Nous soulignerons, dans ce cadre, trois caractères principaux : l'homogénéité sociale, le rapport à la pratique religieuse, et, enfin, la prépondérance des démarches de santé individuelles.

³¹⁰ Cette assertion provient de la démarche méthodologique choisie (des enquêtes et des entretiens dans des centres de yoga et non dans des cours privés).

A. Les réseaux du yoga

Dans l'introduction de cette thèse, j'ai déjà présenté les raisons qui m'ont poussée à développer un tel sujet. Actuellement, l'organisation mondiale des centres de yoga en réseau interroge les concepts de la géographie et des sciences sociales. Comment se forment-ils ? De quelle façon évoluent-ils dans le temps et dans l'espace ? Les premières questions qui se posent, lorsque l'on travaille sur les réseaux, est l'approche méthodologique. Peut-on travailler sur des réseaux difficilement quantifiables ? Quelles dynamiques territoriales ressortent ? Quels sont les acteurs spatiaux qui entrent en jeu ? Et quelles sont les répercussions de toutes ces interactions sur la réflexion géographique ? Les propos qui vont suivre traiteront des définitions du réseau et présenteront les principaux acteurs spatiaux, c'est-à-dire les individus, les groupes et l'état.

1. Aperçu du réseau yogique

a. Quantifier les réseaux du yoga ?

De manière classique, les géographes étudient le réseau dans la matérialité de son ancrage sur le territoire. Une limite méthodologique s'impose dès lors. Le réseau est, dans cette approche, principalement matériel, objectif, technique, et abordé du point de vue du rôle des Etats, des pays, épurés de toute figure identitaire et de toute nature individuelle, hors cadre institutionnel. Surtout, ce réseau est analysé avec le recours à des mesures euclidiennes de la distance, puis dans un traitement mathématique et statistique³¹¹. Cette objectivation occulte assez souvent l'étude de certaines distances plus subtiles, dans le sens où elles échappent à la quantification.

Dans le cadre du yoga, et des nouveaux mouvements religieux, soulignons que la quantification est difficile. Au mieux, j'ai pu dénombrer moi-même le nombre des centres de yoga ou de professeurs affiliés à un centre, à une maison-mère, ou encore, j'ai pu, sur le terrain, compter et noter sur une carte les *ashrams* de Rishikesh. Pour le reste (effectifs, ouverture/fermeture de centres de yoga), les données sont inaccessibles et peu pertinentes : soit elles n'existent pas du tout, soit elles sont gardées secrètes (seuls les membres des Conseils d'Administration, ou autres organes décisionnels, des regroupements de yoga y ont accès et ne les partagent pas), soit elles sont profondément erronées (souvent dans le but

³¹¹ OFFNER Jean-Marc, PUMAIN Denise, (dir), 1996, *Réseaux et territoires : significations croisées*, La Tour d'Aigue, Editions de l'Aube, 280 p.

d'exagérer le nombre des affiliés et des affiliations pour prouver une certaine autorité)³¹². Ceci pourra, aux yeux de certains, poser des problèmes soit au niveau de la légitimité des résultats de la recherche, soit au niveau de la représentation de ce phénomène à l'échelle mondiale. Je tiens cependant à préciser que la circulation du yoga et son inscription dans la thématique réticulaire, même si elle n'est pas quantifiable, n'en est pas moins une réalité observable, mais selon des modalités différentes qui ne sont pas moins pertinentes.

b. Réseau et territoire du yoga : notions et liens pluriels

Les distances mesurables dans le réseau du yoga sont discontinues et lacunaires. L'espace euclidien n'est pas le seul substrat : l'espace dit « subjectif » est une donnée importante. Cet espace est modelé par des distances-temps originales et d'autres composantes marquant des ruptures qui doivent être incluses dans l'analyse des processus réticulaires.

Les lieux qui le composent entretiennent des liens divers, qui s'expriment à travers les notions de centre/périphérie, mais aussi de centralité, complexité, connectivité, connexité³¹³. Ils se transforment, en plus de ces logiques, en fonction des diverses sociétés et individus qui le modèlent.

Les configurations de ces réseaux font souvent appel à un vocabulaire géographique métaphorique (le « feuilletage » ou les « archipels » de P. Veltz³¹⁴), où le géographe y « perd ses échelles »³¹⁵. La dynamique qui s'opère demande alors la révision des outils d'analyse : tous les flux sont observables, au moins leur incidence sur les lieux et sur la déterritorialisation. On serait donc plutôt face à un processus qui nécessite l'analyse de la multiplication des catégories d'agencement spatial. C'est alors le compromis entre réseau, individu et société(s) qui nous pousse à réfléchir sur les facteurs qui fomentent un support territorial ou spatial de nature publique (politique) ou privé (spontané).

Dans le yoga, le réseau est articulé autour de ces facteurs, c'est-à-dire entre le cadre imposé par la politique (les normes d'investissement de l'espace public) et entre l'idéal de la formation de groupes se revendiquant indépendants du politique. L'articulation, en France notamment entre le militantisme de certains pour la reconnaissance d'une fédération nationale de yoga (toujours pas réalisée à ce jour) et le confort d'autres dans le foisonnement de

³¹² Le lecteur sera peut-être surpris de ceci, mais tous les chercheurs qui travaillent sur les nouveaux mouvements religieux ont fait ce même constat !

³¹³ DURAND M.-F., LEVY J., RETAILLE D., 1993, *Le Monde, Espaces et Systèmes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 2^{ème} édition, 596 p.

³¹⁴ VELTZ Pierre, 1997, *Mondialisation, villes et territoires. L'économie d'archipels*, PUF, 262 p.

³¹⁵ OFFNER Jean-Marc, 2000, "Pour une géographie des interdépendances", in LEVY J., LUSSAULT M. (dir.), *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux, Géographies à Cerisy*, Belin, Coll. Mappemonde, 351 p.

fédérations (à caractère associatif) mêlant échelle locale et internationale, en témoigne. Cette conjoncture implique des choix de localisation et d'utilisation de l'espace qui offrent des repères particuliers.

Le réseau a une inscription spatiale dépendant du cadre national dans la mesure où le yoga s'implante toujours en premier lieu dans une capitale avant de trouver des relais dans les villes principales, comme nous le verrons au cours du chapitre 5. Mais ces réseaux se revendiquent pourtant d'une organisation non étatique : ils fonctionnent sans l'Etat, en parallèle de lui. En raison de cela, la place des individus (utilisateurs des différents services proposés) devient celle d'acteurs principaux.

Les velléités individuelles dépassent parfois le politique et l'espace public, le chercheur ne peut négliger cette dimension. L'individu n'est pas que politique, et n'obéit pas qu'au politique. Il contourne parfois cette ligne de force pour proposer ses propres formations. Les réseaux qui naissent alors sont d'autant plus complexes que les aspirations sont variées.

Un réseau s'appuie donc sur des individus (usagers et prestataires) qui forment et pratiquent un espace spécifique, avec des activités qui leur sont propres. Forme et contenu du réseau dépendent donc des individus ; ceux-ci agissent parfois dans des dimensions qui dépassent les logiques politiques, même si elles restent toujours influentes, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre.

c. L'individu dans le réseau géographique : un acteur spatial

C'est dans cette perspective que la géographie peut renouveler ses outils, particulièrement en cherchant d'autres disciplines des convergences thématiques où l'espace est le support de réseau d'acteurs, et non plus du politique uniquement. L'idée de la « fin de la géographie »³¹⁶ n'est donc pas de mise et, malgré ce qu'avance Bruno Latour³¹⁷, l'approche géographique peut aussi se pencher sur l'analyse des relations spatiales complexes, intriquées dans des réseaux complexes, dans des cadres plus ou moins institutionnels. On peut aussi utiliser la théorie des « réseaux d'acteurs » comme un moyen de faire émerger une nouvelle façon de

³¹⁶ R. O'Brien voyait la fin de la géographie aller de pair avec l'effacement de la légitimité des états dans leurs potentialités décisionnelles et organisatrices. Cela reviendrait donc à dire que la géographie n'étudie que les phénomènes entrant dans le domaine exclusif des institutions (O'BRIEN Richard, 1990, "The end of geography. The impact of technology and capital flows", *The AMEX bank review*, 17 (5), mai, p. 2-5.)

³¹⁷ Qui a statué que la géographie et les géographes étaient une barrière à l'étude de la théorie des réseaux d'acteurs, en ne proposant qu'un cadre spatial euclidien, résultant de la cartographie et de la mesure de la proximité, de la distance et de la connectivité. Selon Latour, la théorie des réseaux d'acteurs permettrait même de dépasser la « tyrannie des géographes dans la définition de l'espace ». LATOUR Bruno, 1997, « On actor-network theory : a few clarifications », *online publication*, <http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-9801/msg00019.htm>

faire de la géographie, comme le démontre Jonathan Murdoch³¹⁸. En reprenant la configuration des réseaux d'acteurs de Law³¹⁹ et Latour, il révèle des relations et des associations entre actions humaines et matériaux non-humains. Cette caractéristique proprement hétérogène s'opère de plus en plus dans des réseaux où l'espace et le temps (polychronique) s'endurent, se stabilisent, puis se reproduisent différemment, à un autre moment, et ailleurs³²⁰.

L'idée de J. Murdoch fait directement en écho à l'étude de la circulation du yoga. Murdoch a travaillé lui aussi sur le new-age, et particulièrement une des organisations entrant dans la « nébuleuse mystico-ésotérique ». Le regard géographique qu'il pose sur les individus (professeurs et élèves) et les lieux (les centres où les individus évoluent, qu'il appelle des centres de traduction « centres of translation ») sont forts novateurs. Il utilise en effet la théorie des acteurs-réseaux (actor-network theory) de Latour et Law pour comprendre les nouvelles spatialités et sortir des « géographies institutionnelles ». Holloway nous rappelle ainsi que l'« ici et maintenant » se joue sur des critères visibles à condition que l'on sache embrasser les codes qui s'offrent. Nous le verrons aussi, on peut très bien, dans une perspective géographique qui s'intéresse à des discours précis, à la présence de références particulières, entrevoir des références à l'Inde au coin de la rue à Rouen, Rio ou Rochester... il suffit de voir s'il n'y a pas, par exemple, un cours de yoga : par qui, où et comment a-t-il été créé ? Qui le fréquente ? Comment les yogis en parlent-ils³²¹ ?

Gageons que les réseaux ne sont plus une entité délimitable en fonction des institutions et des espace-temps qu'elles ont figé, mais plutôt un concept qui joue sur la diversité des interactions entre individus-acteurs, société et espace. Aussi, la mise en commun de ces considérations conceptuelles nous amène sur l'observation des réseaux qui se donnent à voir dans les processus de mondialisation.

³¹⁸ MURDOCH J., 1998, « The space of actor-network theory », *Geoforum*, 4, pp. 357-374.

³¹⁹ LAW J., 1997, « Topology and the naming of complexity », *online publication*, Dpt of Sociology, University of Lancaster, <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-topology-and-complexity.pdf>.

³²⁰ Ceci rapproche la théorie du travail de Michel Serres où les objets ainsi observés apportant d'autres temps et d'autres espaces dans l'ici et maintenant (SERRES Michel, 1997, *Nouvelles du Monde*, Paris, Flammarion, 271 p.)

³²¹ HOYEZ, Anne-Cécile, 2004, « Un cours de yoga près de chez vous ? Santé complémentaire, transplantation culturelle et mondialisation », *Etudes Normandes*, n°4/2004.

2. La transitivité du réseau yogique

Pour Michel Forsé, les réseaux sont constitués d'un tissu de liens entre de multiples acteurs qu'il décrit un par un³²². Michel Forsé nous rappelle ainsi que le réseau regroupe dans un contenu (transactions, statuts, contrôle, normes) et une forme (la théorie des graphes qui porte sur trois types de résultats : les caractéristiques formelles des connexions, l'identification des groupes sociaux, la description des relations entre ces groupes). Pour d'autres sociologues des réseaux, l'organisation réticulaire est caractérisée par le caractère transitif du réseau et le critère qui assure un passage, ou une mise en phase, de plusieurs paramètres fondamentaux qui entrent dans sa définition : l'espace, le temps, la société, les individus³²³. Les réseaux effectuent ainsi aussi une certaine emprise d'ordre spatial, historique, moral sur les individus qui sont membres de ce réseau.

Les propos qui vont suivre reprennent certains travaux sociologiques qui cherchent à cerner les raisons du succès des réseaux dans les modes d'organisation contemporains. Ce succès repose sur le fait que les acteurs cherchent toujours à optimiser les services et la communication pour tirer avantage des réseaux.

a. Dépasser l'état ? Les réseaux transnationaux.

Les avantages dits logistiques du réseau sont happés par les cadres politiques (les Etats) dans lesquels les réseaux doivent s'adapter pour asseoir leur pérennité ou assurer leur renouvellement, mais pas seulement. Selon Ariel Colonomos, « le réseau est une organisation sociale composée d'individus ou de groupes dont la dynamique vise à la perpétuation, à la consolidation et à la progression des activités de ses membres dans une ou plusieurs sphères spatio-politiques »³²⁴. La nature de l'organisation est donc basée sur l'intérêt individuel mis en commun selon une logique associative, créant alors une communauté qui permettrait l'expression d'un but commun. L'espace de cette communauté dépasse alors les limites étatiques, étudiées dans les courants internationalistes, et entre dans le transnational.

La transnationalité est un élément important dans l'histoire récente des relations internationales, des sciences politiques. Parallèlement, en sociologie, c'est l'analyse des

³²² FORSE Michel, « Les réseaux de sociabilité : un état des lieux », *L'Année Sociologique*, 1991, 41, pp. 247-264.

³²³ *Du groupe au réseau, réseaux religieux, politiques, professionnels*, Textes réunis par P. Dujardin, Table Ronde CNRS des 24 et 25 octobre 1986, « *Groupes et réseaux : approches socio-historiques* », Université Lumière Lyon II, 1988, 241 p.

³²⁴ COLONOMOS Ariel, 1995, « La sociologie des réseaux transnationaux : émergence d'un objet et perspectives internationales », in COLONOMOS Ariel (dir.), 1995, *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p.

réseaux culturels et religieux qui a permis d'ouvrir de nouvelles pistes³²⁵. Le regard porté sur les organisations de ce type permet de montrer le statut intermédiaire des réseaux : « ceux-ci sont contestataires des institutions dont ils rejettent la loi, ils sont tout de même contraints, pour exprimer leurs protestations, d'intégrer dans le fonctionnement de leur organisation certains des traits et valeurs qu'ils réfutent »³²⁶.

On note aussi à travers l'exemple du yoga que, bien que l'organisation réticulaire soit différente des modes d'organisation étatiques, l'une et l'autre entité ne sont pas sans entretenir des rapports de pouvoir et de dépendance. La dynamique des réseaux se définit donc par, d'un côté, la construction sociale qu'elle opère, et, d'un autre côté, par les interactions qu'elle entretient avec les organes davantage institutionnalisés (l'univers sociopolitique). Mais le politique n'est jamais loin, car le caractère multinational et la potentialité décisionnelle des réseaux sera susceptible d'être instrumentalisée à des fins politiques.

Ces réseaux sont plus ou moins anciens, et les replacer dans le temps n'est pas une tâche aisée. En effet, s'ils se fondent de nos jours sur une organisation réticulaire très moderne (renforcée par l'augmentation de la vitesse de circulation de l'information et des individus selon Giddens³²⁷), ils sont aussi très souvent basés sur la reproduction d'un système mis en place il y a plusieurs siècles. Ils doivent néanmoins être strictement organisés dans la société contemporaine, même s'ils jouent souvent sur la référence au passé. Et, nonobstant la nécessité de s'organiser pour mieux s'inscrire dans le contexte mondial, ils doivent aussi faire face aux impératifs administratifs des états.

En Inde comme ailleurs, toute organisation dispensant des cours de yoga doit être enregistrée et pour cela elle doit déclarer des statuts, des objectifs et des lieux où prend place la pratique. Cette contrainte administrative pousse donc souvent les yogis à recourir à une forme d'organisation hiérarchique et donc réticulaire, ce qui, en plus, colle parfaitement aux directives de la discipline (l'organisation hiérarchique est évidente dans le yoga, ne serait-ce que par la relation *guru*-disciple).

³²⁵ Le lecteur se référera aux travaux d'A. Colonomos (COLONOMOS Ariel (dir.), 1995., *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p.), ainsi qu'aux travaux anglophones de Ulf Hannerz (HANNERZ Ulf, 1997, *Transnational connexions. Culture, people, places*, New York, Routledge), de S. Hoerber et J. Piscatori (HOEBER-RUDOLPH Susanne, PISCATORI James, 1997, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Col.), Westview Press, 280 p.).

³²⁶ COLONOMOS Ariel, 1995, op.cit., 300 p.

³²⁷ GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 192 p.

Ces réglementations administratives, systématiques dans les pays où les centres de yoga se trouvent, donnent lieu à la fois à la construction d'un réseau très bien organisé depuis la base/ les quartiers généraux, mais aussi à un réseau de « solidarité » entre certains mouvements.

En Europe se sont créées, selon un modèle d'organisation hiérarchique classique, des fédérations nationales (sous le principe de « l'union fait la force »). Ces fédérations nationales ont ensuite transcendé les frontières pour créer des fédérations internationales, comme par exemple la « fédération européenne de yoga », puis des confédérations de fédérations... Ces « institutions » ne durent pas forcément longtemps (les rivalités font vite surface) mais nous permettent de localiser les réseaux du yoga aujourd'hui et de les comprendre en fonction des priorités qu'ils se donnent.

Ariel Colonomos parle ainsi la « trinité identitaire » des réseaux transnationaux. Selon cet auteur, si l'on veut se pencher sur leur dynamique, trois éléments indissociables sont à prendre en compte. D'une part, ils s'agit de l'espace communautaire et/ou associatif qui joue le plus souvent dans le local. D'autre part, il ne faut pas oublier que ces groupes agissent aussi dans le stato-national, car ils sont dépendants d'un système d'organisation global (de nature juridictionnelle). Enfin, il souligne l'élargissement spatial de ces réseaux nationaux à un espace *inter-* et *trans-*national.

b. Organisation, ressources identitaires

Les réseaux du yoga et de son enseignement dépendent de plusieurs modalités. Il y a d'une part les *gurus* et leur histoire de vie qui justifie leur « implantation géographique » actuelle ou passée, et d'autres part les communautés d'individus qui se sont formées autour d'eux et qui font fonctionner le réseau en maintenant des activités, choisies différemment en fonction de ce que l'on entend par « yoga » (nous avons vu que les définitions pouvaient être extrêmement diverses). Si la communauté des yogis grandit assez et qu'elle a suffisamment les moyens de se faire connaître, elle va très vite se ramifier. Ceci va donner lieu à la création de nouveaux « nœuds » dans le réseau, dans un périmètre qui va du local au mondial, qui vont jouer entre eux des rôles de relais à la fois logistiques (accueil des pèlerins et des nouveaux disciples locaux) et administratifs (déchargement de certaines fonctions et spécialisation des « tâches »)

Ces réseaux ont un rôle très important à jouer dans la création des territoires et dans leur façon, surtout, de relier les territoires entre eux. Les centres de yoga, de nos jours, ne sont pas seulement des endroits où des individus pratiquent une certaine forme d'exercices physiques ou une certaine forme de spiritualité, mais deviennent aussi une façon de relier des idéologies,

des groupes d'individus selon des stratégies et des formes bien particulières. Le réseau du yoga est donc un exemple qui nous présente très bien les problématiques rencontrées actuellement par les chercheurs en sciences sociales dans leur ensemble : une dimension socio-religieuse qui donne naissance à des territoires reliés entre eux par les lieux spécifiques, plus ou moins nouveaux, inventés ou ré-inventés.

B. Quelle place pour l'individu dans le yoga ?

Le caractère individuel de l'organisation du yoga, et plus largement des nouveaux mouvements religieux, s'exprime dans des réseaux. Dans ces réseaux, l'organisation et les liens sociaux reposent sur les interactions interindividuelles. Les individus sont alors l'échelle de base, et de leur regroupement naissent des systèmes d'échanges particuliers qui dépassent les cadres d'observation classiques. Ils entrent ainsi dans des perspectives plus complexes car capables d'englober, d'assimiler de réinterpréter des éléments nouveaux et ainsi de modifier la nature de départ du réseau.

De la même façon, la territorialité se trouve empreinte de caractères à la fois locaux et mondiaux, concernant des individus, « entité » de base, ou des communautés, c'est-à-dire les sociétés produites, renouvelées, formées par les précédents. Le problème majeur dans l'observation des liens et territoires formés est le point de départ de la réflexion. Quel est l'élément qui préexiste ? Qui sont les acteurs dans les dynamiques réticulaires ? L'élément réseau ou l'individu ?

1. Réflexions sur le couple individu/société dans le yoga

Le yoga prend souvent pour point de départ une visée transformatrice, un mode d'action sur le corps de celui qui le pratique. P. Masson-Oursel envisage alors le yoga comme un processus proprement individuel : « Le yogi complet n'attend rien d'autre d'autrui ». Ainsi, l'individu qui fait du yoga est considéré comme un animal solitaire, qui n'a pas besoin des autres, de la société, mais qui doit plutôt s'adapter à sa présence.

« Si déterminée que soit la rigueur avec laquelle il exclut la complaisance pour soi, le yogi suit son chemin propre, comme s'il était seul au monde. Sa présence parmi la foule ne le rend pas social. Quoique son égoïsme soit annihilé, son altruisme, lui aussi, est réduit à zéro »³²⁸. En faisant ainsi du yogi un être consciemment marginal par rapport aux normes sociétales,

³²⁸ MASSON-OURSEL Paul, 1956, *Le Yoga*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, p. 10

« quoique formé dans l'obéissance d'une tradition collective », P. Masson-Oursel passe cependant à côté de la façon dont le yogi s'insère et comprend la société qui l'entoure.

Car si le yoga trouve ses lettres de noblesse aujourd'hui, c'est bien dans des sociétés modernes caractérisées par une augmentation de l'individualisme et l'émergence de nouvelles formes de regroupement.

« Il n'y a rien de social dans le yoga », écrit P. Masson-Oursel... Pourtant, dans toute technique du corps, ou toute technique de soi, comme l'entend M. Foucault, le lien avec l'autre, avec les autres, est indissociable, et même essentiel. En effet, les techniques de soi, même si elles émanent d'une autoformation ou d'un souci de soi avant tout, se mettent en place autour d'une éthique³²⁹, qui, dans le yoga, passe par les liens avec un *guru*, comme guide, conseiller, ou bien avec un ami, quelqu'un qui aurait une « vérité » à transmettre. La transformation du mode d'être ne peut se passer du rapport avec les autres, certes, mais nous allons voir que ce point de vue peut être nuancé en fonction de l'approche scientifique choisie.

2. L'individu est-il au centre de la socialité ?

Le caractère central de la figure individuelle semble être renforcée par les caractères de la modernité. Les théories de l'individualisme trouvent une assise non négligeable depuis les années 80 en sociologie chez Raymond Boudon³³⁰, qui y voit la nécessité de reformuler le savoir sociologique. Pour Charles Taylor, l'individualisme provient de la façon morale, politique et psychologique dont les sociétés définissent ce qu'est être humain³³¹. La société serait désormais dominée par une culture individualiste, valorisant l'autonomie, insistant sur une exploration de soi, et impliquant largement l'engagement personnel³³².

Marc Abélès³³³ ou Philip Pettit³³⁴ mettent les individus au cœur de la dynamique, mais pas forcément à son origine, ce qui nous aide à échapper à une perspective où l'individu se contenterait de s'opposer à la société. L'individu, en tant qu'acteur, véhicule les caractères de son individualité dans la société, et donc dans ses formes d'organisation, et réciproquement, il s'instaure des caractères de la société dans les compétences de l'individualité.

³²⁹ FOUCAULT Michel, 1994, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 708-729.

³³⁰ BOUDON Raymond, 1986, *Sur l'individualisme*, Paris, PUF.

³³¹ TAYLOR Charles, 1998, *Les sources du Moi*, Paris, Le Seuil.

³³² Article « Individu », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.

³³³ ABELES Marc, cf. préface du livre d'A. Appadurai (*Après le Colonialisme, Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 319p.)

³³⁴ PETTIT Philip, 2004, *Penser en société : essai de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, PUF, 179 p.

A la lecture des travaux des sociologues, on saisit mieux la nécessité de porter attention à la fois aux structures sociales et à l'inventivité des individus-acteurs : « la société n'est pas seulement le facteur de caractérisation et d'uniformisation, elle est aussi facteur d'individualisation »³³⁵. Ce rapport entre la société et l'individu n'est pas duel mais dual, c'est-à-dire qu'il est composé de deux entités distinctes (la société et l'individu) qui entretiennent des relations d'interaction ou de réciprocité, d'où l'approche procède dialogique.

En ce sens, pour Norbert Elias, l'individu et la société émergent en même temps et sont largement dépendants : pas de société sans individus, et pas d'individus sans cadre social. De là proviennent divers degrés d'individualisation en fonction des structures auxquelles appartiennent les individus, et au fil du temps. Mais « faut-il partir de l' « individu » pour comprendre les « sociétés » ou des phénomènes sociaux pour élucider les phénomènes individuels ? »³³⁶.

La prise en compte de l'individu ne peut donc pas se faire sans inclure les caractères de sa socialité, et réciproquement. Dans le yoga, le lien qui unit l'individu à la société est d'autant plus fort qu'il est pluriel. Prenons un exemple parlant : lorsque je me rends dans un cours de yoga pour parler à des yogis, ces derniers vont avancer sans hésiter que l'origine de leur motivation est liée à un intérêt d'ordre individuel. Par suite, si le yogi estime avoir trouvé satisfaction, il va développer une certaine sociabilité vis-à-vis de son groupe de yoga, puis vers son environnement social proche, puis vers sa société... jusqu'à ce qu'il développe une vision du Monde entrant dans les enjeux globaux modelés par des idéologies propres aux « préceptes modernes » du yoga (environnement, santé, etc). Mais les individus ne construisent pas tous une vision aussi large, et s'arrêtent avant d'arriver à cette échelle. Les yogis ne se retrouvent pas tous dans ce schéma « explicatif », cet ethos idéalisant. En fonction de leurs caractères, les individus vont entretenir les liens qu'ils veulent avec la société, cette société pouvant être aussi réduite que large, en témoignent ces quelques extraits d'entretiens réalisés en 2001 :

³³⁵ ELIAS Norbert, 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard, p. 103. Pour E. Morin, « les individus font la société qui fait les individus » (MORIN Edgar, 1981, *Pour sortir du 20^{ème} siècle*, Paris, Nathan). Et pour J.-P. Dupuy, « les gens font leur société, mais la société qu'ils créent les dépasse infiniment » (DUPUY Jean-Pierre, 1992, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses).

³³⁶ Dans son approche, l'individu peut être observé « de l'extérieur », c'est-à-dire dans ses aspects et ses pratiques sociales au sein d'un groupe, mais jamais dans un cadre fixe. D'une autre manière, l'individu peut être observé « de l'intérieur » grâce à la réflexivité ou le regard posé sur le Moi (ELIAS Norbert, 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard, p. 131).

Annick, 47 ans : « Le yoga n'est pas une « activité » parmi d'autres, c'est une philosophie qui mène plus loin qu'on oserait l'imaginer au départ »

Chantal, 54 ans : « Le yoga apporte tout ce que l'on cherche. Il atteint progressivement les différentes couches du corps, du plus grossier au plus subtil. Le yoga, bien entendu, ne s'arrête pas à la porte du cours. Il se vit et fait partie intégrante de la vie de tous les jours. »

Mireille, 57 ans : « Le yoga est une ouverture vers son corps, vers son mental, vers les autres, vers le spirituel, vers l'univers entier. Il apprend à voir le réel au-delà des apparences. Les mots qui le caractérisent : épanouissement, ouverture, plénitude, sérénité, harmonie. Il ne s'agit pas de faire du yoga mais de vivre en yoga, cela permet d'être plus présent, plus vivant, plus conscient, de savoir gérer les coups durs de la vie sans se faire écraser par eux et de garder son intégrité ».

Marinette, 64 ans : « Calme, détente, santé, clairvoyance, un maximum de travail dans un minimum de temps. C'est comme ça que je vois le yoga. Tout ça me donne plus de disponibilité envers les autres ».

3. L'instauration d'une dialogie individu-société : l'interspatialité.

C'est donc le caractère dynamique, les allers-retours entre les deux caractères de l'individu et de la société qui nous intéressent. Cette réflexivité annonce le cadre du processus de mise en réseau du yoga : la société est, par certains aspects, prégnante, mais n'est pas figée car les individus peuvent toujours agir avec leurs propres stratégies, compétences et intentionnalités, toujours renouvelées dans les interactions avec d'autres acteurs.

a. Constitution de la dialogie individu-société dans le yoga

Dans le cas du yoga, pris dans des allers-retours entre le local et le global, la dialogie est une donnée indispensable qui explique et exprime la complexité de la création des espaces. Il importe alors de connaître les relations qui s'établissent alors entre les lieux, les espaces et les flux dépendant des interprétations individuelles ou collectives. C'est un principe dialogique qui se présente à nous³³⁷.

La dialogie, qui caractérise ici les relations entre les individus et l'espace, n'est pas de nature contradictoire, ni binaire. La dialogie, dans une définition didactique, rassemble les actes et paroles des individus placés dans une situation d'interaction, c'est alors un « stock de normes, de règles, de valeurs dont disposent, sans nécessairement l'objectiver, les acteurs pour évaluer leurs espaces d'actes, justifier les actes eux-mêmes et les arguments spatiaux de ceux-ci ». En

³³⁷ Article « dialogie », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.)

géographie, la dialogie aura donc toujours une teinte spatiale, dans la mesure où elle sera abordée sous l'angle des espaces qu'elle autorise ou qu'elle légitime.

Dans l'ensemble des sciences sociales, la dialogie explique une interaction permanente entre plusieurs catégories d'acteurs et plusieurs niveaux de langage³³⁸. Dans ses grandes lignes, la dialogie apparaît comme la condition de la production de discours, attitudes et espaces propres aux individus, à la société, leur forme et contenu.

L'espace qui se constitue ainsi nous projette dans des relations qu'entretiennent les individus entre eux et aussi sur leur idée du territoire à fréquenter. Les attributs octroyés au lieu se basent sur des références symboliques collectives, comme par exemple l'Inde et/ou l'Himalaya, qui deviennent non plus seulement des hauts-lieux, mais aussi les symboles du savoir hindou et yogique. Ce lien entre haut-lieu et pratique du yoga génère des flux de professeurs, de *gurus*, de yogis, qui, chacun à leur façon, mettent en avant certains lieux plutôt que d'autres. La fréquentation de ces lieux fera l'objet d'une analyse plus précise en deuxième partie de thèse, mais nous pouvons d'ores et déjà souligner ici l'importance des représentations sociales dans la fréquentation des lieux.

En littérature, chez les spécialistes qui suivent Bakhtine, le principe dialogique est englobé dans la notion plus large d'intertextualité³³⁹, que l'on pourrait rapprocher, en géographie, du principe d'interspatialité, qui souligne les interactions entre les espaces, pouvant être eux-mêmes constitués d'objets différents (lieux, aires...)³⁴⁰.

b. De la dialogie à l'interspatialité

Les relations entre individus, englobées dans des discours plus vastes, rattachant au passage les grands thèmes fédérateurs de la mondialisation (santé, environnement, croire...), donnent naissance à des lieux, des espaces, des territoires, organisés par des liens spécifiques et indissociables entre individus et espaces.

Dans le cadre de la circulation du yoga, la production de l'interspatialité doit ainsi être replacée dans la façon dont les individus et les groupes se partagent et pratiquent l'espace. La

³³⁸ En effet, la dialogie est d'abord un concept issu de la littérature, puis de la philosophie, reposant sur le fait que les actes et paroles de chacun, contiennent l'Autre, même s'ils en sont séparé, et par conséquent donne une définition de l'Autre. Ce principe a été théorisé dans l'analyse du travail de Mikhaïl Bakhtine par Tzvetan Todorov (TODOROV Tzvetan, 1984, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Le Seuil, 315 p.).

³³⁹ Intertextualité = relation de chaque énoncé aux autres énoncés, le dialogisme restant alors confiné au renvoi de répliques entre deux interlocuteurs et quand de cet échange naissait une personnalité humaine.

³⁴⁰ Article « interspatialité », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p. Dans cette définition, l'interspatialité peut se classer en trois familles : l'interface, l'emboîtement et la cospatialité, qui peuvent s'agencer différemment, sans qu'il n'y ait pour autant contradiction.

pratique des lieux et des espaces (privés ou communs) donne en effet naissance à des registres spécifiques d'actions plurielles, comme c'est le cas par exemple au sujet de la fréquentation d'un lieu comme Rishikesh : des individus de diverses origines convergent vers cette ville pour y pratiquer une activité « modernisée » (car réinventée dans les termes de la société contemporaine), dans un imaginaire reposant sur l'interprétation de discours sur un passé lointain (lieu mythique). Les « dosages » élaborés par chacun partent ainsi des mêmes références, déclinés différemment dans les multiples discours que les individus produisent en fonction de trajectoires originales, mais toutes concentrées autour et dans le même lieu.

De plus, une grande proportion des individus rencontrés dans les centres de yoga à Rouen ne sont pas allés en Inde, mais ont tout de même une certaine idée des espaces, des lieux où ils aimeraient le pratiquer (**tableau 3.1**).

Tableau 3.1. Référents spatiaux et pratique du yoga : Où aimeriez-vous pratiquer le yoga, en dehors de ce cours ?

	CENTRE 1		CENTRE 2		CENTRE 3		TOTAL CENTRES	
	Effectif	Pourcentage	Effectif	Pourcentage	Effectif	Pourcentage	Effectif	Pourcentage
INDE	7	63,64	13	59,09	12	46,15	32	54,24
DANS AUCUN AUTRE PAYS QUE LA FRANCE	0	0	6	27,27	12	46,15	18	30,51
TIBET	2	18,18	1	4,55	1	3,85	4	6,78
ASIE	1	9,09	0	0	0	0	1	1,69
CAMBODGE	1	9,09	0	0	0	0	1	1,69
GUADELOUPE	0	0	1	4,55	0	0	1	1,69
JAPON	0	0	0	0	1	3,85	1	1,69
LIBAN	0	0	1	4,55	0	0	1	1,69
EFFECTIF TOTAL	11	100	22	100	26	100	59	100

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes France 2001.

Ce tableau reprend les réponses citées par les 59 personnes qui ont répondu à la question sur les lieux où elles aimeraient pratiquer le yoga. L'Inde apparaît en tête de cette liste ; elle représente plus de la moitié des destinations envisagées. Nous pouvons remarquer que le Tibet est également cité. Cette réponse est certainement liée à l'imaginaire spatial qui voit le yoga pratiqué dans le sous-continent indien, mais elle reflète surtout la proximité entre la pratique du yoga et celle du bouddhisme en France (le Tibet étant le pays d'origine du Dalai-Lama). Le reste de l'Asie est plus rarement cité, et correspond plutôt aux destinations touristiques envisagées par certaines personnes. D'ailleurs, ce côté tourisme apparaît dans la mention de la Guadeloupe et du Liban. La Guadeloupe a été citée par une personne qui s'y rend en vacances et qui aimerait pratiquer le yoga là-bas lors de son futur séjour, et le Liban a été cité par une personne qui envisage d'aller faire une retraite dans un centre religieux

œcuménique et qui souhaiterait adjoindre à sa pratique spirituelle une pratique corporelle. Dans ces cas, il apparaît que le yoga devient un mode de vie, une habitude quotidienne que les yogis ne quittent pas lors de leurs déplacements, et qu'ils aiment même développer ailleurs pour varier un peu leur expérience.

Ainsi, les espaces sont constamment en changement en raison de la mixité des comportements. Il s'agit, par exemple, des espaces où l'individu pratique le yoga avec les autres yogis, ceux où il pratique de façon isolée, ou encore ceux où il ne pratique pas le yoga mais où on laisse transparaître des signes extérieurs de « yoga-ttitude » dans lesquels pourront se reconnaître les « semblables ».

C. La pratique de groupe

Les comportements individuels sont divers et complexes. Au-delà de cette apparence, il nous faut prendre en compte que les individus sont animés par des valeurs communes qui peuvent être des normes politique et sociales, ou des valeurs de classe. Il est ainsi possible de dégager des tendances générales dans les groupes qui font du yoga. La même appartenance sociale projette les yogis dans les mêmes demandes et les mêmes approches du yoga : ils recherchent le bien-être, la bonne santé, une certaine religiosité parfois.

L'organisation des réseaux du yoga part de regroupements interindividuels et évolue vers la constitution de groupes. Nous allons maintenant analyser les caractéristiques de ces groupes, en nous interrogeant sur leur éventuelle homogénéité et sur les projets qui les séparent ou les rapprochent : le religieux et le thérapeutique.

1. Des groupes homogènes ?

Il existe un grand vide en ce qui concerne les recherches sur les pratiques contemporaines du yoga en Inde comme en France³⁴¹, mais peuvent être rapprochés des travaux des spécialistes du bouddhisme. Si l'on en croit F. Lenoir et L. Obadia, travaillant sur l'introduction du bouddhisme en France, qui affirment que le phénomène bouddhique est analogue au phénomène yoga, la fréquentation des cours serait en plein accroissement et les groupes de yoga de plus en plus nombreux. Cependant, si le premier s'est basé sur une tentative de

³⁴¹ Les travaux les plus récents sont ceux de Véronique Altglas (ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude su Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre* », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E-G.R.S.L. 983p.) et de Pascale Lépinasse (LEPINASSE Pascale, 2005, *De la dévotion à l'universalisation morale: profils et offensive de trois mouvements transnationaux indiens. Etude sur la vitalité hindoue contemporaine*, Doct. d'ethnologie – EHESS, 482 p.).

recensement quantitatif (l'exhaustivité n'étant jamais atteinte) pour asseoir ses propos, je rejoindrais plutôt les positions qui second qui prétend qu'un recensement n'est pas envisageable, et pas nécessaire d'ailleurs. Nous sommes en effet confrontés à des pratiques individuelles qui se muent en pratiques collectives qui changent sans cesse.

a. Des traits communs entre yogis français et indiens ?

Tentons de donner les grandes caractéristiques pouvant donner le profil des individus qui pratiquent le yoga en France et en Inde (**tableau 3.2**).

Tableau 3.2. Grandes lignes caractéristiques de l'environnement sociologique des yogis en Inde et en France

FRANCE	INDE
Un public urbain (vivant en ville, né en milieu urbain).	
Femmes majoritairement représentées.	
Des individus mariés, avec 1 ou 2 enfants, donc qui ont une situation familiale correspondant à la « norme sociale ».	
Les classes moyennes et supérieures.	Les classes supérieures.
Les personnes issues de l'éducation nationale, du milieu médical, les cadres, étudiants...	Les femmes au foyer, les étudiants les fonctionnaires, les retraités
Extrêmement grande proportion d'individus diplômés du supérieur.	
Nés dans les années 50.	Nés dans les années 50 et 60.

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Nous avons vu dans l'introduction que les enquêtes ont concerné 301 personnes (212 yogis en Inde et 89 en France). Les premières analyses de ces enquêtes ont permis de voir certains caractères d'homogénéité : le milieu urbain dont sont issus les yogis, l'importante représentativité féminine, la structure familiale, les catégories socio-professionnelles d'actifs diplômés, le niveau élevé d'éducation, et l'âge moyen.

Le « public » rencontré dans les cours de yoga est ainsi quasiment le même d'un pays à l'autre. Le yoga rassemble des individus issus des classes moyennes. Plus de la moitié de l'échantillon français gagne plus de 1800 euros mensuels. Les cours attirent aussi les classes moyennes supérieures : 10.2% de l'échantillon gagne plus de 3750 euros.

Les yogis sont souvent issus d'un milieu intellectuel, à en juger par le nombre important d'individus issus de l'éducation nationale : en France, on trouve beaucoup de professeurs du secondaire (25%) et du supérieur (6,1%). Je n'en ai rencontré que 3% en Inde, mais ce chiffre

est remplacé par la proportion d'étudiants diplômés des grandes écoles ou des universités (niveau licence française), c'est-à-dire 15%.

Ces traits ne sont rien si on ne les replace pas dans le contexte propre à chaque société. Nous ne nous étendrons pas sur les caractéristiques des classes moyennes et supérieures en France, car nous les connaissons assez bien³⁴². Par contre, il est intéressant de s'arrêter sur les individus que j'ai rencontré en Inde.

b. Les élites et les classes moyennes en Inde

Les enquêtes ont été réalisées dans des grands centres de yoga localisés en ville. Nous sommes donc en présence d'une population particulière : les élites intellectuelles, sociales et économiques urbaines. En Inde, celles-ci ont fait l'objet de peu de recherches, l'intérêt des chercheurs étant plutôt porté sur la pauvreté et les populations défavorisées³⁴³.

Dans les centres où j'ai fait des enquêtes, j'ai toujours rencontré des personnes parlant anglais, sauf à Pune où certaines personnes ne parlaient que le Marathi. Ceci nous renseigne sur le niveau d'éducation, réparti comme suit dans le **tableau 3.3** :

Tableau 3.3. Le niveau d'éducation des yogis.

Niveau en Inde	Equivalent français	Effectif	%
5th	Ecole primaire (2 ^{ème} cycle)	3	1,7%
8th	4 ^{ème}	8	4,5%
9th	3 ^{ème}	1	0,6%
10th	Seconde	12	6,8%
graduate	Baccalauréat	109	61,6%
post-graduate	Bac +2 ou 3	39	22,0%
PhD	Doctorat	5	2,8%
TOTAL		177	100%

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Ces chiffres sont assez élevés comparés à la moyenne indienne. Nous trouvons dans l'échantillon 61.6% de *graduates* (bacheliers), et 22% de *post-graduates* (diplômés du premier cycle d'enseignement à l'université). Rapporté à la population indienne, ces chiffres

³⁴² BOUFFARTIGUE Paul, GADEA Charles, 2000, *Sociologie des cadres*, Paris, La découverte, Coll. Repères, 118 p. ; LAMONT Michèle, 1995, *La morale et l'argent*, Paris, Métailié, 318 p.

³⁴³ Le lecteur peut trouver des travaux sur les classes moyennes et supérieures dans les grandes et moyennes villes indiennes chez P. Vaman ou G. Chuyen : VAMAN Pavan K., 1998, *The Great Indian Middle Class*, New York, Viking, 232 p. ; CHUYEN Gilles, 2001, *Lectures brahmaniques de la société indienne : caste, culture et politique parmi les brahmanes des classes moyennes urbaines : Delhi, Agra, Chennai*, Mémoire de thèse sous la direction de C. Jaffrelot, Université Paul Cézanne (Aix-Marseille), 332 p.

semblent représenter une minorité. En effet, seuls 6% de la population indienne, en âge scolaire, ont accès à l'enseignement supérieur³⁴⁴.

En plus de cela, il apparaît que nous sommes en présence d'une élite économique. Les salaires des actifs, par exemple, se répartissent comme suit dans le **tableau 3.4** :

Tableau 3.4. Les salaires des actifs.

Revenu Mensuel (en roupies)	Effectif	%
Non-réponse	8	8,5
entre 1000 et 4900	8	8,5
entre 5000 et 9900	15	16,0
entre 10000 et 14900	21	22,3
entre 15000 et 19900	11	11,7
entre 20000 et 24900	10	10,6
entre 25000 et 29900	5	5,3
entre 30000 et 49900	5	5,3
entre 50000 et 90000	6	6,4
plus de 100000	5	5,3
TOTAL	94	100,0

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Encore une fois, ces chiffres sont en décalage avec la situation indienne dans son ensemble. Le seuil de pauvreté en Inde est très bas, et trop souvent atteint³⁴⁵. Nos yogis par contre en sont loin. Ainsi, parmi les actifs qui ont un revenu mensuel, on peut remarquer que les salaires moyens tournent autour de 15.000 roupies. Ce salaire permet à un foyer avec un enfant de vivre convenablement dans une grande ville comme Madras ou Pune. Nous retrouvons donc dans cette enquête les classes moyennes indiennes ainsi que des élites (près de 12% des yogis actifs gagnent plus de 50.000 roupies par mois, ce qui est un salaire conséquent pour un foyer).

Dans les centres de yoga indiens, nous retrouvons donc à peu près le même public qu'en France, à savoir les classes moyennes et supérieures urbaines. Replacés dans leurs contextes, ces chiffres ne reflètent pas les mêmes réalités. Cependant, ils indiquent bien un mouvement d'ensemble : la pratique du yoga touche les mêmes catégories sociales, qui vivent dans le même type d'environnement urbain.

³⁴⁴ CHITNIS Suma, « Higher Education », in DAS Veena (ed.), 2003, *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*, Oxford University Press, 1660 p., vol. II, pp. 1032-1056.

³⁴⁵ Pour plus de développement sur l'établissement du seuil de pauvreté en Inde, le lecteur se référer à HARRIS Barbara & al., 1992, *Poverty in India : resarch and policy*, Bombay, Oxford University Press.

c. Les femmes et le yoga.

Sans grande surprise, on note en France une forte féminisation du yoga. Dans les cours où j'ai fait mes enquêtes, 78% des yogis sont des femmes. La représentativité féminine est liée à l'importance donnée au corps et à l'intimité dans le yoga. Les femmes y voient plus facilement une façon d'effectuer un travail corporel en adéquation avec leur sensibilité. Elles sont généralement plus souples et s'adaptent bien aux postures demandées.

Comme je l'ai déjà souligné, S. Ceccomori estime que la féminisation du yoga en France est liée aux discours médiatiques qui ont accompagné sa popularisation. Ainsi, Constant Kerneiz et Maryse Choisy, pionniers dans l'introduction du yoga en France, ont-ils publié leurs articles dans des journaux féminins. Ces articles insistaient sur les effets bénéfiques du yoga sur les préoccupations des femmes françaises : « Pratiquer le hatha-yoga pour rester jeune, belle, saine »³⁴⁶.

En 1962, E. Longue publie *Yoga pour Elle. Sa santé, son charme, sa joie*. Dans cet ouvrage, il parle à la femme en lui enseignant qu'elle a les moyens de devenir épanouie : « non plus telle que vous étiez résignée à demeurer, mais telle que vous pouvez devenir : joyeuse, bien portante et charmante »³⁴⁷. Ces discours s'inscrivent, en France, en plein mouvement d'émancipation des femmes et trouvent échos assez facilement chez les urbaines.

En Inde, la féminisation du yoga est beaucoup moins flagrante. Parmi les yogis que j'ai rencontrés, 52% sont des femmes. Ce chiffre paraît faible comparé à la situation française, mais il est cependant assez élevé lorsqu'on le resitue dans le contexte social indien. Les femmes en Inde pratiquent rarement des activités de loisir, et encore moins les activités qui touchent au corps. Les femmes n'ont en effet pas le même traitement en ce qui concerne les soins de santé³⁴⁸. Elles n'ont pas non plus la même accessibilité à l'espace public, leurs déplacements étant généralement accompagnés par les hommes.

En règle générale, le rôle des femmes en Inde est déprécié et leur autonomie réduite. Les femmes ont généralement moins recours aux structures de soin, reçoivent une éducation différenciée, sont moins nourries et moins éduquées³⁴⁹.

³⁴⁶ *Elle*, 17 juin 1947, cité par S. CECCOMORI, *op. cit.*

³⁴⁷ LONGUE Edouard, 1962, *Yoga pour Elle. Sa santé, son charme, sa joie*, Paris, Les Ecrits de France, 309 p.

³⁴⁸ CHASLES Virginie, 2004, *Entre genre et société, les espaces de la maternité en Inde rurale. Le cas du district d'Anantapur dans l'état sud-indien de l'Andhra Pradesh*, Mémoire de doctorat de Géographie sous la direction de J.-C. Arnaud, Université de Rouen, 464 p.

³⁴⁹ Pour plus de contrastes sur cette situation, voir dans l'ouvrage de C. Jaffrelot (JAFFRELOT Christophe (dir.), 1997, *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 742 p.) le chapitre XIV « transition démographique et croissance de la population », pp. 289-315, ainsi que DAS GUPTA, CHEN L.C., KRISHNAN T.N., 1995, *Women's health in India, risk and vulnerability*, Oxford University Press ; DESAI N., 2002, « Le

Mais le mouvement d'émancipation des femmes a aussi porté ses fruits en Inde. La condition des femmes indiennes est donc très contrastée. Certaines femmes sont en effet présentés sur la scène publique. Parmi elles, on compte des personnalités politiques, des hauts fonctionnaires, des artistes, des intellectuelles.

Ainsi, les femmes, lorsqu'elles sont issues de milieux aisés ou progressistes, réussissent à jouir d'une certaine autonomie et peuvent se rendre dans des structures non-domestiques. Lma plupart des femmes qui pratiquent le yoga dans les centres où je me suis rendue viennent seules, ou avec une voisine. Parfois, elles sont déposées par le chauffeur de la famille, signe de leur aisance. Toutes parlent de leur santé, de leurs corps et de leurs émotions sans tabou. C'est souvent par soucis de soi qu'elles se rendent dans les centres de yoga.

Les femmes rencontrées appartiennent toutes à des milieux privilégiés (pas uniquement au sens économique du terme, mais aussi au sens social). Soit ce sont des femmes actives, indépendantes, soit se sont des femmes au foyer provenant de familles ouvertes (**tableau 3.5**).

Tableau 3.5. Répartition des salaires des femmes

Revenu Mensuel (en roupies)	Effectif	%
Non -réponse	4	4,94
aucun	44	54,32
Entre 1000 et 4900	5	6,17
Entre 5000 et 9900	5	6,17
Entre 10000 et 14900	10	12,35
Entre 15000 et 19900	4	4,94
Entre 2000 et 24900	3	3,70
entre 25000 et 49900	2	2,47
Plus de 50000	4	4,94
TOTAL	81	100,00

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Les femmes de l'échantillon n'ont pas, pour la majorité, de revenus individuels. Ces femmes sont pour la plupart des femmes au foyer ou des retraitées qui ne touchent pas de pension. Elles sont donc dépendantes financièrement de leur époux ou de leurs enfants, mais cela n'entrave pas leurs déplacements et leurs activités de loisir ou de santé.

Les femmes qui perçoivent un salaire, les plus jeunes en général, appartiennent à la même catégorie déjà évoquée plus haut. Celles-ci gagnent en moyenne entre 10000 et 20000 roupies, ce qui est un salaire très important pour une femme en Inde et qui témoigne de leur degré d'indépendance et d'éducation.

mouvement des femmes en Inde, de l'affirmation au compromis », *Enjeux contemporains du féminisme indien*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 15-21.

Du côté des emplois que ces femmes occupent (**tableau 3.6**), nous pouvons remarquer une grande proportion de femmes au foyer, ainsi que des femmes ayant des postes modernes.

Tableau 3.6. Répartition des professions des femmes

	Effectif	%
Femme au foyer	35	43,21
Fonctionnaire	9	11,11
Etudiante	9	11,11
Affaires	6	7,41
Employée (banque, entreprise)	5	6,17
Comptable	2	2,47
Retraitée	2	2,47
Ingénieur informatique	2	2,47
Enseignante (primaire)	2	2,47
Sans emploi	2	2,47
Non -réponse	1	1,23
Dessinatrice	1	1,23
Enseignante(université)	1	1,23
Enseignante (équivalent lycée)	1	1,23
Musicienne	1	1,23
Astrologue	1	1,23
Secrétaire	1	1,23
TOTAL	81	100,00

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Les femmes non actives sont parfois étudiantes (en général en cycle supérieur), retraitée, ou à la recherche d'un emploi. Les femmes actives occupent des emplois dans le secteurs public, où les concours et emplois leurs sont destinés. Elles sont aussi présentes dans certains secteurs de pointe comme le milieu des affaires ou l'informatique. On les retrouve également dans le milieu de l'éducation où elles tiennent les postes de professeur.

Le yoga est certainement une des rares pratiques, en Inde, a rassembler autant les femmes que les hommes. Cette donnée est normale, étant donné les milieux desquels proviennent les personnes rencontrées. Les différences entre les hommes et les femmes, dans les milieux les plus aisés, en milieu urbain, ont tendance à être atténuées. Cela se retrouve à travers les emplois qu'elles occupent ou les salaires qu'elles perçoivent.

En dehors des critères de genre qui entrent dans la pratique du yoga en France et en Inde, il existe une spécificité indienne que nous allons tenter d'explicitier : la pratique du yoga et le rapport à la *caste*.

d. *Caste* et yoga

La *caste* est une spécificité indienne qui anime de nombreux débats chez les indianistes et particulier, et dans les sciences sociales en général³⁵⁰. Cette organisation sociale hiérarchique fait appel à plusieurs critères, dont le principal est le degré de pureté rituelle. Ce degré varie d'un groupe à l'autre, déterminant les différences et octroyant un rôle et une fonction à chaque groupe.

De nombreux leaders politiques ou mouvements sociaux ont combattu la *caste* ou ont tenté de réduire les inégalités et les abus de pouvoir de la part des *castes* dominantes³⁵¹. La *caste* est abolie par la constitution de l'Inde indépendante en 1947. Mais le système perdure malgré tout, en s'adaptant aux changements économiques et sociaux.

Les critères de différenciation d'une *caste* à l'autre sont ainsi revus en fonction du positionnement économique dans la société (le degré de pureté n'est plus retenu que par les orthodoxes).

Selon la nomenclature administrative actuelle, les *castes* appartiennent à des catégories relevant de leur position sociale. Ainsi, les individus appartiennent soient aux FC (forward *castes*), BC (backward *castes*), OBC (other backward *castes*), SC (scheduled *castes*) ou ST (scheduled tribes).

Ce changement a donné lieu à des attitudes sociales nouvelles en Inde, surtout lorsque les *castes* dominées pouvaient prétendre imiter les *castes* dominantes grâce à l'obtention d'un statut économique meilleur. C'est le mouvement de sanskritisation décrit par M.N. Srinivas (déjà vu au chapitre 2).

Ces changements sociaux sont perceptibles aussi dans la pratique du yoga. Le yoga est une discipline accessible par ceux qui ont accès à son enseignement, soit auprès d'un *guru*, soit auprès d'un centre de yoga. Cette discipline est donc souvent destinée à être pratiquée par les *brahmanes*, qui ont eu, dans leur éducation, un rapport au *guru*, ou bien par les élites, pour qui

³⁵⁰ Pour l'aspect anthropologique des *castes* dans l'Inde moderne, voir les ouvrages les plus DUMONT Louis, 1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, NRF, 438 p. ; SRINIVAS M.N., 1962, *Caste in modern India and other essays*, Bombay, Asia Publishing House ; BAECHLER Jean, 1988, *La solution indienne. Essai sur les origines du système de castes*, Paris, PUF ; GUPTA Dipankar, 2000, *Interrogating caste : understanding hierarchy and difference in Indian society*, Delhi, Penguin . Pour un panorama des débats sur la question de la *caste*, voir ASSAYAG Jackie, 1997, « Le débat sur l'interprétation de la société indienne », *Historiens et Géographes*, n°356, pp. 227-242 et DELIEGE Robert, 2004, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Paris, PUF, 275 p. ; pour la question de la *caste* et de la politique, voir JAFFRELOT Christophe, 1998, *La démocratie en Inde. Religion, Caste et Politique*, Fayard, 321p.

³⁵¹ JAFFRELOT Christophe, 2005, *Inde : la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique (1885-2005)*, Paris, Fayard.

l'accessibilité aux cours de yoga est facilitée et pour qui le yoga est une activité qui entrent dans leur mode de vie quotidien³⁵².

Le yoga, dans l'idéal, est ouvert à tous. Mais de nos jours, en ville, là où sont localisés les cours de yoga, la situation est en décalage par rapport à cet idéal. Ceux qui font du yoga sont issus des classes moyennes et supérieures, comme je l'ai déjà souligné. Il faut donc appartenir à une certaine élite sociale pour décider de se rendre dans un cours de yoga.

Parallèlement, la *caste* est une donnée qui renforce l'idée d'élitisme. La majorité des yogis indiens que j'ai rencontré sont des *brahmanes*³⁵³ (51,4%). Ces yogis ont tous eu, dans leur éducation, une certaine sensibilisation au yoga. Ils ont donc déjà certaines prédispositions intellectuelles qui les amène, plus facilement que d'autres, à aller dans un cours³⁵⁴. Les autres yogis rencontrés ne sont pas *brahmanes*, mais ils proviennent d'autres FC (7,3%). Ces individus sont aisés, sont éduqués et ont des attitudes sociales tendant à imiter celles des *brahmanes*.

Les autres yogis sont issus de *castes* considérées comme BC (16,3%), mais ont localement un pouvoir socioéconomique important. Il s'agit souvent des *castes* qui ont réussi à se hisser dans la hiérarchie économique locale grâce à leur action dans l'industrie, comme par exemple certaines *castes* du Tamil Nadu.

Notons aussi que certains individus ont aussi refusé de divulguer leur appartenance de *caste*. Il s'agit des non-hindous (6,7%), mais surtout des hindous militants contre la *caste* (18%). Ceux-ci fondent leur identité sur des critères différents, généralement sur des discours humanistes et universalisants.

De plus, derrière l'appartenance de *caste*, on observe la perméabilité des pratiques de *caste*. Le cas du végétarianisme, une attitude propres aux hautes *castes*, en fait partie. Dans l'échantillon, certaines personnes qui en sont issues disent manger de la viande occasionnellement. Cette attitude n'est pas forcément une rupture par rapport à la tradition.

³⁵² Notons qu'en raison de l'idéal de détachement et d'extramondanité, le yoga est aussi une discipline ouverte à des non-*brahmanes*. Ainsi, les ascètes (*saddhus*) errant sur les chemins de pèlerinage peuvent-ils prétendre à être initiés au yoga par des *gurus* ou à atteindre l'illumination et une libération du cycle des réincarnations. Ces types de yogis ne sont pas ceux sur lesquels j'ai concentré mes recherches, mais leur rapport au yoga mériterait certainement de plus amples recherches.

³⁵³ Les *brahmanes* appartiennent aux FC.

³⁵⁴ On pourrait objecter qu'en raison des prédispositions familiales, les *brahmanes* n'aient pas à aller dans un cours de yoga pour l'apprendre. Or, il se trouve que nous sommes en présence de *brahmanes* « modernes », c'est-à-dire des individus qui ont des liens détendus avec leurs traditions familiales de par leur mode de vie urbain et leur activité professionnelle. Les *brahmanes* orthodoxes et conservateurs ne sont pas ceux que l'on trouve dans ces centres de yoga en ville. J'ai donc rencontré des *brahmanes* qui cherchent à revenir à leurs « traditions » ou à une certaine identité à travers les centres de yoga sans y chercher pour autant une revendication de *caste*.

Elle est plutôt révélatrice des modes de vie urbains, tendant à se rapprocher des habitudes alimentaires dites « occidentales ». Ainsi, quelques *brahmanes* faisant du yoga m'ont dit manger de la viande hebdomadairement et apprécier un verre de vin en accompagnement.

D'un autre côté, j'ai aussi rencontré des yogis issus des *castes* non-végétariennes qui ont changé leurs habitudes alimentaires vers le végétarisme. Cette attitude révèle alors une volonté de respecter dans sa vie quotidienne les préceptes de pureté yogique ou brahmanique. En arrêtant de manger de la viande, ces yogis imitent les habitudes dites traditionnelles.

En somme, les attitudes liées au yoga sont assez complexes. Elles découlent de l'établissement de codes généraux qui vont avec la mondialisation et proviennent en même temps d'un élan venant de groupes sociaux particuliers.

Cependant, on peut observer le poids joué par les normes sociales de chaque pays où le yoga est pratiqué. L'homogénéisation est donc une idée à nuancer. Nous pouvons également trouver cela à travers le rapport à la religion entretenu ou non par les yogis français et indiens.

2. Les éléments de la diversité : le lien religieux

Entrons maintenant dans la dimension plutôt identitaire et religieuse du yoga. Au début de ce travail, je soulignais que la place du yoga pouvait se trouver dans une certaine approche de comportements religieux ou spirituels, le yoga provenant directement de l'hindouisme. Certains yogis aiment à souligner ce lien mais d'autres le revendiquent moins, et même le réfutent totalement.

Si, bien souvent, en France, le yoga est pratiqué en total détachement d'une pratique religieuse, il n'est pas rare, cependant, d'entendre des réflexions sur l'éducation religieuse que les yogis ont reçue : la plupart d'entre eux (80%) disent avoir reçu une éducation chrétienne (milieu familial ou scolaire), mais s'en sont détachés au fur et à mesure, tout en continuant, néanmoins, à porter en eux une certaine explication religio-spirituelle de la société et de ses phénomènes. Ainsi, une assez grande proportion d'individus disent prier (43%), alors que les autres (57%) se déclarent athées ou agnostiques. Ces derniers disent se rendre malgré tout assez souvent dans des lieux religieux de toute sorte (mosquées, églises, temples...).

En Inde, le rapport à la religion est plus clair dans la mesure où la plupart des yogis disent être hindous(90%), prier et accomplir des rituels religieux, que ce soit dans le domaine privé (familial) ou le domaine « public » (temple, pèlerinages). Hindous, ils n'excluent cependant pas la fréquentation de lieux d'autres cultes et affichent même une certaine ouverture envers d'autres religions.

Ainsi, le sous-bassement religieux n'est pas le même en France et en Inde et les pratiques religieuses en tant que telles sont plutôt divergentes.

Cependant, les individus se retrouvent plus autour de la notion de spiritualité, marquée dans leurs discours par des références à tendance « universalisantes » et des velléités dénotant plutôt d'une exclusivité de la pratique de la religion familiale et de la pratique du yoga (du moins dans les discours).

En conséquence, nous pourrions nous interroger sur l'incidence de ces attitudes pseudo-religieuses sur les modes de vie individuels. En quoi la pratique du yoga peut-elle déterminer un mode de vie ? Le yoga, en faisant référence à des techniques du corps nécessitant une réflexion sur soi, appelle en effet à la mise en place de traits nouveaux dans le mode de vie quotidien de certains occidentaux, et au renforcement de critères sociaux de l'ordre du symbolique en Inde. Ainsi en est-il du végétarisme, qui nous donne une idée sur la complexité du rapport entre yoga, croyances religieuses et mode de vie.

Le végétarisme est pratiqué par un petit nombre d'individus que j'ai rencontré à Rouen (10% de végétariens stricts). Cependant, il est probablement voué à être de plus en plus pratiqué car plus de 50% des yogis rouennais réfléchissent à cette éventualité. En Inde, une large majorité de yogis est végétarienne (67%), mais ici le végétarisme est plutôt en train de devenir de moins en moins strict. En effet, les individus de *castes* végétariennes qui tendent à emprunter le mode de vie occidental ont parfois tendance à consommer de la viande occasionnellement (souvent, une fois par semaine). Mais d'un autre côté, on peut aussi remarquer parfois une tendance propre aux *castes* non-végétariennes d'imiter les *castes* végétariennes en cessant de consommer des produits d'origine animale.

Il n'est pas étonnant de trouver plus de végétariens en Inde qu'en France. Mais ici, les différences internes sur les emprunts de modes de vie reflètent assez bien la prégnance de la société et du groupe social d'origine sur les nouveaux modes de vie. Il y a donc une volonté d'ensemble d'évoluer vers un mode de vie, vers un mode de croire aussi, mais il existe malgré tout des différences sociales et des variations interindividuelles qui complexifient l'apparente homogénéité des discours yogiques.

Ces critères d'homogénéité et d'hétérogénéité sont aussi visibles dans les attitudes de santé, qui sont certainement les plus évoquées dans les cours de yoga.

3. Des groupes qui se soignent

La santé tient une place importante dans les cours de yoga, que ce soit du côté des individus qui pratiquent (leur intérêt pour le yoga est souvent motivé par un problème de santé) ou du

côté des centres qui accordent beaucoup d'importance à la santé des personnes qui viennent pratiquer. Ainsi, dans un centre comme le KYM, avant toute inscription, la personne qui se présente doit apporter avec elle son dossier médical et doit rencontrer le médecin du centre. C'est lui qui va ensuite donner des orientations du type de pratique, en pointant les *asanas* que la personne va pouvoir ou ne va pas pouvoir effectuer (certaines pouvant être dangereuses, surtout d'un point de vue articulaire).

a. Les motivations premières de la pratique du yoga : une certaine idée de la santé

Les yogis ne « conceptualisent » pas d'emblée leur pratique du yoga en parlant de « travail sur le corps » ou de « démarche de santé », mais ils l'évoquent beaucoup. L'analyse de leurs discours ou de leurs réponses directes révèlent que les démarches de santé sont implicites. Ainsi, dans une grande majorité de cas, les yogis répondent à la question « pour quelles raisons avez-vous commencé à pratiquer le yoga ? » par des allusions à leur santé, sans qu'elle ne soit clairement mentionnée, mais engagée à travers les mentions de notions telles que « détente », « expérience » ou « bien être » (**tableau 3.7**).

Tableau 3.7. Pourquoi avez-vous commencé à pratiquer le yoga ? (France)

	CENTRE 1		CENTRE 2		CENTRE 3		TOTAL	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
RECHERCHE DE DETENTE	33	84,62	18	72	31	91,18	82	83,67
POUR ALLIER UNE PRATIQUE PHYSIQUE A UNE PRATIQUE PSYCHIQUE	28	71,79	18	72	26	76,47	72	73,47
POUR REGLER UN PROBLEME DE SANTE	16	41,03	9	36	18	52,94	43	43,88
<i>Problèmes de dos</i>	5	12,82	5	20	3	8,82	13	13,27
<i>Stress</i>	5	12,82	3	12	2	5,88	10	10,20
<i>Migraines</i>	1	2,56	1	4	1	2,94	3	3,06
<i>Autres</i>	1	2,56	1	4	1	2,94	3	3,06
<i>Perte d'amplitude articulaire</i>	1	2,56	0	0	1	2,94	2	2,04
<i>Dépression</i>	1	2,56	1	4	0	0	2	2,04
<i>Souffrance existentielle</i>	2	5,13	0	0	0	0	2	2,04
<i>Hypertension artérielle</i>	1	2,56	1	4	0	0	2	2,04
<i>Problèmes rénaux</i>	2	5,13	0	0	0	0	2	2,04
POUR L'AIDE PSYCHOLOGIQUE	16	41,03	12	48	14	41,18	42	42,86
POUR L'EXPERIENCE	11	28,21	11	44	13	38,24	35	35,71
SUR LE CONSEIL D'UN MEDECIN	5	12,82	5	20	9	26,47	19	19,39
POUR CONNAITRE LA TRADITION DU YOGA	2	5,13	9	36	5	14,71	16	16,33
AUTRE	6	15,38	2	8	2	5,88	10	10,20
NON -REPONSE	0	0	0	0	2	5,88	2	2,04
Effectif total	39		25		34		98	

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Ce tableau a été réalisé à partir des réponses données par les yogis. J'ai regroupé leurs réponses a posteriori³⁵⁵. Il apparaît que les démarches qui conduisent les individus à pratiquer le yoga s'orientent vers des préoccupations liées au bien-être en général, et à la santé en particulier. Le bien-être est ici représenté par les réponses comme « recherche de détente » (entre 72 et 91 % d'occurrence) ou alliance entre « pratique physique et pratique psychique » (de 71 à 76% d'occurrence). Lorsque les yogis parlent de leur santé et veulent en évoquer les problèmes de santé qui les a mené jusqu'au cours, ils n'hésitent pas à mentionner les maladies dont ils souffrent. Les maladies touchant les articulations sont souvent citées, ainsi que celles touchant la santé mentale (dépressions et maux existentiels).

En Inde, ces données semblent être complétées par des raisons encore plus diverses, alliant beaucoup plus la relation corps/santé et psychisme/spiritualité (**tableau 3.8**).

³⁵⁵ Notons que je n'ai pas eu à reformuler les catégories de réponses, car les personnes interrogées parlaient à peu près toutes de la même manière de leur démarche vers le yoga. Le vocabulaire et les notions apparaissant dans ce tableau reflètent donc fidèlement les réponses données par les yogis rouennais. Notons aussi que le nombre de réponses possibles à cette question était comprise entre une et quatre (rare).

Tableau 3.8. Pourquoi avez-vous commencé à pratiquer le yoga ? (Inde)

		EFFECTIF		EFFECTIF	
SANTE PHYSIQUE	pour soigner une maladie	126	59,4%	191	90,1%
	pour se maintenir en bonne santé	53	25,0%		
	pour se remettre d'une opération	4	1,9%		
	pour éviter de prendre trop de médicaments	3	1,4%		
	pour éviter une opération	3	1,4%		
	pour réduire le stress	2	0,9%		
RAISONS SPIRITUELLES	par intérêt pour la spiritualité	21	9,9%	35	16,5%
	pour le style de vie	10	4,7%		
	pour rester en paix	3	1,4%		
	pour apprendre le <i>pranayama</i>	1	0,5%		
RAISONS PSYCHOLOGIQUES	pour la relaxation mentale	8	3,8%	13	6,1%
	pour augmenter sa capacité de concentration	4	1,9%		
	pour des raisons psychologiques	1	0,5%		
AUTRES RAISONS	pour faire de l'exercice	11	5,2%	22	10,4%
	pour accompagner un parent/proche	3	1,4%		
	pas de raison spécifique	3	1,4%		
	pour perdre du poids	3	1,4%		
	pour la souplesse	1	0,5%		
	par curiosité	1	0,5%		

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003

Dans ce tableau, la première colonne correspond à quatre catégories que j'ai nommées moi-même en fonction des modalités figurant dans la deuxième colonne. Dans cette dernière, les éléments cités proviennent directement de ce que les yogis m'ont répondu. Encore une fois, la question était ouverte, et les réponses multiples. En réponse à cette question, les yogis ont tous utilisé le même vocabulaire pour évoquer les raisons qui les ont conduit à pratiquer le yoga. Les catégories « santé physique » et « autres » sont assez nettes, mais les catégories divisant les raisons spirituelles et psychologiques peuvent être soumises à débat. J'ai en effet choisi de distinguer d'un côté ce qui appartenait plus au domaine de la spiritualité en intégrant les réponses qui s'y relient directement et celles qui s'y relient indirectement (le style de vie allant avec la pratique du yoga –habitudes alimentaires et les rythmes quotidiens ; l'évocation de la paix –intérieure, mentale ; les techniques spécifiques au yoga et édictées dans les textes de base –le *pranayama*). D'un autre côté, j'ai isolé ce qui, à mon avis, relevait plus des aspects psychologiques dans le sens expérimental du terme, c'est-à-dire ceux qui correspondent à un utilitarisme et plus vraiment au domaine intérieur ou spirituel du yogi.

La question de la santé physique est très souvent évoquée par les yogis en Inde, voire plus qu'en France. Les yogis indiens viennent volontiers dans un centre de yoga pour soigner une maladie qui les handicapent au quotidien ou alors pour rester en bonne santé.

Dans les centres de yoga où j'ai fait ces enquêtes en Inde, la question thérapeutique est évidente. Elle est beaucoup moins « nébuleuse » qu'en France, où les yogis parlent de leur santé plutôt en termes de bien-être. Ce dernier terme n'est d'ailleurs jamais ressorti en Inde. La question spirituelle n'est pas la plus mise en avant en Inde. Même si elle arrive en 2^{ème} position après la santé physique, elle a assez peu de réponses, et révèle des modalités peu variées. Nous aurions pu croire qu'en Inde, les yogis aient avancé des motivations spirituelles avant tout, mais ce n'est pas le cas. L'idée qui veut que le yoga soit une démarche spirituelle en Inde tient lieu ici plutôt de stéréotype. Soulignons encore que cette assertion provient du fait que je n'ai travaillé que dans des centres de yoga urbains ayant des orientations thérapeutiques. Ces données devraient être complétées par l'observation de ce qui se passe dans les cours particuliers à domicile (recherche non effectuée à ce jour), qui, à mon avis, révéleraient certainement des tendances un peu différentes.

b. Les maladies citées

Les données thérapeutiques qui sont soulignées dans le tableau 4.3 et 4.4 peuvent être complétées de l'analyse des maladies mentionnées dans les réponses aux questionnaires (**tableau 3.9**).

Tableau 3.9. Pour quelle raison médicale avez-vous commencé à pratiquer le yoga ?

	INDE		FRANCE		TOTAL	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Problèmes articulaires	72	61,02	15	38,46	87	55,41
<i>dos</i>	28	23,73	13	33,33	41	26,11
<i>spondylite</i>	13	11,02	0	0	13	8,28
<i>genoux</i>	9	7,63	0	0	9	5,73
<i>arthrite</i>	8	6,78	0	0	8	5,10
<i>problèmes de jambes</i>	4	3,39	0	0	4	2,55
<i>rhumatismes</i>	4	3,39	0	0	4	2,55
<i>épaule</i>	3	2,54	0	0	3	1,91
<i>hanches</i>	2	1,69	0	0	2	1,27
<i>poignet</i>	1	0,85	0	0	1	0,64
<i>Perte d'amplitude articulaire</i>	0	0	2	5,13	2	1,27
PROBLEMES CARDIAQUES	22	18,64	0	0	22	14,01
HYPERTENSION ARTERIELLE	18	15,25	2	5,13	20	12,74
STRESS	0	0	10	25,64	10	6,37
MIGRAINES	4	3,39	3	7,69	7	4,46
DEPRESSION	2	1,69	4	10,26	6	3,82
PROBLEME GYNECOLOGIQUE	4	3,39	0	0	4	2,55
PROBLEME D'ESTOMAC	4	3,39	0	0	4	2,55
CHOLESTEROL	3	2,54	0	0	3	1,91
NEVROSES	3	2,54	0	0	3	1,91
AUTRES	0	0	3	7,69	3	1,91
MALADIE HEREDITAIRE	2	1,69	0	0	2	1,27
PROBLEMES RENAUX	0	0	2	5,13	2	1,27
PARKINSON	1	0,85	0	0	1	0,64
POLIO	1	0,85	0	0	1	0,64
SCIATIQUE	1	0,85	0	0	1	0,64
EFFECTIF TOTAL	118		39		157	

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

Ce tableau est constitué des réponses données par les yogis venant dans le centre de yoga pour soigner une maladie (118 personnes en Inde, et 39 personnes en France, soit, respectivement, 55.6% et 43.8% de l'échantillon indien et français ; notons que certaines personnes ont pu donner plus d'une réponse). Les problèmes articulaires sont les souvent cités, et spécialement les problèmes de dos. La fréquence des problèmes articulaires est certainement liée à l'âge moyen assez élevé en Inde.

Nous pouvons également remarquer que certaines maladies ne sont pas citées en France alors qu'elles apparaissent assez régulièrement en Inde. Il s'agit par exemple des problèmes cardiaques. Cette fréquence élevée est liée au fait que dans l'échantillon indien, une partie des yogis, interrogés au centre de Kabir Baug, à Pune, se sont inscrits dans un cours dédiés

spécialement à la rééducation après une opération cardiaque. Ainsi, 90% des yogis qui viennent pour un problème cardiaque ont été rencontrés à Kabir Baug.

Les problèmes d'hypertension artérielle sont également plus souvent mentionnés en Inde qu'en France. Cette fois, la moitié des patients souffrant de ce problème appartiennent au KYM. Une fois encore, cette prépondérance indique une orientation thérapeutique qui est propre au centre. Le travail sur l'hypertension artérielle est une priorité au KYM : il existe des programmes de recherche et de travail pluridisciplinaires (c'est-à-dire des programmes qui regroupent des professeurs de yoga, des médecins, des médecins ayurvédiques et des patients) sur cette maladie.

Dans ces enquêtes, les yogis français ont souligné un problème de santé qui n'a pas été mentionné en Inde : le stress. Le stress n'est pas une maladie en lui-même, mais est un état quotidien qui, en perturbant le rythme et le calme de la personne, peut apporter des dérèglements physiques et psychiques. Un quart des yogis français interrogés dit souffrir des effets du stress et se rend dans un cours de yoga pour le gérer ou s'en préserver au quotidien.

Cela ne veut pas dire que les yogis indiens ne sont pas stressés. Il semblerait plutôt que ces derniers ne parlent pas du stress, mais directement de ses effets sur la santé. C'est certainement pour cela que la liste des maladies citées est plus importante dans l'échantillon indien (en Inde, 21 maladies ont été citées précisément, contre seulement 9 en France).

Il apparaît ici que les yogis, français ou indiens, viennent majoritairement dans les cours de yoga pour se soigner. Mais les discours portés sur la santé, la désignation des maladies n'est pas la même. Selon moi, il y aurait deux facteurs complémentaires expliquant cela. D'une part, il s'agit là des différences culturelles jouant dans les modèles thérapeutiques. Les modèles thérapeutiques, c'est-à-dire cet ensemble de codes et de normes qui hiérarchise et classifie les maladies et les types de soins, sont propres à chaque société, à chaque culture et, ici, à chaque groupe. Ces enquêtes reflètent cette diversité. D'une autre part, comme je l'ai déjà mentionné, la façon dont les yogis parlent de leur santé est influencée par les centres de yoga eux-mêmes. En effet, ceux-ci mettent un point d'honneur à orienter le yogi vers d'une compréhension médicale de sa démarche, en lui faisant obligatoirement effectuer un check-up médical, et en l'interrogeant sur son passé médical.

A la suite de cette disposition, interne à chaque centre, le KYM a pu me fournir les chiffres concernant la prise en charge thérapeutique de leurs patients ou yogis (**tableau 3.10**).

Tableau 3.10. Problèmes médicaux traités au KYM en 2001.

MALADIES	HOMME	FEMME	TOTAL
DOULEURS DE DOS	11	22	33
SINUSITES	8	12	20
PROBLEMES DE GENOUX	4	14	18
PROBLEMES GYNECOLOGIQUES	0	17	17
MIGRAINES	6	10	16
OBESITE	4	12	16
HYPERTENSION ARTERIELLE	8	6	14
DIABETE	5	6	11
PROBLEMES GASTRIQUES	4	7	11
TOTAL	50	106	156

Source : KYM, 1^{er} semestre 2002

Ce tableau révèle à nouveau que les maladies les plus recensées chez les yogis sont liées aux problèmes articulaires : le dos, les genoux. Suivent les problèmes de sinusite, liés, dans cette région, aux pics de pollution et aux allers-retours dans les endroits climatisés et la rue. L'obésité, une maladie liée au mode de vie, est une préoccupation assez importante en Inde actuellement. On la trouve ici traitée surtout chez les femmes.

Cette séparation entre sexes est assez intéressante. Cela montre d'une part la représentativité de certaines femmes dans les cours de yoga, et donc dans une démarche thérapeutique particulière. D'autre part, cela souligne le regard porté par le centre sur les différences de genre dans les problèmes de santé. En considérant les hommes et les femmes différents (mais pas inégaux) face à la santé, le centre met en place des cours de yoga visant à prendre en charge ces spécificités. Ainsi, beaucoup de femmes sont soignées pour des problèmes gynécologiques, sans qu'il n'y ait de tabous sur la question. Celles qui viennent pour ce type de problème ont souvent subi une hystérectomie. Elles ont besoin de reconstituer leur ceinture abdominale et de travailler sur leur corps et ses émotions après l'ablation de cet organe central. Certains professeurs de yoga (des femmes) sont spécialisées dans ce type de prise en charge au KYM.

c. Le yoga et la santé à long terme

Lorsque l'on évoque avec les yogis des questions touchant à leur santé à long terme, la question du corps et de la santé apparaît encore plus nette et fait place à la maîtrise d'un vocabulaire plus spécifiquement lié aux émotions que chacun trouve dans le yoga (**tableau 3.11**).

Tableau 3.11. Pour quelles raisons pratiquez-vous le yoga aujourd'hui ? (France)

	CENTRE 1		CENTRE 2		Centre 3		TOTAL	
POUR ENTRETENIR SON CORPS	6	15,38	13	52	8	23,53	27	27,6
POUR LA GESTION DU STRESS	2	5,13	7	28	14	41,18	23	23,5
POUR SE MODIFIER SUR LE PLAN PHYSIQUE ET PSYCHIQUE	4	10,26	11	44	4	11,76	19	19,4
POUR RECHERCHER UN BIEN ETRE PHYSIQUE ET UN EQUILIBRE PSYCHOLOGIQUE	5	12,82	6	24	4	11,76	15	15,3
POUR LE TRAVAIL SUR LES EMOTIONS	2	5,13	5	20	7	20,59	14	14,3
POUR RESTER EN BONNE SANTE	2	5,13	5	20	5	14,71	12	12,2
PAR INTERET POUR LA SPIRITUALITE	6	15,38	2	8	3	8,82	11	11,2
POUR SE GUERIR	3	7,69	1	4	5	14,71	9	9,18
NON -REPONSE	1	2,56	2	8	4	11,76	7	7,14
C'EST DEvenu UN CHEMIN DE VIE, UNE NECESSITE	4	10,26	3	12	0	0,00	7	7,14
PERMET DE MIEUX GERER SON ENERGIE	1	2,56	2	8	3	8,82	6	6,12
POUR CONNAITRE MIEUX SON CORPS	2	5,13	1	4	2	5,88	5	5,1
POUR TRAVAILLER SUR LA RESPIRATION	1	2,56	1	4	2	5,88	4	4,08
POUR LA RENCONTRE AVEC LES AUTRES	1	2,56	0	0	3	8,82	4	4,08
POUR DEVENIR PROF DE YOGA	1	2,56	2	8	0	0,00	3	3,06
POUR L'ETAT D'ESPRIT	1	2,56	1	4	1	2,94	3	3,06
Effectif Total	39		25		34		98	

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

A long terme, les attentes et les conceptions de la pratique du yoga se modifient. Elle reste tout de même très proche des préoccupations de départ, c'est-à-dire la recherche de détente et de bien-être. Cependant, comme nous pouvons le voir dans ce tableau, la désignation de la démarche change, et le vocabulaire se précise. En premier lieu apparaissent le souci d'entretenir son corps, puis vient la gestion du stress. Au bout d'un certain temps, la pratique du yoga se dirige donc vers un travail de l'individu sur lui-même, et sur les états qui l'affectent. La notion de bien-être, les effets du yoga sur la santé et la question spirituelles sont dépassées par un certain utilitarisme. On pratique le yoga pour ses effets directs sur la personnalité et la gestion de tout ce qui peut la dérégler au quotidien.

Dans ce tableau, les aspects sociaux du yoga apparaissent très peu. Seules quatre personnes ont évoqué « la rencontre avec les autres » (soit 3.06% de l'échantillon français total). Toutes les autres mentions concernent le yogi et son monde intérieur. Nous reverrons cette spécificité dans le chapitre suivant, car elle entre plus ou moins paradoxalement dans le cadre d'une construction d'un modèle de santé dit holiste.

En Inde, les réponses à la même question montrent des orientations sensiblement différentes (tableau 3.12).

Tableau 3.12. Pour quelles raisons pratiquez-vous le yoga aujourd'hui ? (Inde)

	Effectif	%
Pour se maintenir en bonne santé	83	39,15
Pour continuer à soigner sa maladie	70	33,02
Constat de l'amélioration des problèmes physiques	56	26,42
Par intérêt pour la spiritualité	34	16,04
Pour la relaxation/paix d'esprit	14	6,60
Pour le mode de vie	14	6,60
Constat de l'amélioration des problèmes mentaux	7	3,30
Pour avoir un suivi thérapeutique	6	2,83
Non-réponse	6	2,83
Pour devenir professeur de yoga	5	2,36
Pour l'énergie apportée	5	2,36
Pour l'hygiène corporelle	5	2,36
Parce que ne prend plus de médicaments grâce au yoga	5	2,36
Pour la sensation de mieux-être général	5	2,36
Pour le self-control	5	2,36
Pour augmenter la capacité de concentration	4	1,89
Pour développer sa personnalité	4	1,89
Pour gagner de la souplesse	4	1,89
Pour le contrôle du poids	3	1,42
Pour éviter une opération	3	1,42
Pour éviter les effets secondaires d'un traitement	2	0,94
Pour accompagner quelqu'un	1	0,47
Effectif Total	212	

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles. 2001-2003.

J'ai reporté dans ce tableau les réponses données dans les centres indiens telles que me les ont énoncées les yogis rencontrés. Dans ces centres, la santé apparaît comme un fil conducteur tout au long de leur pratique. Rester en bonne santé, soigner sa maladie, ou jouir de certaines améliorations thérapeutiques semble être des motivations largement partagées par les yogis indiens. Une deuxième catégorie de motivations suit celle concernant la santé. Il s'agit de l'intérêt pour la spiritualité et ce qui s'en rapproche, c'est-à-dire le mode de vie (rythme quotidien et habitudes alimentaires) et le travail sur la relaxation et la paix d'esprit (« peace of mind »).

Contrairement à ce que nous avons vu dans l'exemple français, les considérations d'ordre individuelles ne sont pas les mêmes. Dans l'exemple français, l'individualisme concerne surtout l'environnement quotidien et ses effets sur d'éventuels dérèglements physiques et psychiques. Dans l'exemple indien, l'individualisme touche à des problèmes de santé plus concrets : il est question de maladies ou de traitement médical.

C'est surtout le regard sur le corps qui fait la différence. Alors que les considérations corporelles (soin du corps, connaître son corps, etc) sont souvent mentionnées en France, elles

n'apparaissent que très discrètement en Inde. De plus, ces considérations touchent à l'« hygiène corporelle », une considération qui dépend plus du côté spirituel du yoga (l'hygiène est alors vue comme un état de pureté rituelle que le yoga permet d'obtenir).

En somme, la recherche de détente, l'envie de gérer soi-même son corps, ses maladies et ses émotions sont les motivations premières qui guident les individus dans un cours de yoga, en Inde et en France. Elles indiquent que les personnes qui pratiquent le yoga viennent, avant tout, avec l'intention d'améliorer leur bien être, sans toujours le mentionner. L'état de « bien être » recherché est supposé être atteint à travers un travail régulier sur le corps et les émotions. Les élèves arrivent donc avec un « mal être » à prendre en charge, un état plus ou moins subjectif qu'ils subissent depuis longtemps, et sur lequel ils vont agir en adoptant des modes de vie, ou au moins des attitudes et des pratiques différentes ou nouvelles.

D. Conclusions du troisième chapitre

Ce chapitre a souligné l'ampleur spatiale et sociale des réseaux du yoga. Ceux-ci sont souvent transnationaux, et ils dépassent les états en proposant des organisations hiérarchiques indépendantes. Aujourd'hui, l'étude du yoga nous montre que l'organisation de la mondialisation mobilise divers acteurs sur l'espace mondial qui s'homogénéise et se morcelle à la fois.

Ces groupes, organisés en réseaux, ne sont cependant pas les formes essentielles de la mondialisation. Ils favorisent souvent les caractères de l'individualité des yogis. Ainsi, les réseaux du yoga soulignent bien l'ambivalence actuelle de la socialité, entre communautés et individualité.

Dans ce chapitre, j'ai tenu à apporter les exemples d'homogénéité et d'hétérogénéité qui ressortaient des enquêtes de terrains faites en Inde et en France. Ce travail a permis de revenir aux considérations religieuses, que nous avons étudié dans le chapitre précédent. Nous pouvons noter le décalage entre les projets globaux des organisations néo-hindoues et les perceptions individuelles de la religiosité dans les centres de yoga. De plus, dans les perceptions individuelles, nous avons souligné l'importance donnée à la santé plutôt qu'à la religiosité.

Les chiffres présentés au sujet de la thérapie dans le yoga vont maintenant être replacés en fonction des différents groupes et individus. Ceux-ci peuvent être reliés aux recherches menées en sciences sociales, comme en sciences médicales, qui tendent aujourd'hui à énoncer que la bonne santé passe non seulement par une absence de maladie, mais aussi par une

perception individuelle propre à l'environnement de chacun. Cette situation nous amène alors à penser ce qui fait la subjectivité de l'expérience yogique : la conception du corps.

Chapitre 4. Mondialisation et émergence de pratiques globales : l'exemple de la santé.

Dans la mondialisation du yoga, il y a un critère d'homogénéisation qui a retenu dès le début mon attention. Le yoga moderne, qui a été mis en place pour atteindre « le divin » à travers une série de concepts liés à l'entretien du corps, a glissé vers une lecture thérapeutique, aux marges de la santé et du bien-être. Le yoga n'est pas sensé guérir quelque maladie que ce soit, mais il est de plus en plus énoncé et compris comme étant un nouveau recours thérapeutique. Nouveau dans le sens où cette possibilité est envisagée comme telle depuis peu de temps, et aussi dans le sens où les potentialités de mélange subtil entre conception du corps, de la santé, de la maladie et conception sacrée, spirituelle et divine, de l'être humain est originale. La rencontre entre le yoga et la santé est progressivement en train de s'institutionnaliser dans certains pays, et cela nous porte à nous interroger sur l'émergence d'une culture thérapeutique à l'échelle mondiale. Cette culture repose essentiellement sur la mise au point d'un certain holisme thérapeutique. Le holisme est, dans ce cadre, revisité et redéfini en partant non pas des besoins de la société dans son ensemble mais en fonction des préoccupations individuelles. Ceci n'est pas forcément antinomique mais nous pousse à creuser les modalités de la construction des discours dits holistes.

Ce chapitre, qui termine la première partie de la thèse, aboutira sur une réflexion sur l'espace thérapeutique dont il est question dans le yoga. Individuel, collectif ou même holiste, cet espace mondial invite à repenser l'espace thérapeutique contemporain et son glissement vers une géographie culturelle et sociale prenant en compte santé, perception de l'environnement et bien-être. Ce glissement du thérapeutique vers le culturel dans la mondialisation nous portera à introduire le concept de paysage thérapeutique.

Mais avant de développer ce concept, nous allons dans un premier temps nous pencher sur la rencontre entre le yoga et la santé, du point de vue philosophique et du point de vue médical. Nous proposerons ensuite une réflexion sur son insertion dans le champ de la médecine complémentaire et une analyse des divers espaces et lieux en jeu. La nouvelle « culture thérapeutique » nous entraîne sur la piste des interactions entre projets globaux et perceptions individuelles de santé, un objet en plein cœur des problématiques de mondialisation.

A. La rencontre entre le yoga et la santé : un lien philosophique.

1. De la philosophie à la thérapie religieuse.

Dans les discours indiens et occidentaux, la santé et la pratique du yoga deviennent de plus en plus indissociables. La fascination provoquée par les expériences corporelles des yogis et des ascètes a ainsi été interprétée dans la société moderne (19^{ème} siècle) sur le mode de l'efficacité thérapeutique du yoga. En pleine période de rationalisme, la curiosité scientifique suscitée par l'indéniable contrôle du corps et des émotions que permet le yoga a été reprise dans les milieux médicaux.

En France, Jean Filliozat a ainsi commencé, dans les années 40, par traduire d'anciens textes de yoga relatifs à la santé³⁵⁶ et a lancé toute une série de recherches sur la relation entre yoga et santé, dont la principale : celle de Thérèse Brosse en 1936³⁵⁷. Sa définition du yoga se tourne ainsi plus vers le potentiel à la fois philosophique et thérapeutique de la discipline (dérivée de sa formation de médecin et sankritiste) : pour lui, « les techniques du yoga appliquent les théories physiologiques et psychologiques des milieux médicaux dits de l'ayurvéda »³⁵⁸. Ainsi, en plein contexte d'émergence des médecines complémentaires, le yoga est souvent rattrapé par la médecine ayurvédique. L'ayurvéda ajoute en effet une dimension « médicale » assez claire, basée sur un diagnostic et une médication à base de plantes qu'il est aisé de rapprocher avec la biomédecine³⁵⁹.

A cela, il ajoute une entrée plus psychologique qui trouvera largement écho en Occident : ainsi, « maints effets physiologiques du yoga, surtout de ses postures et de son contrôle du souffle, sont corrélatifs de ses effets psychologiques »³⁶⁰.

En plus de ces approches proprement médicales, les publications portant sur la relation yoga/santé ont aussi été marquées par des pistes ouvertes dans le domaine de la santé psychologique, en plein essor en Europe Occidentale. De nombreux psychanalystes, vont

³⁵⁶ FILLIOZAT Jean, 1979, *Yogasataka. Texte médical attribué à Nagarjuna. Textes sanskrit et tibétain*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, XL-207 p.

³⁵⁷ BROSSÉ, Thérèse, 1976, *Etudes Expérimentales des techniques du yoga. Expérimentation Psychosomatique*, publications de l'EFEO, Paris, précédé de la préface de Jean Filliozat, *La nature du yoga dans sa tradition*

³⁵⁸ FILLIOZAT Jean, 1987, *Philosophies de l'Inde*, PUF, Coll. Que sais-je ?, 126 p., p. 74.

³⁵⁹ C'est un peu la même chose avec l'arrivée des pratiques tantriques, le corps étant alors un véhicule servant à l'obtention de l'illumination, comme dans le yoga classique, mais s'ajoute ici un modèle thérapeutique religieux évoluant plutôt dans la dimension donnée à l'esthétisme (*aesthetics*), incorporant la musique sacrée (aux vertus thérapeutiques), la danse, les arts, en plus de l'exégèse de pratique rituelles spécifiques et de la figure féminine (FIELDS Gregory P., 2001, *Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra*, Albany, State University of New York Press, p. 6.)

³⁶⁰ FILLIOZAT Jean, 1987, *op.cit* p. 78.

ainsi travailler à intégrer le yoga dans les conceptions jungiennes et freudiennes de la santé³⁶¹. Carl Jung, qui est allé en Inde en 1938, retrace ainsi dans son autobiographie la façon dont il en est arrivé à pratiquer le yoga : « J'étais tellement bouleversé qu'il me fallait, de temps en temps, recourir à des exercices de yoga pour maîtriser les émotions. [...]. Les Indiens, au contraire, utilisent le yoga dans le but d'éliminer complètement la multiplicité des contenus et des images psychiques »³⁶². Les parallèles qu'il effectua par la suite entre le yogi qui lui apparut en rêve lors de ce voyage, et ses recherches sur les états de conscience, a nourri l'imaginaire de nombreux occidentaux. Quand il écrit : « Le personnage du yogi représenterait, en quelque sorte, ma totalité prénatale inconsciente et l'orient lointain –comme il arrive souvent dans les rêves- un état psychique opposé à la conscience qui nous est étranger », il offre ainsi aux férus de rationalisme, la matière à des comparaisons possibles entre le yoga et des conceptions du psychisme préexistants dans les sociétés occidentales. Parallèlement, la santé entre dans certaines considérations religieuses. On considère souvent, dans le yoga dit classique, que les « maladies » psychiques et psychologiques peuvent être prises en charge par un effort sur le plan religieux³⁶³.

2. Un registre thérapeutique original : adéquation entre les termes sanskrits et médicaux

C'est dans le contexte de l'émergence du « yoga moderne », à partir du 20^{ème} siècle, que la relation entre thérapie et pratique du yoga a vraiment trouvé ses fondements. La souffrance, la misère, perçue partout dans le monde, étaient des réalités qui ont permis à certains de faire passer le message selon lequel la pratique du yoga, avec les dispositions psychologiques et philosophiques qu'elle implique, pouvait être un moyen efficace de prise en charge. Le yoga était ainsi de plus en plus entrevu comme un remède aux maux et à l'ignorance, une voie vers la libération (des maux et de « l'âme »). C'est d'ailleurs ce que nous rappelle G.P. Fields : « central to the *Yoga-Sutra's* analysis of human suffering is the theory of the *klesas*, ailments or afflictions (the main one being ignorance) that affect the body and the mind, and also affect the person at a more fundamental level of being: the buddhi or faculty of knowing »³⁶⁴.

³⁶¹ HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Santé et spiritualité indienne en France : l'introduction du yoga dans les itinéraires thérapeutiques », in SCHMITZ Olivier, *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident*, Paris, Khartala

³⁶² JUNG Carl G., 1973, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Ed. Gallimard, Coll. Folio.

³⁶³ FIELDS Gregory P., 2001, *op.cit.* En dehors du yoga, et pour une vision plus théorique, on pourra se référer aux ouvrages suivants : LAUTMAN F., MAITRE J., 1995, *Gestions Religieuses de la Santé*, L'Harmattan, 330 p. et BENOIST J., MASSE R., 2002, *Convocations Thérapeutiques du Sacré*, Karthala, 493 p.

³⁶⁴ FIELDS Gregory P., 2001, *op.cit.*, p. 99.

Les cinq kleśas qui sont reprises chez Fields représentent différentes variétés de maladies métaphysiques, d'afflictions³⁶⁵, provenant de mauvaises voies prises par la *prakṛiti*. Parallèlement à ces kleśas, on trouve une série de neuf obstacles, *antarāyāh*³⁶⁶, qui relèvent d'une certaine « thérapeutique religieuse » dans la mesure où il s'agit ici d'un état de santé physique définit comme étant cause d'interférence dans la pratique religieuse. Les autres obstacles, plus mentaux, suggèrent la dimension « hygiénique » du yoga, dans le sens où le yoga peut être une façon de traiter les soi-disant problèmes de façon « psychophysique »³⁶⁷.

D'une autre façon, ces obstacles peuvent être accompagnés de « symptômes de distraction » (*vikṣepas*) que le yoga peut éradiquer. Ces symptômes sont lus dans divers états mentaux, comme la souffrance mentale (*dukha*) provoquée par des facteurs physiques ou mentaux, le désespoir et la dépression, la faiblesse du corps, une respiration irrégulière³⁶⁸.

A travers la lecture de Fields, nous pouvons noter le bricolage visant à renouveler l'interprétation. A travers un souci de réécriture et de reconceptualisation, la pratique du yoga a été orientée vers des considérations thérapeutiques hybrides. On retrouve certaines notions « patanjaliennes », rapprochées du vocabulaire thérapeutique appartenant à la biomédecine. Cette interprétation a été forgée au fil des siècles sur la rénovation des discours métaphysiques sur l'individu en tant qu'« Être psychophysique » sur le plan empirique, et par extension sur une vision de la santé soulignant la transcendance corps/esprit. Dans cette conjoncture, G. P. Fields voit le yoga comme un élément de la thérapeutique religieuse qui offre un tournant paradigmatique de taille dans les approches de santé en général. Le yoga devient pour lui une voie sanitaire, thérapeutique qui se met au service de la libération, du salut, tout en restant connecté à la santé physique et psychologique. Il résume cela dans les **tableaux 4.1 et 4.2**.

³⁶⁵ Il s'agit des *avidyā* (ignorance de la vraie nature de la Réalité et du Soi), *asmitā* (égoïsme et égocentrisme), *rāga* (attraction accompagnant le désirable), *dveṣa* (répulsion accompagnant l'indésirable), *abhiniveāa* (le raccrochement à tout prix à la vie et aversion à la mort).

³⁶⁶ Il s'agit de la maladie, de l'apathie, du doute et de l'indécision, du manque de soins, de la paresse physique et mentale, du manque de détachement et de l'incontinence sexuelle, des vues erronées, de l'échec dans le processus d'achèvement des huit étapes du yoga, et enfin de l'instabilité, l'irrégularité dans la progression du même processus.

³⁶⁷ FIELDS Gregory P., 2001, *op.cit.*

³⁶⁸ *ibid.*

Tableau 4.1. Paradigme thérapeutique dans le Yoga Bhasya

YOGA'S THERAPEUTIC PARADIGM IN THE YOGA-BHAṢYA (2.15)	
MEDICAL SCIENCE	YOGA
1. Illness	Cycle of suffering and rebirth (<i>samsāra</i>)
2. Cause of Illness	Cause of <i>samsāra</i> : ignorance (<i>avidyā</i>)
3. Goal: restoration of health	Liberation (<i>mokṣa</i>): independence (<i>kaivalya</i>)
4. Remedy	Discriminative knowledge (<i>vivekalhyāti</i>)

Source : FIELDS Gregory P., 2001, Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra, Albany, State University of New York Press, pp. 132.

Tableau 4.2. Paradigme thérapeutique dans les Yoga Sutras.

YOGA'S THERAPEUTIC PARADIGM IN THE YOGA-SUTRAS	
Heya	To be eliminated: The ailment to be eliminated: <i>dukha</i> (suffering). (Yoga-Sutra 2.15, 2 :16)
Hetu	Cause of the ailment : <i>The cause of the ailment is misidentification of Self (knower) and non-Self (knowable). (Yoga-Sutra 2:17, 2:24)</i>
Hāna	Removal of the ailment : Knowledge of appropriate remedy. (Yoga-Sutra 2.25)
Hānopaya	Means of elimination of the ailment : Therapy, remedy, medication (Yoga-Sutra 2:26, 2:28, 2:29)

Source : FIELDS Gregory P., 2001, Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra, Albany, State University of New York Press, pp. 134.

L'approche de Fields est cependant axée sur une dimension religieuse discutable. Mais sa tentative de rapprochement entre le corpus du yoga et celui de la biomédecine n'est pas isolée. Cela se retrouve par exemple dans l'approche lacanienne de C. Berthelet-Lorelle :

« Chacun avec leurs propres méthodes, Patanjali et Freud nous enseignent que [le symptôme] est la cause de souffrance (*kleshas*). Prenant racine dans l'inconscient (*avidyā*), cette position est faite de fierté (*asmitā*), de désir (*rāga*), de déni (*dvesha*) et de peur (*abhinivasha*).

« Qu'il soit psychologique ou somatique, l'objet du yogi est la souffrance (*dukha*). A prévenir ou à éradiquer, c'est ce qui détermine sa pratique. Et s'en délivrer ou l'élucider (*vidya*) est le but du travail du yoga, parce qu'en Inde, de l'autre côté du symptôme scintille derrière chacun *anandā*, pure félicité »³⁶⁹

Le yoga est une pratique qui interroge les nouvelles façons de penser le corps, la santé, la maladie et le salut. Différentes expériences thérapeutiques ont été relatées au cours du 20^{ème} siècle. Elles ont été peu à peu systématisées dans la production d'un savoir liant termes

³⁶⁹ BERTHELET-LORELLE Christiane, 2003, *La sagesse du désir. Le yoga et la psychanalyse*, Paris, Seuil, Coll Couleurpsy, 516 p., pp. 235 et 236.

vernaculaires et termes médicaux, psychologiques ou psychanalytiques. Nous allons maintenant voir que cela ne signifie pas pour autant que le yoga s'insère toujours dans le champ de la biomédecine. Le yoga entrerait plutôt dans le cadre de la médecine complémentaire.

B. La place du yoga dans le champ institutionnel de la médecine

1. Des mesures médicales pour évaluer l'efficacité thérapeutique

Comme je l'ai déjà mentionné, le Dr Thérèse Brosse fut une des premières françaises (et même européenne, semble-t-il) à diriger une mission de recherche, dès 1936, pour mesurer, en Inde, à l'aide d'instruments médicaux (électrocardiomètres, pneumographes, etc), les capacités cardiaques et respiratoires de certains ascètes coutumiers d'une pratique assidue du yoga. Cette étude, menée sous l'égide du laboratoire de cardiologie de l'hôpital Broussais, soutenue par beaucoup de spécialistes de la santé, visait à répondre à une préoccupation scientifique d'ordre médical : « L'étude expérimentale du mécanisme des maladies fonctionnelles nous révélait, à l'époque, l'importance fondamentale de l'attitude mentale du sujet dans la production et la régression de certains désordres cardio-vasculaires »³⁷⁰.

Une fois les potentialités thérapeutiques du yoga révélées, des scientifiques vont tenter de « percer les secrets du yoga » en mettant au point des programmes de recherche médicaux et psychothérapeutiques (**Photos 4.1 et 4.2**). Les scientifiques occidentaux ont alors continué à codifier certaines répercussions physiologiques de la pratique du yoga³⁷¹ : fréquence cardiaque, pression artérielle, constantes chimiques et biologiques, mesures de pression (digestive, pulmonaire), valeurs volumétriques respiratoires avec fréquence de ventilation, résistance cutanée, électroencéphalogramme, électromyogramme.

³⁷⁰ BROSSE, Thérèse, 1976, *op.cit.* Je voudrais signaler ici au lecteur que S. Ceccomori, historienne spécialisée dans l'introduction du yoga en France, a mentionné l'appartenance théosophique de T. Brosse. Il est très difficile de vérifier cette information, cependant, si cette donnée s'avérait vraie, précisons que les résultats de T. Brosse ont de fortes chances d'être erronés (un chapitre dans cette thèse est consacré aux stratégies de diffusion de la Société Théosophique).

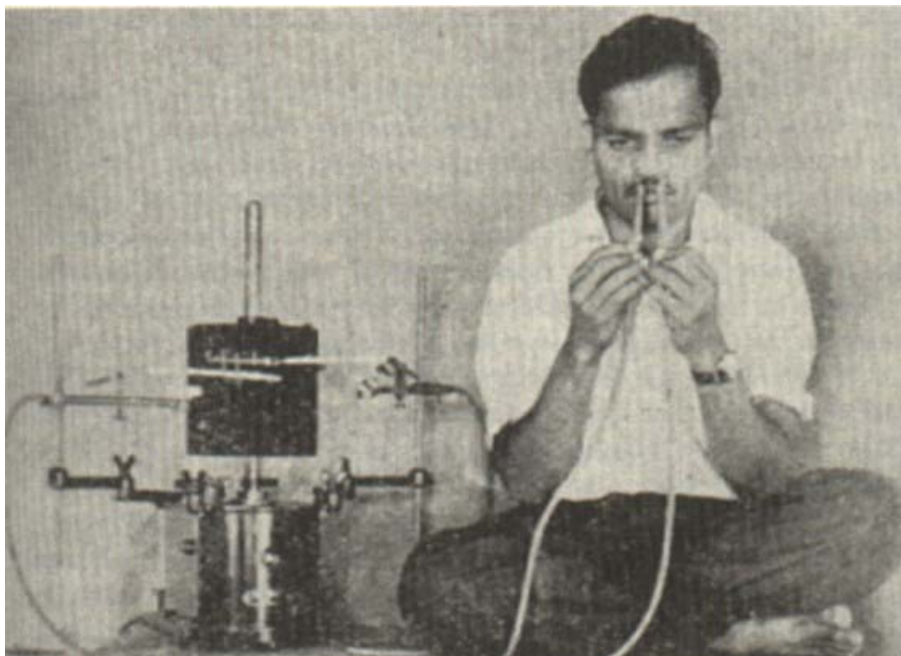
³⁷¹ JOUGLA-ROUX (B.), 1987, *Le yoga : une approche thérapeutique en psychiatrie*, Thèse de doctorat en médecine.

Photo 4.1. Mesures de l'efficacité thérapeutique du yoga : activité cérébrale



Source : ALTER J., 2004, Yoga in modern India. The body between science and philosophy, Princeton paperbacks, 326 p

Photo 4.2. Mesure de l'efficacité thérapeutique du yoga : respiration



Source : ALTER J., 2004, Yoga in modern India. The body between science and philosophy, Princeton paperbacks, 326 p

Il a ainsi été déterminé que chaque posture du yoga a des effets internes qui lui sont propres, une action précise sur la physiologie au niveau ostéoarticulaire, musculaire et viscéral³⁷². Pour toutes ces raisons, à la fin des années 80, le yoga était utilisé en thérapie adjuvante en cardiologie à l'hôpital Tenon, cela s'inscrivant dans une démarche de prévention anti-stress. Pour certains aspects, le yoga a pu être rapproché des thérapies comportementales en psychiatrie. En effet, un parallèle a été fait entre la démarche des behaviouristes et le yoga qui tentent tous deux de développer chez les sujets une attitude où ils se considèrent comme agents actifs dans leur propre vie, agent de leur propre changement³⁷³. Ainsi, Barte Neri, chef de service à l'hôpital de Bonneval, a mené une expérience sur deux ans, concernant 123 patients, à raison de 1h30 de yoga une à trois fois par semaine. Cette expérience a montré que les psychoses et les grandes névroses structurées étaient assez améliorées par la pratique du yoga³⁷⁴. Dans ce cadre institutionnel, la pratique du yoga en groupe a pu créer une forme d'activité psychothérapique qui a été perçue positivement.

Il n'y a pas que la France et les pays d'Europe Occidentale qui se sont intéressés à la question. Nous verrons plus loin, lorsque nous analyserons le processus de circulation du yoga, que nous avons affaire à un mouvement d'ensemble, à l'échelle mondiale. Ainsi, à Prague, en République Tchèque, dès les années 80, le professeur K. Nespor a expérimenté pendant cinq ans le yoga. Son but était d'associer en milieu médical un traitement psychotrope, avec une psychothérapie et la pratique du yoga³⁷⁵.

³⁷² Sur le plan biochimique, des études ont montré une baisse de l'acide lactique lors de la pratique du yoga, or en 1967, F.N. Pitts avait démontré le lien entre augmentation de l'acide lactique et anxiété. Dans la méditation, l'acide lactique plasmatique baisserait de manière significative, quatre fois plus rapidement que dans le repos habituel, trois fois plus rapidement que dans le sommeil. En règle générale, on a aussi observé aussi une diminution de la pression artérielle (baisse du débit cardiaque jusqu'à 25%, de la pression artérielle chez les hypertendus, et stabilisation du pouls à l'effort) et de la fréquence cardiaque, une augmentation de la température cutanée, et une diminution du taux de glycémie et de cholestérol.

³⁷³ JOUGLA-ROUX (B.), 1987, *op.cit.*, p. 57.

³⁷⁴ L'enseignement, d'abord confié à des enseignants extérieurs, a été ensuite pris en charge par des moniteurs infirmiers. Voici ses résultats sur diverses pathologies : les patients débiles, ont perçu la pratique comme un divertissement susceptible de fortifier leur souplesse, leur force ; les patients hypocondriaques, une reconnaissance progressive avec leur corps qu'ils jugeaient malade (c'est en quelque sorte une réconciliation avec leur corps) ; les patients hystériques, ont eu un ressenti intense des exercices (les symptômes physiques tendent à disparaître, l'abord des autres devient possible) ; les patients souffrant de troubles obsessionnels ont été séduits par les consignes claires et nettes sur les postures (mais certains patients ont pu exagérer le souci de perfection dans l'exécution des postures ; et l'esprit de non-compétition est parfois difficilement accepté) ; les patients atteints de névroses phobiques ont pu réagir favorablement ; les personnalités psychosomatiques ont été intéressées par le yoga qui leur a paru plus actif que la relaxation ; les patients dépressifs névrotiques, surtout ceux dont l'inquiétude est au premier plan, se sont améliorés ; les patients alcooliques et toxicomanes ont trouvé là une aide ; les patients schizophrènes, enfin, n'ont pas présenté d'aggravation liée à la pratique du yoga, même si le risque de dépersonnalisation est à prendre en compte.

³⁷⁵ L'effet des techniques de yoga sur l'état mental des patients était d'accroître leur confiance en eux et leur indépendance. Le yoga est selon lui une bonne technique à poursuivre dans la continuité d'un traitement médicamenteux chez les névrosés et les alcooliques. Il a également remarqué que la dépression et l'anxiété sont

La question de l'efficacité apparaît de plus en plus légitimée, et de plus en plus de publications prennent cette relation comme une évidence, mais qu'advient-il lorsque le patient n'est plus hospitalisé ? En dehors de ces expériences en milieu médical, qui affirment la capacité du yoga à améliorer l'état de santé de personnes hospitalisées, il nous faut aussi prendre en compte toutes les personnes, malades ou non, qui, de leur propre gré ou sur le conseil de leur médecin, se mêlent aux cours de yoga hors d'un contexte médical.

2. Insertion du yoga dans le champ de la médecine complémentaire

Commençons par une constatation facile à faire et à vérifier : la relation entre le yoga et la santé ne cesse de se renforcer, comme en témoignent d'une part le nombre de pages web recensées par divers moteurs de recherches, et d'autre part, de façon encore plus significative, le nombre croissant de ce type de publications sur les forums médicaux les plus sérieux (*medline*, OMS, The Cochrane Library, The Lancet Publishing Group, ainsi que des revues médicales de recherches telles que *American Journal of Psychiatry*, *Journal of Clinical Epidemiology*³⁷⁶ ...).

Parallèlement, l'intérêt croissant pour la médecine complémentaire chez les professionnels du domaine médical même peut se lire à travers le nombre de publications : entre 1966 et 1996, plus de 33.000 articles ont été recensés sur MEDLINE, avec une moyenne de 30 par an entre 1966 et 1971, 42 entre 1972 et 1986, 150 après 1986³⁷⁷.

La dimension thérapeutique du yoga, présente de façon de plus en plus évidente, s'inscrit donc dans un champ particulier de la santé : celle des soins dits « complémentaires », « alternatifs », ou encore « parallèles ». La question de la définition de ce champ sanitaire est assez complexe ce qui révèle bien d'ailleurs les réalités sociales sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Quoiqu'il en soit, l'OMS qualifie de « médecine complémentaire » toutes les thérapies qui font appel à l'usage de médicaments à base de plantes, parties d'animaux et/ou de minéraux. Sont aussi qualifiées de thérapies celles qui se font sans apport médicamenteux mais avec des apports manuels et spirituels, tels l'acupuncture ou le yoga.

nettement améliorées par le yoga. Sur les sujets âgés sous anxiolytiques ou antidépresseurs, il y a un manque d'activité physique, et en cela les postures du yoga sont très profitables.

³⁷⁶ Une réserve cependant: ces articles, aussi sérieux soient-ils, sont parfois inondés de graphiques et chiffres douteux émanant de certaines organisations controversées, notamment le groupe de Sahaja Yoga ou celui de la Méditation Transcendentale, qui sont non seulement soupçonnées d'affiliation sectaires mais aussi de manque de rigueur scientifique (en raison de velléités différentes, ces groupes instrumentalisent souvent le label « scientifique » pour justifier leur légitimité).

³⁷⁷ BARNES Joanne, ABBOT Neil C., HARKNESS Elaine F., ERNST Edzard, 1999, "Articles on Complementary Medicine in the Mainstream Medical Literature. An investigation of MEDLINE, 1966 through 1996", *Archives of Internal Medicine*, vol. 159, AUG 9/23, pp. 1721-1725

Très souvent, le terme de médecine complémentaire se trouve doublé de la qualification de « médecine traditionnelle », un terme global utilisé pour désigner les « systèmes de médecine traditionnelle tels que la médecine traditionnelle chinoise, l'ayurvéda indien et l'unani arabe et avec diverses formes de médecine indigène »³⁷⁸.

La difficulté à définir ces médecines provient surtout du fait qu'elles s'inscrivent dans des systèmes culturels et sanitaires bien différents, qui font appel à diverses interprétations et diverses pratiques de santé, de guérison, venant bien souvent du « Sud »³⁷⁹. L'OMS propose même une liste (non exhaustive) de ces médecines (**tableau 4.3**).

Tableau 4.3. Thérapies et techniques thérapeutiques de MTR/MCP communément utilisées

	MEDECINE CHINOISE	AYURVEDA	UNANI	NATURO-PATHIE	OSTÉO-PATHIE	HOMÉO-PATHIE	CHIROPRAIXIE	AUTRES
MEDICAMENTS A BASE DE PLANTES	●	●	●	●	■	●		● ^a
ACUPUNCTURE, ACUPRESSION	●				■			■ ^b
THERAPIES MANUELLES	Tuina ^c	●	●	❖	●		●	Shiatsu ^d
THERAPIES SPIRITUELLES	●	●	●	●				Hypnose, guérisseurs, Méditation
EXERCICES	Qigong ^e	Yoga		Relaxation				

● - utilise couramment cette thérapie/technique thérapeutique

■ - utilise parfois cette thérapie/technique thérapeutique

❖ - utilise le toucher thérapeutique

^a : par exemple, de nombreux systèmes de MTR non officiels en Afrique et en Amérique Latine utilisent les médicaments à base de plantes.

^b : par exemple, en Thaïlande, certaines thérapies de MTR d'usage courant incorporent l'acupuncture et l'acupression

^c : type de thérapie manuelle utilisé dans la médecine traditionnelle chinoise

^d : fait référence à la thérapie manuelle d'origine japonaise consistant à appliquer une pression avec les pouces, paumes, etc., à certaines parties du corps.

^e : composante de la médecine traditionnelle chinoise qui allie le mouvement et le contrôle de la respiration pour améliorer le flux d'énergie vitale (qui) dans le corps et ainsi améliorer la circulation et la fonction immunitaire.

Source : Organisation Mondiale de la Santé, Stratégie pour la Médecine Traditionnelle pour 2002-2005, p. 8.

Ce tableau, donné par l'OMS, regroupe les différentes thérapies et techniques utilisées dans le monde. La classification est propre à l'OMS, qui a préféré mettre en ordre les thérapies (en colonnes) en commençant par celles qu'elle désigne de « traditionnelles » et en finissant par les thérapies dites complémentaires. A chaque thérapie, l'OMS fait correspondre une ou des

³⁷⁸ ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2002, *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005*, Genève. Nous pourrions discuter longtemps de toutes ces appellations qui restent assez vagues ; pour éclairer le propos, le lecteur trouvera un débat fort à propos sur l'appellation des « médecines traditionnelles » dans JANES Craig R., "The health transition, global modernity and the crisis of traditional medicine : the Tibetan case", *Social Science and Medicine*, vol. 12, June 1999, pp. 1803-1820.

³⁷⁹ Ainsi, dans les pays où le système de santé principal est biomédical, la « médecine traditionnelle » est appelée « complémentaire », « alternative » ou « non conventionnelle ». En conséquence, le terme de « médecine traditionnelle » est souvent utilisé en Occident en référence aux médecines d'origine africaine, asiatique, amérindienne, et le terme de « médecine complémentaire » est utilisé en référence aux recours non biomédicaux d'origine Européenne, Américaine...

techniques répandues ou spécifiques. Ainsi, d'après ce tableau, on pourrait croire que la médecine chinoise et la médecine ayurvédique sont les thérapies les plus complètes car elles ont recours à toute la gamme possible des techniques (médication à base de plantes, massages), avec en plus des originalité dans les exercices (Qigong, Yoga). A l'opposé, l'homéopathie et la chiropraxie font figure de thérapies « archaïques », n'utilisant que le médicament ou les techniques de massage.

Cette liste étonne par la pluralité des recours qu'elle englobe et par toutes les combinaisons qu'elle offre. Ainsi, le champ de la médecine complémentaire, qui est souvent qualifié d'accessoire ou d'annexe, apparaît ici comme extrêmement large que ce soit dans la diversité des techniques qu'il englobe, ou que ce soit du côté de la diversité des systèmes de santé originels : la médecine complémentaire trouve ses marques dans des conceptions chinoises, indiennes, japonaises, africaines ou amérindiennes. Une pluralité qui laisse apparaître le mélange philosophique, ontologique, médicale de la définition et de la conception du corps et de la santé.

Mais avant de s'attarder sur ces aspects sociaux de la santé, il faut souligner que si le yoga, comme tous les autres recours mentionnés, apparaît dans cette liste, c'est en grande partie par ses potentialités à faire échos à certains concepts de la biomédecine, la médecine dite « occidentale ». Ainsi, le yoga va être étudié, par l'OMS et les autres organismes de santé, dans sa fonctionnalité médicale, c'est-à-dire en vertu de ce qui peut être assimilé à des techniques de diagnostics (le yoga apporte en effet une certaine cosmologie pour lire les dérèglements dans la santé de l'individu, il apporte également des discours particuliers sur le corps), des techniques thérapeutiques (relaxation, *asanas*, *pranayama* sont autant de techniques yogiques qui sont rapprochées des pratiques psychocorporelles).

Dans tous les cas, le yoga véhicule une certaine idée de la thérapie et de la santé que l'on trouve déclinée chez de nombreux individus, mais aussi, comme nous l'avons déjà vu, dans de nombreux discours globaux émanant des politiques de santé. Reste à savoir comment le yoga, en tant que thérapie complémentaire, s'insère dans les champs des soins privés et publics.

3. Santé publique ou santé privée ?

Les recherches sur l'efficacité thérapeutique du yoga ont été lancées il y a longtemps maintenant. Ils portent aujourd'hui leurs fruits dans les collaborations ou partenariats qui se créent entre acteurs des systèmes de santé (divers gouvernements, OIG ou ONG de santé) et ceux du yoga (centres privés qui mènent et diffusent des recherches). Inscrits à l'ordre du jour dans certains pays et dans les lignes stratégiques de l'OMS, les perspectives de pluralisme

médical incluant les soins de santé complémentaires se développent aujourd'hui dans la compréhension globale des politiques de santé publique. Ainsi, de nombreux médecins qui travaillent sur la question ont-ils noté qu'il y a de plus en plus de demandes d'intégration de la médecine complémentaire dans les systèmes de santé nationaux³⁸⁰.

Les médecines complémentaires tiennent une place de plus en plus importante de nos jours, surtout dans les sociétés occidentales, car « un tiers des adultes Américains ont utilisé un traitement alternatif et 60% du public aux Pays-Bas et en Belgique, et 74% en Grande-Bretagne, sont en faveur d'une médecine complémentaire disponible dans le cadre des services de la santé publique. De plus, une étude auprès des Etats membres de l'Union Européenne effectuée en 1991, a identifié a peu près 1400 médicaments à base de plantes qui seraient utilisés dans l'Union Européenne »³⁸¹.

Ce système commence à se mettre en place mais n'est pas encore « disponible » et pas encore tout à fait opérationnel. En effet, la mise en place d'un tel système requiert encore et toujours des recherches quant à l'efficacité et la légitimité de telle ou telle médecine : la démarche de rationalisation du corpus des médecines complémentaires n'est pas facile à effectuer.

De plus, l'intégration ou l'inclusion de ces systèmes de santé dans les sociétés occidentales doit être étudiée et optimisée dans les normes économiques propres à ces sociétés. Comme on s'en doute alors, le but est d'élaborer un système de santé moins coûteux et adapté aux besoins médicaux des problèmes de santé émergents (hypertension artérielle, asthme, stress...), autant de problèmes qui ne peuvent être soignés que par un changement des modes de vie comme il en est question dans le yoga par exemple.

Mais le problème des politiques de santé publique actuelles réside dans le fait qu'elles doivent à la fois répondre aux urgences médicales qui nécessitent l'utilisation d'une médecine à efficacité rapide, et répondre aux attentes d'une catégorie de la population qui vit confortablement et qui est demandeuse de soins nouveaux, originaux, moins lourds, qui pourraient répondre à leur mode de vie (le confort entraîne la création de nouveaux besoins, notamment en matière de santé)³⁸².

³⁸⁰ BARNES Joanne, ABBOT Neil C., HARKNESS Elaine F., ERNST Edzard, 1999, "Articles on Complementary Medicine in the Mainstream Medical Litterature. An investigation of MEDLINE, 1966 through 1996", *Archives of Internal Medicine*, vol. 159, AUG 9/23, pp. 1721-1725.

³⁸¹ ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2002, *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005*, Genève

³⁸² De plus, en dehors du contexte dans les pays du « Sud », les politiques menées envers la médecine complémentaires contribuent à poser certains débats dans le cadre d'un militantisme typiques aux études anglophones, ou dans celui du développement de l'ethnopsychiatrie en France. En effet, le pluralisme médical qui s'annonce avec l'introduction des médecines complémentaires venues du « Sud », à destination de plusieurs populations (les « occidentaux » demandeurs, les immigrés « culturellement » proches de ces médecines), pose

Les interactions possibles entre santé publique et santé privée sont ici extrêmement difficiles à démêler et à mettre en place, car les gouvernements, les ONG et leurs partenaires privés, n'étant pas toujours en mesure de répondre à cette demande, font face à un système plurimédical faisant intervenir de nombreux acteurs, sur des terrains différents. Les uns nourrissent les autres : les gouvernements et ONG donnent des lignes directrices et des objectifs à atteindre, les centres privés réalisent des expériences et élaborent des bases de données statistiques qu'ils soumettent ensuite aux premiers...

Il est donc difficile de déterminer si le yoga est un système de soin qui entre dans le domaine du public ou dans le domaine du privé, mais en tout cas il oscille entre les deux domaines, ce qui est certainement le cas pour toutes les médecines dites complémentaires.

Il y a donc parfois volonté de nationaliser ces médecines, comme en Grande-Bretagne. Le yoga y apparaît beaucoup plus institutionnalisé, d'un point de vue politique³⁸³, si bien qu'il s'insère dans le champ thérapeutique, beaucoup plus clairement qu'en France notamment. Le gouvernement britannique vise ainsi à mettre en place des politiques de régulation qui auront six buts principaux, à savoir protéger le public contre la prolifération de charlatans, créer des structures d'accueil convenables pour les patients, encourager les recherches au sujet de l'efficacité thérapeutique, (et, pour cela, développer les outils et méthodes), contrôler les professionnels de la santé pour prévenir des soins de mauvaise qualité, permettre aux professionnels de la santé d'intégrer dans leur cursus une formation aux médecines complémentaires³⁸⁴.

la question de la valorisation des médecines indigènes et la promotion d'une prise en compte des besoins et les attentes des patients en fonction de leur origine sociale et raciale (soucis de respect des systèmes de santé millénaires dans certains pays, et soucis de respect des mentalités en matière de santé), cf. DONOVAN, J.L., 1984, « Ethnicity and health: a research review », *Social Science and Medicine* 19 7, pp. 663–670, SHELDON, T. and PARKER, H., 1992, « Race and ethnicity in health research », *Journal of Public Health Medicine* 14 2, pp. 104–110, CURTIS Sarah, LAWSON Kim, 2000, « Gender, ethnicity and self-reported health: the case of African–Caribbean populations in London », *Social Science and Medicine*, vol. 50, issue 3, pp. 365-385.

³⁸³ En effet, en 2000, le gouvernement britannique a lancé un vaste programme de recherche sur les médecines complémentaires et alternatives. Constatant l'importance croissante de ce type de recours dans les pays développés (cf. *Report on Complementary and alternative medicine*, English Parliament, House of Lords, Session 1999-2000), ce rapport souligne qu'en Grande Bretagne, 50.000 médecins appartiendraient à la catégorie « médecine complémentaire et alternative », dont 10.000 professionnels ayant un statut répertorié ; 5 millions de patients ; et un nombre de patients et de praticiens de plus en plus élevé. Récemment, ce travail a lancé une enquête qui a permis de mettre au jour des statistiques renforçant l'idée que les médecines complémentaires devaient être intégrées dans le système de santé britannique. Cette enquête a révélé qu'en 1999, 20% de la population avait eu recours à des médecines complémentaires, et, parmi cette population, 34% d'individus avaient utilisé les techniques du yoga et de la méditation.

³⁸⁴ En dehors de l'Europe, quelques politiques similaires ont été mises au point, notamment aux Etats-Unis. La situation est la même : entre 1990 et 1997, les chercheurs ont noté une augmentation de près de 50% des visites chez un praticien spécialisé dans une des médecines complémentaires (le chiffre serait ainsi passé de 427 millions à 629 millions ; soit un nombre plus élevé que pour les visites à un physicien généraliste ; des dépenses estimées à 27 billions de dollars US)

Alors, le statut de la personne ou la commission qui établit ces régulations est ce qui pose problème. A long terme, le gouvernement veut parvenir à une situation où chaque praticien basé en Grande-Bretagne devient le sujet d'une autorité régulatrice « unitaire » à portée nationale. La situation actuelle semble cependant être loin de ces prérogatives : une grande diversité règne en ce qui concerne la taille des organisations, des structures, des modalités de définition des médecines complémentaires, des bases philosophiques, des relations avec la « médecine orthodoxe », des jugements des gouvernements qui les ont classifié entre des « *principal disciplines* », des « *therapies complementing orthodox medicine* », des « *alternative disciplines* »³⁸⁵.

Ainsi, le recours aux médecines complémentaires croît, en particulier en Europe et aux Etats-Unis, et parallèlement dans le pays d'où ces médecines proviennent. Cette situation émerge d'un phénomène de feedback entre diverses sociétés depuis les années 50 : la popularisation du yoga, dans de plus en plus de pays, semble avoir donné une nouvelle jeunesse à des systèmes dits « traditionnels » en Inde, et semble avoir amené de nouvelles conceptions du corps chez les individus qui le pratiquent à travers le Monde.

C. Le yoga et les médecines complémentaires dans l'espace thérapeutique

Les géographes anglophones semblent beaucoup plus concernés par l'émergence des médecines complémentaires, certainement en raison du contexte judiciaire et légal où elles sont insérées. En effet, alors qu'en France ces questions sont soigneusement éludées, il se trouve qu'en Grande-Bretagne, au Canada et aux Etats-Unis les autorités tâchent de les intégrer dans le système de santé publique. Cependant, même si l'accroissement du recours aux médecines complémentaires entre bel et bien dans la géographie de la santé, nous allons voir qu'elles concernent également les champs de la géographie de l'identité et de la connaissance, voire même de la consommation.

1. Cadres normatifs et politiques publiques : l'exemple britannique.

Etudier ces médecines complémentaires relève des réalités observées, et offre ainsi au géographe la possibilité d'explorer une nouvelle spatialité. En effet, pour Clarke, Doel et

³⁸⁵ CLARKE David B., DOEL Marcus A., SEGROTT Jeremy, 2004, « No alternative ? The regulation and professionalization of CAM in the United Kingdom », *Health and Place*, issue 10, pp. 329-338.

Segrott, la nature de la professionnalisation de ces médecines est exclusivement spatiale³⁸⁶. Les praticiens de cette médecine ne se contentent pas que prodiguer des soins en Grande-Bretagne, ou ailleurs. Elles convoquent aussi tout un ensemble de références faites de rencontres qui prennent place dans plusieurs endroits, que ce soit avec leurs patients ou avec ceux qui sont leurs sources d'informations (c'est-à-dire les tradipraticiens d'autres régions du Monde, souvent du « Sud »).

Cependant, la liberté totale de construire et prodiguer leur savoir n'est pas forcément lié à leur professionnalisation : de nombreux tradipraticiens commencent, arrêtent, reprennent, ici ou là, leurs activités de transmission et de thérapeutes. Aussi, lorsque ceux-ci doivent se constituer en tant que « sujets nationaux » aux yeux des autorités administratives et judiciaires³⁸⁷, c'est tout un système qui est bouleversé : la détermination du « local » par le national, sachant que ce « local » ne l'était pas véritablement compte-tenu de la nature pluriculturelle des références et des acteurs mobilisés, est la cause de tels bouleversements. Cette situation est de plus en plus problématique et complexifiée du fait que nombre de praticiens étaient auparavant regroupés en associations, qui étaient jusqu'alors la voie principale de leur inter-relations.

De plus, la nationalisation des médecines complémentaires est accomplie principalement en s'appuyant sur des réseaux associatifs. La professionnalisation de ces médecines nous offre alors une multitude d'espaces et d'acteurs à prendre en compte : les réseaux nationaux, régionaux, locaux, les associations de praticiens, les associations de clients, les conférences et les cours, les cliniques et les hôpitaux (spécialisés ou non), les médias (journaux, newsletters...).

Comment faire simple, alors, avec des praticiens et des clients qui appartiennent à une ou des associations nationales mais qui sont beaucoup plus actifs et impliqués dans le développement des réseaux locaux et internationaux ? La création de représentations collectives des médecines complémentaires ne va-t-elle pas à l'encontre des chemins individuels pris par les praticiens ? La professionnalisation des médecines complémentaires, qui est très certainement une tentative de (re)gagner un certain contrôle sur leur développement dans l'espace public, semble être une marche forcée qui va au contraire multiplier les créations alternatives, les bricolages thérapeutiques qui cherchent, par essence, à échapper au politique.

³⁸⁶ CLARKE David B., DOEL Marcus A., SEGROTT Jeremy, 2004, *op.cit.*

³⁸⁷ En Grande-Bretagne, par exemple, la « nationalisation » des tradipraticiens passe par des décisions appartenant au système légal, au département de la santé publique, à l'agence régulatoire des produits médicaux et sanitaires, au conseil général de la chiropraxie...

2. Consumérisme et choix raisonnés.

La difficulté à définir la médecine complémentaire provient certainement de sa place à la charnière entre médecine, thérapie et pratiques de santé, d'une part, et d'autre part la multiplicité des espaces produits par ces dimensions. Les démarches, du côté des patients comme des praticiens, sont pour la plupart de nature individuelle, et le géographe doit alors prendre en compte l'augmentation, l'utilisation et l'accessibilité à ces médecines en suivant les constantes reformulations, négociations qui président à ces démarches. Nous sommes en présence d'individus qui jouissent d'un certain contrôle sur leurs vies, qui peuvent choisir où ils veulent aller pour se faire soigner, et qui savent comment gérer leur problèmes de santé. Ils sortent des cadres normatifs accordés à la santé pour créer leurs propres espaces.

Comment inclure le corps, la santé dans l'approche sociale et spatiale ? Bell & Valentine³⁸⁸ ou May³⁸⁹ ont tenté de souligner cette insertion du corps dans l'espace et la sphère sociale en parlant des habitudes de consommation alimentaire, tandis que Wiles et Rosenberg ont appliqué cette approche aux attitudes relatives aux soins de santé complémentaires³⁹⁰. D'après ces derniers, il existerait différentes identités reflétées par des modes de consommation particuliers variant de région à région. C'est pourquoi, au Canada par exemple, ils observent une consommation beaucoup plus importante de soins de santé complémentaires (telles la médecine ayurvédique ou la médecine chinoise) en British Columbia, une région considérée par les médias comme un « lotus land », c'est-à-dire une région où se sont implantés d'anciens hippies, des « back-to-the-landers », et des « rescapés de l'est [canadien] capitaliste ». L'observation de la consommation de ces soins de santé au Canada révèle, dans le travail de Wiles et Rosenberg, l'importance des identités régionales.

Ainsi, l'utilisation des médecines complémentaires s'insère-t-elle dans des « espaces diffus » où les praticiens et les clients sont localisés d'un côté dans des cabinets et des boutiques, et s'insèrent, de l'autre côté, dans des espaces ayant des références philosophiques et des croyances venues d'ailleurs.

Les géographes britanniques Doel et Segrott situent ces comportements thérapeutiques dans le champ plus large de la consommation. En effet, on peut estimer qu'elle relève de la consommation car le recours à la médecine complémentaire possède un public, des outils de

³⁸⁸ BELL D., VALENTINE G., 1997, *Consuming geographies : we are where we eat*, Routledge, London.

³⁸⁹ MAY J., 1996, « A little taste of something more exotic : the imaginative geographies of everyday life », *Geography*, vol. 89, issue 1, pp. 57-64.

³⁹⁰ WILES Janine, ROSENBERG Mark W., 2001, « « Gentle caring experience ». Seeking alternative healthcare in Canada », *Health and Place*, issue 7 n°3, pp. 209-224.

communication, des sources qui l'alimentent en fonction de la demande³⁹¹. Pour eux, l'augmentation des recours à la médecine complémentaire dépend de l'importance des « agences de consommateurs » (les associations de clients) et l'augmentation de l'accessibilité à ces informations.

C'est alors à la naissance d'un « espace-clé » qu'ils faut s'intéresser : celui des magazines de santé et des magazines de mode de vie (« lifestyle »). Ces magazines véhiculent certaines idées au sujet des médecines complémentaires et leur accessibilité croissante, ce qui en fait de véritables outils à l'usage de la promotion d'un champ de la santé tourné vers le corps (malade). Ils évoquent aussi façon d'obtenir le bien-être total dans l'espace métropolitain quotidien. Ils deviennent ainsi les piliers d'un mode de vie « alternatif », où la médecine complémentaire ne rivalise pas avec, mais complète la médecine « conventionnelle » ou « orthodoxe »³⁹².

Cependant, faire entrer la médecine complémentaire dans les modalités d'analyse de la consommation n'est pas forcément la démarche de tous les géographes. En effet, M. Kellner et B. Wellman³⁹³ orientent leurs recherches sur la façon dont les patients effectuent une « renégociation du contrat social de santé » et dans l'émergence de modes de pensée et pratiques alternatives sur la santé et la maladie³⁹⁴. Pour elles, le choix des pratiques complémentaires, donc des espaces choisis et des lieux fréquentés, dépendent de plusieurs facteurs, et pas exclusivement de raisons pragmatiques ou d'attitudes purement consuméristes. Il faut aussi prendre en compte tous ceux qui font de leur recours une démarche, une stratégie réfléchie, délibérée, qui évoluent dans l'« idéologie d'une thérapie alternative »³⁹⁵. Ainsi, même si l'accessibilité est importante, elle n'est pas le seul facteur pesant dans la balance des choix raisonnés effectués individuellement.

³⁹¹ DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, « Self, health and gender : complementary and alternative medicine in British mass media », *Gender, place and culture*, vol. 10, issue 2, pp. 131-144.

³⁹² FULDER Stephen J., MUNRO Robin E., 1985, « Complementary medicine in United Kingdom : patients, practitioners and consultation », *The Lancet*, vol. 386, issue 8454, pp. 542-545 ; CROCK R.D., JARJOURA D., POLEN A., RUTECKI G.W., 1999, « Confronting the communication gap between conventional and alternative medicine : a survey of physicians' attitudes », *Alternative therapies in health and medicine*, vol. 5, issue 2, pp. 61-66.

³⁹³ KELLNER Merrijoy, WELLMAN Beverly, 1997, « Health care and consumer choice : medical and alternative therapies », *Social Science and Medicine*, vol. 45, issue 2, pp. 203-212.

³⁹⁴ Sur ce point, Kellner et Wellman rejoignent la position des sociologues Pescolido et Kronenfeld (PESCOLIDO B., KRONENFELD J., 1995, « Health, illness, and healing in an uncertain era : challenges from and for medical sociology », *Journal of health and social behavior*, extra issue, 5-33)

³⁹⁵ A ce sujet, le lecteur pourra se référer à deux études de cas intéressantes, celle de Pawluch, Cain & Gillett au sujet des patients atteints du virus HIV (PAWLUCH D., CAIN R., GILLET J., 1994, « Ideology and alternative therapy use among people living with HIV/AIDS », *Health and canadian society*, vol. 2, issue 1, pp. 63-84) et celle de Vincent & Furnham qui portent sur les 5 facteurs déterminant le recours aux thérapies complémentaires

D. Le yoga, une nouvelle « culture thérapeutique » ?

Les médecines complémentaires connaissent un succès croissant en France depuis les années 70. Aux Etats-Unis et au Canada, les chercheurs ont montré l'explosion de ce type de recours à partir de la même époque³⁹⁶. Les « sentiers » creusés depuis lors sont devenues des « autoroutes »³⁹⁷, ce qui renforce les traits d'un phénomène social de grande ampleur, révélateur d'une « véritable culture » : celle de la contre-culture.

1. Emergence d'une culture médicale et d'une contre-culture idéologique

Les champs de la santé complémentaire sont tellement tournés vers des spécificités culturelles que l'on peut lire, comme Laplantine et Rabeyron, dans les comportements de ceux qui font du yoga, par exemple, des traits socio-culturels assez récurrents. Ainsi, à l'amont de la création de nombreux groupes de santé, de la présence d'affichettes publicitaires pour des cours de yoga dans les magasins bio, de la diffusion médiatique (émissions de radio, abondance de la presse spécialisée, accroissement du nombre de publications chez des éditeurs spécialisés ou même des éditeurs nationaux), des grandes manifestations publiques, se trouvent des groupes d'individus assez homogènes, véhiculant les idées de la contre-culture.

Le « profil sociologique » des individus attirés par ces médecines correspond, dans l'ensemble, aux catégories qui alimentent le courant contre-culturel depuis les années 60-70. En effet, comme nous l'avons vu dans l'analyse des origines sociales et professionnelles des yogis que j'ai rencontré, le yoga, surtout lorsqu'il est avancé comme un potentiel recours thérapeutique, trouve écho chez certaines catégories professionnelles (les cadres supérieurs et les professions libérales ; puis les classes moyennes et les employés ; beaucoup moins chez les ouvriers).

Ce sont des « urbains », vivant surtout dans les grandes villes, d'âge moyen (35-50 ans), et, de plus, ce sont en grande majorité des femmes. Ces catégories d'individus font preuve de dynamisme et contribuent à toujours renforcer le courant du yoga ainsi que ses activités annexes.

(VINCENT C, FURNHAM A., 1996, « Why do patients turn to complementary medicine ? An empirical study », *British Journal of clinical psychology*, n°35, pp. 37-48).

³⁹⁶ CLARKE David B., DOEL Marcus A., SEGROTT Jeremy, 2004, *op.cit.*

³⁹⁷ LAPLANTINE François, RABEYRON Paul-Louis, 1987, *Les médecines parallèles*, Paris, PUF, 128 p., p. 27.

Ils contribuent ainsi à faire émerger une nouvelle sorte de « culture médicale » qui s'inscrit ensuite dans un cadre plus large : celui de la réaction contre les normes de la société. Ainsi, le recours au yoga, et aux médecines complémentaires en même temps qu'aux nouveaux mouvements religieux, peut s'inscrire « contre » certaines valeurs, ce que l'on retrouve dans certains discours :

- « - contre un certain mode de rationalité scientifique et technique (c'est le cas de l'effondrement du mythe du progrès, par exemple, ou celui du désenchantement de la « croyance » en la biomédecine en tant qu'elle déshumaniserait le patient),
- contre l'uniformisation médicale dans la société industrielle, contre la complexité de la société (et pour un retour au « naturel »),
- contre la culture intellectuelle (donc pour une revalorisation du corps),
- contre l'hégémonie occidentale et pour la valorisation des « voix du Sud »,
- contre la société de l'objet et de l'anonymat, contre le modèle patriarcal (pour la réintégration du féminin dans les prises de décision en ce qui concerne les choix médicaux ou corporels),
- contre le côté « sordide » de l'espace urbain (nous reviendrons sur ce point dans un chapitre suivant) »³⁹⁸.

Ces réactions contre la société ne sont pas seulement juxtaposées. Elles ont une certaine cohésion et s'articulent les unes aux autres en raison de l'opposition à l'oppression sociale sur l'individu. L'idéologie de la contre-culture, rapportée à la santé, fait alors système et impulse le développement de nombreuses activités communes.

Mais les caractères qui unissent les individus qui ont recours au yoga, ou aux médecines complémentaires en général, ne doivent cependant pas occulter la diversité et la complexité du phénomène observé. En effet, parmi ceux qui se tournent vers ces soins, on trouve les individus qui ont une attitude consumériste (qui ne vont pratiquer le yoga que de façon occasionnelle, lorsqu'un problème de santé surgit), ceux qui en font une utilisation exclusive (et même parfois un « chemin de vie »), et surtout ceux qui, devant la pléthore de médecines complémentaires qui s'offrent dans les sociétés « modernes », ont une attitude de « bricoleurs ». Ce terme est utilisé en référence à ceux qui « picorent » ici et là ce qu'ils jugent et retiennent d'optimal dans chacune des médecines, en fonction, cette fois, de perceptions individuelles. Ces derniers, que l'on rencontre souvent entre le cours de yoga, le magasin bio, les librairies ésotériques et les cabinets d'homéopathe (pour être caricaturale), nous montrent à quel point le recours au yoga se situe à l'articulation entre des conceptions originales mais globales de l'hygiène physique, du bien être (mental et spirituel), de l'amélioration de soi...

³⁹⁸ Voir aussi ces éléments dans LAPLANTINE François, RABEYRON Paul-Louis, 1987, *op.cit.*

De nombreux chercheurs anglophones ont eux aussi noté que les médecines complémentaires sont de plus en plus importantes dans nos paysages culturels³⁹⁹, non seulement à travers une demande croissante, mais aussi en raison de l'accroissement des types d'expériences racontées⁴⁰⁰, la diversification des types de décisions en amont, des symptômes cités par les individus, de leur contexte social.

C'est alors que l'on franchit la barrière étroite qui nous projette dans le culturel, le religieux, ou encore le spirituel. Laplantine et Rabeyron évoquent une « culture médicale alternative éclectique voire syncrétique »⁴⁰¹, ce qui nous remet à nouveau sur la piste de la complexité des nouveaux mouvements religieux dans leur ensemble, auquel participe notre étude. Le yoga, en tant que discipline philosophico-corporelle, a été réinterprétée, étudiée, traduite et comprise sous l'angle de la thérapie dans les sociétés modernes (dont l'Inde) par une majorité d'individus, mais elle est aussi rattrapée par ses traits culturels, que certains individus préfèrent utiliser ou mettre en valeur. Le yoga propose donc un nombre de combinaisons, de « bricolages », indéfinis qui nous obligent à toujours passer de la thérapie au spirituel, du médical au philosophique... tout en restant dans le domaine des activités nébuleuses. Celles-ci sont de nature « mystiques et ésotérique chez Françoise Champion, « culturelles » chez François Laplantine.

2. Le bien être

Dans les discours que nous pouvons tous entendre autour de nous, le yoga est souvent relié à l'idée de « bien être »⁴⁰². Ce concept est facile à comprendre, nous voyons tous de quoi il s'agit, mais il est difficile à expliciter tant les enjeux sont dans les mains de multiples acteurs. Rappelons que la santé, définie par l'OMS, tourne autour de la notion de « bien-être » : « la santé est un état de complet bien-être, physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Ainsi, le bien-être est considéré comme un facteur pouvant influencer la bonne santé, discours qui ressort souvent dans les centres de yoga.

Paradoxalement, le bien-être se définit par des discours institutionnels globaux (des ONG, des politiques) alors qu'il est plutôt du ressort individuel.

³⁹⁹ L'idée de paysage culturel sera développé plus loin.

⁴⁰⁰ WILES J., ROSENBERG M.W., 2001, « Gentle caring experience. Seeking alternative health care in Canada », *Health and Place*, Issue 7, n°3, pp. 209-224.

⁴⁰¹ LAPLANTINE François, RABEYRON Paul-Louis, 1987, *op.cit.*, p. 31.

⁴⁰² HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Le bien être. Mondialisation du concept, transplantation des pratiques », in FLEURET S. (dir.), *Peut-on prétendre à des espaces de qualité et de bien être ?*, Presses Universitaires d'Angers.

Ainsi, si le bien-être, dans les politiques de santé publique, passe aujourd'hui par la promotion de certaines considérations relatives à l'environnement de chacun. C'est ce qu'ont souligné Antoine Bailly⁴⁰³ et Sébastien Fleuret et Raymonde Séchet⁴⁰⁴ dans leurs travaux, et c'est ce sur quoi les géographes ont réfléchi lors d'un colloque visant à rassembler les questions épistémologiques et pratiques qui traversent la façon dont diverses sociétés et individus abordent le bien-être⁴⁰⁵.

Les considérations tournant autour des politiques du bien-être s'orientent vers une attention toute particulière envers le logement, la qualité de l'espace public (la propreté), le respect des appartenances communautaires...

Les individus font aussi leur propre élaboration du bien-être. Ils construisent leur idée du bien-être en fonction de leurs repères propres. Ainsi, chacun va évaluer son bien-être en fonction de critères personnels : le bien-être peut ainsi être construit en opposition au « mal être », notion qui peut tout aussi bien désigner un état physique ou une condition sociale. Il peut être aussi l'aboutissement de tout un travail de « mieux être », qui repose sur ce que chacun va mettre en œuvre pour arriver à ses fins (cibler les démarches médicales, faire du sport, manger mieux, avoir une hygiène quotidienne...).

C'est dans ce cadre qu'intervient le yoga, ainsi que les autres médecines complémentaires, qui proposent une approche différente de la santé, en la replaçant dans un « tout » faisant écho aux discours sur les préoccupations d'ordre individuel et global. Dans les constructions du champ du bien-être, le yoga apparaît aujourd'hui comme fondu dans différents systèmes médicaux, ou du moins dans les systèmes de compréhension du corps, de la santé, de la maladie, des pays où ils sont pratiqués, et sont d'autant plus alimentés, en conséquence, par une articulation entre la thérapie, le culturel, le religieux, le spirituel dans un tout social, politique et économique. C'est alors tout le modèle thérapeutique qui est influencé par l'apport de nouvelles notions, comme celle du holisme par exemple.

3. La construction d'un nouveau holisme

Depuis la fin des années 70, certains auteurs évoquent le « tournant holiste » de la définition de la santé⁴⁰⁶. Ce holisme est caractérisé par la volonté d'associer les actions politiques de

⁴⁰³ BAILLY Antoine S., 1981, *Géographie du bien-être*, PUF

⁴⁰⁴ FLEURET Sébastien et SECHET Raymonde, 2002, *La santé, les soins, les territoires. Penser le bien-être*, Presses Universitaires de Rennes, 236 p.

⁴⁰⁵ Colloque *Peut-on prétendre à des espaces de qualité et de bien-être ?*, Angers, Septembre 2004.

⁴⁰⁶ KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p., p. 10; BOYDEN S., 1980, *The need for an holistic approach to human and well-being, in changing disease patterns and human behaviour* (Stanley N.F. & Joske

santé et les considérations individuelles, fomentées dans des réalités sociales et économiques bien diverses.

a. Définitions du holisme

Le holisme est fortement remis au goût du jour à travers la pratique du yoga. Le holisme est une « théorie selon laquelle l'homme est un tout indivisible qui ne peut être expliqué que par ses différentes composantes (physique, physiologique, psychique) considérées séparément »⁴⁰⁷. En philosophie, le holisme est compris, au début du 20^{ème} siècle (chez Duhem), comme une « thèse selon laquelle on ne peut jamais tester empiriquement une hypothèse isolée, mais seulement un ensemble d'hypothèses »⁴⁰⁸, construite sur l'expérimentation mathématique et chimique. Plus tard, Quine étend cette thèse à l'ensemble de nos énoncés (qui découlent de nos observations, de nos logiques). Le holisme devient alors une « position antiréductionniste et cohérentiste selon laquelle on ne peut connaître les parties sans connaître le tout ». Dans une autre conception, le holisme prône l'explication de l'inférieur, du local (par exemple les comportements humains) par le supérieur, le global (par exemple les modèles culturels, les institutions).

Le holisme, du point de vue social, est une façon de dépasser l'individualisme exacerbé dans la société moderne par des préoccupations aliénantes. Ainsi, dans les sciences sociales, le holisme privilégie la compréhension sur l'observation (chez Dilthey), le sociétal sur l'individuel (chez Durkheim), le système sur les acteurs (chez Parsons).

Le holisme dont il est question dans le yoga moderne joue sur une position médiane, entre d'une part sur les caractères de la socialité, et d'autre part sur une compréhension de la santé qui se veut différente de celle de la biomédecine en étant centrée sur l'individu.

Rapporté à la santé, le holisme vise à dépasser et combattre la fragmentation et la dépersonnalisation amenée par la biomédecine. Dans la biomédecine, le corps et la santé de l'individu sont abordés sous l'angle de la biologie et de la physiologie. Le modèle biomédical et le positivisme, qui utilisent la quantification et le réductionnisme, sont dépréciés dans les discours holistes. La « désagrégation » qu'ils impliquent, perçue comme violente et problématique, est revue dans l'émergence d'un modèle holiste de la santé. Ce modèle porte sur le « client » ou « patient » qui, par ses choix et son pouvoir décisionnel, devient un

R.A. Ed.), London Academic Press; LAPLANTINE François, 1986, *Anthropologie de la santé. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 411 p.

⁴⁰⁷ Selon la définition du *Nouveau Petit Robert*, 1993.

⁴⁰⁸ BLAY Michel (dir), 2003, *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Larousse, 1105p.

individu dont la totalité repose sur l'unité entre le corps, l'esprit, l'âme. Dans le contexte médical, le terme de holisme est généralement utilisé en référence aux types de soins qui traitent le patient comme une personne à part entière⁴⁰⁹.

b. Le holisme et la médecine complémentaire

Les médecines dites holistes sont souvent celles que l'on désigne comme complémentaires, alternatives, traditionnelles, ou encore non conventionnelles. Aidés par des praticiens, ou des *gurus* dans le cas du yoga, les patients sont invités à relater leurs expériences personnelles, croyances, sensations et émotions pour que la situation du patient puisse être « holistiquement » comprise⁴¹⁰.

Hans Baer situe l'émergence des médecines complémentaires dans le contexte du mouvement holiste depuis le début des années 70⁴¹¹. Ce mouvement englobe aujourd'hui un assortiment incroyablement varié de pratiques et de thérapies appartenant aux médecines complémentaires et aux pratiques corporelles. Ce mouvement n'est pas un mouvement monolithique, il varie considérablement d'une société à l'autre en englobant homéopathie, plantes médicinales, naturopathie, travail sur le corps, ainsi que divers principes philosophiques passés au filtre du mouvement new-age parfois.

L'arrivée de la conception holiste en santé a aidé à la légitimation de certaines thérapies (comme la chiropraxie en Grande-Bretagne ou l'ostéopathie), mais il a surtout instigué une ouverture spatiale : l'expansion des médecines venues d'Asie qui sont elles-mêmes en voie de professionnalisation.

L'émergence du holisme appliqué à la santé entre dans un paradigme propre aux sciences sociales⁴¹² et dans des changements profonds dans les sociétés et les groupes où cet holisme est privilégié. En effet, les médecines holistes visent à éradiquer les maladies, et trouver la bonne santé grâce à des mesures préventives⁴¹³. La nouveauté et le paradigme reposent donc

⁴⁰⁹ SHARMA Ursula, 1992, *Complementary medicine today. Practitioners and patients*, New York, Routledge.

⁴¹⁰ Bien sûr, de vives critiques sont apportées à ce modèle holiste de la santé, notamment en raison de la part importante de mysticisme et d'élitisme charismatique dans certains mouvements (BERLINER, H., SALMON, W. (1985) *A System of Scientific Medicine: Philanthropic Foundations in the Flexner Era*. Tavistock, U.S.A., cité par A. Williams, 1998, « Therapeutic landscapes in holistic medicine », *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203.).

⁴¹¹ BAER Hans, 2004, *Towards and integrative medicine. Emerging alternative therapies with biomedicine*, Walnut Creek, Alta Mira Press, 203 p.

⁴¹² La définition même de la santé selon l'OMS relèverait, selon Kearns et Gesler, d'un « tournant holiste » (KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p.).

⁴¹³ Les médecines holistes et le bien-être ne sont donc pas des recours de survie. Elles ne touchent pas les populations les plus pauvres en Inde ou ailleurs. Leur pratique dépend donc forcément des sociétés et des populations riches.

sur l'inclusion de divers agents dans la compréhension des causes des maladies et de la santé, d'où une interaction complexe de facteurs physiques, mentaux, émotionnels, spirituels, environnementaux et sociétaux⁴¹⁴.

La santé holiste vise donc à rendre la médecine plus humaine et moins aliénante, suivant l'idée selon laquelle la totalité naturelle de l'être est caractérisée par la prise de conscience qu'il peut agir sur sa santé en sachant relier et penser ses préoccupations intérieures et extérieures (individuelles et sociales)⁴¹⁵. Ainsi, la pensée holiste contemporaine rapporte la compréhension des faits de santé au niveau de l'individu qui est en mesure de restaurer et d'obtenir joie et bien être pour lui-même et son environnement proche d'abord. Il y a peu de mention pour un changement de la société dans son ensemble. En d'autres termes, le holisme est associé avec l'idée qu'il faut soigner la personne toute entière (son corps, son esprit, son âme) dans son propre contexte environnemental, et porte sur une relation particulière entre l'éventuel soignant et le patient (**tableau 4.4**)⁴¹⁶.

Tableau 4.4. Holisme et pratiques holistes en médecine complémentaire

SANTE	Perception individuelle Responsabilité individuelle dans la santé et la maladie
GUERISON	Volonté d'aller mieux Renforcement des procédés d'auto-médication Contrôle Trouver un équilibre
MALADIE	Trouver le vrai problème Considérer l'individu comme un tout, dans sa vie et contexte social.
THERAPIE/TRAITEMENT	Vise l'individu Négocié Un processus en action
RELATION ENTRE LE THERAPEUTE ET L'UTILISATEUR	Travail en partenariat L'utilisateur est invité à parler et le thérapeute à écouter Confiance envers le thérapeute et support de la part du thérapeute envers le patient.
RESPONSABILITE INDIVIDUELLE	Rééduquer le corps et l'être Développer des stratégies pour faire face
ENCOURAGEMENT DE MOUVEMENTS ET DE CHANGEMENTS	Changer les attitudes (envers la santé) et le comportement (mode de vie) Le processus de guérison nécessite du temps pour être efficace Apprendre à faire face sur le long terme.

Source : LONG A.F., MERCER G., HUGHES K., 2000, « Developing a tool to measure holistic practice: a missing dimension in outcomes measurement within complementary therapies », *Complementary Therapies in Medicine*, 8, 26-31.

⁴¹⁴ WILLIAMS Allison, 1998, « Therapeutic landscapes in holistic medicine », *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203.

⁴¹⁵ ALTER Joseph, 2004, *Yoga in modern India. The body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 326 p.

⁴¹⁶ Lorsqu'une relation soignant/patient se met en place, il est alors possible d'envisager une étude empirique. Cependant, la plupart du temps, l'individu qui fait référence à un certain holisme base son savoir sur une construction qui fait appel à plusieurs sources (livres, conférences, médias, cercle d'amis...). LONG A.F., MERCER G., HUGHES K., 2000, « Developing a tool to measure holistic practice: a missing dimension in outcomes measurement within complementary therapies », *Complementary Therapies in Medicine*, 8, 26-31.

Ce tableau présente les liens entre les concepts du holisme thérapeutique et de la relation entre le patient et le soignant en médecine complémentaire. Dans la colonne de gauche sont retranscrites les grands domaines qui constituent le recours thérapeutique. Dans la colonne de droite, les auteurs ont détaillé les processus d'interaction entre le patient et le soignant. Nous pouvons noter qu'il n'intervient pas de médication et qu'il n'est pas fait appel à une grille d'analyse de la part du soignant pour effectuer un diagnostic. Par contre, nous pouvons noter que le processus de négociation, de dialogue et de communication entre les deux acteurs est central dans ce type de recours thérapeutique. Il n'est pas question de traiter de la santé holiste sur le mode social : c'est le patient lui-même qui est au cœur de la démarche, aidé du soignant.

On peut donc se demander ce qui est vraiment holiste, au sens social du terme, dans cette démarche thérapeutique.

c. Le holisme thérapeutique : une construction paradoxale ?

Cet holisme est bien sûr une construction qui n'a rien à voir avec une soi-disant tradition du yoga. Il a été mis en place suivant les vagues de transnationalisation, de transmutations et de confusion dans une spirale consumériste, mystique et néo-orientaliste.

1. *Un exemple de production des mouvements holistes.*

La notion de santé holiste se trouve dans une des dernières publications d'une figure du yoga moderne, B.K.S. Iyengar. Celui-ci a pour habitude de publier des ouvrages sur les *asanas* et des conseils pratiques pour les effectuer, de façon très austère et autoritaire. En 2001, il a pris lui aussi le tournant du holisme en publiant *Yoga : the path for holistic health*⁴¹⁷. Avec le temps, BKS Iyengar a donc reformulé sa propre vision du yoga en insistant sur l'aspect thérapeutique holiste. Le fait qu'une telle personne publie ce livre joue sans aucun doute sur la mondialisation d'un modèle de santé holiste. L'ouvrage est publié en anglais aux Etats-Unis, Canada, en Grande-Bretagne et en Australie, et diffusé à travers le monde. Le magazine *Yoga Journal*, très lu dans les milieux Anglophones, participe même à ce processus en qualifiant le livre d'ajout de taille à la littérature sur le yoga au tournant du 20^{ème} siècle.

Le holisme qu'il prône est liée sur un regard porté sur l'individu qui pratique le yoga. Plusieurs conseils de postures sont dispensés, ainsi que plusieurs conseils pour les démarches de santé quotidienne.

⁴¹⁷ IYENGAR BKS, RAZAZAN Daphne, 2001, *Yoga : the path to holistic health*, DK Publishing, 408 p.

Mais à bien y regarder, cet holisme de la santé n'est pas si différent de la biomédecine en raison de son intérêt pour la prévention⁴¹⁸. Aussi, la relation à la biomédecine se lit lorsque, derrière le yoga, émerge tout une série d'éléments permettant de savoir quoi faire pour éviter de tomber malade : quels exercices physiques faire ? Que manger ?... Chacun peut choisir ces attitudes différemment, en fonction de sa propre expérience et ses effets positifs ou négatifs sur sa santé.

2. *Le holisme en santé : limites et critiques.*

Pour H. Baer, le mouvement holiste en santé se réfère à un holisme limité qui se focalise surtout sur l'individu et moins sur la société :

« The holistic health movement exhorts its adherents to make lifestyle changes, such as dieting, exercising, avoiding smoking and managing stress, but it tends to downplay the role of poverty, unemployment and underemployment, low wages, stress in the work place, environmental pollution, occupational hazards, the culture of consumption, and the alienation of modern life in disease etiology »⁴¹⁹.

La même critique est adressée par Montgomery :

« Never in this [holistic health] discourse are there allotments made for such things as class, race or the like. No social context for the personal is ever admitted. There is nothing that approaches a true social criticism, no examination of institutional structures, whether dealing with food production and distribution or with the development of preferences, tastes and so forth »⁴²⁰.

Les critiques touchent aussi la notion de bien-être qui est utilisée. A. Antonovski affirme lui aussi que le holisme en santé a échoué en ne confrontant jamais les structures sociales qui sont faites pour le bien-être⁴²¹.

Le mouvement parle de l'environnement et de la société, mais rien n'est jamais réellement mis en œuvre et personne n'exhorte les patients à œuvrer pour améliorer la société. Pour M. Parenti, cette attitude est en complet décalage avec la génération de la contre-culture qui a impulsé l'attrait pour les médecines complémentaires⁴²². Selon lui, ceux qui utilisent le mouvement holiste aujourd'hui sont proches du capitalisme et propagent l'hyper-

⁴¹⁸ M. Baum parle alors de « détournement » du mot (BAUM Michaël, 1998, « What is holism ? The view of a well-known critic of alternative medicine », *Complementary therapies in medicine*, 6, pp. 42-44.)

⁴¹⁹ BAER Hans, 2004, *Toward an integrative medicine. Merging alternative therapies with biomedicine*, Walnut Creek, Altamira Press, 203 p., p. 20.

⁴²⁰ MONTGOMERY, 1993, « Illness and image in holistic discourse : how alternative is alternative », *Cultural critique*, 25, pp. 65-89, p. 83.

⁴²¹ ANTONOVSKY A., 1994, « A sociological critique of the « well-being » movement », *Journal of Mind-Body Health*, 10 (3), pp. 3-44.

⁴²² PARENTI M. 1994, *Land of Idols*, New York, Saint Martin's.

individualisme du marché libre dans les techniques corporelles, en négligeant l'idéal de lutte commune pour l'émancipation collective et l'émancipation sociale.

Pour éviter les biais de l'approche holiste, Moira Stewart et W. Wayne Weston parlent plutôt de « médecine centrée sur le patient »⁴²³. Sans jamais parler de holisme, ils décrivent les interactions entre le patient et le médecin, et listent tous les composants relatifs à la santé dans leurs échanges. Susan Budd et Ursula Sharma font de même, en soulignant plus directement certaines constructions erronées⁴²⁴ (en parlant de contrôle inévitable du malade par le praticien⁴²⁵) ou l'influence des institutions malgré tout.

Le holisme dont il est souvent question en santé se baserait plutôt sur la subjectivité de chacun, la façon dont chacun comprend sa santé, et met en œuvre des démarches pour la faire évoluer comme il l'entend. Mais cette subjectivité est toujours ramenée à un « tout » qui est la société et l'environnement gravitant autour de l'individu, le but n'étant pas de changer ce « tout » mais de permettre à l'individu de bien être dans ce tout.

La société et l'environnement sont alors à replacer dans les modalités de la mise en relation entre individus (les réseaux) et les espaces dans lesquels ces liens prennent place. Cette façon de concevoir l'individu ne va donc pas sans l'attachement à un environnement spécifique, un paysage. En géographie, les paysages ont fait l'objet de beaucoup d'attention, et parmi ceux-ci figurent les paysages thérapeutiques étudiés surtout chez les géographes anglais.

E. Les yogis dans les paysages thérapeutiques.

1. Géographicisation du corps du yogi : un corps sain dans un environnement sain.

Le corps du yogi se donne à voir. Il s'insère cependant dans un espace particulier qui n'est ni l'espace purement public (car le politique ne régule pas le yoga), ni l'espace privé (qui exclut le regard d'un tiers), mais plutôt un espace commun, enchevêtrant les référents à la fois publics et privés. Ces espaces communs ont pour caractéristique de rassembler des références sociales et individuelles dont les codes et les significations sont compréhensibles par tous.

⁴²³ STEWART Moira, BROWN Judith, WESTON Wayne, MC WHINNEY Ian, MC WILLIAM Carol, FREEMAN Thomas, 1995, *Patient-centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, Sages, 267 p.

⁴²⁴ BUDD Susan, SHARMA Ursula (ed.), 1994, *The healing bond. The patient-practitioner relationship and therapeutic responsibility*, Routledge, 252 p.

⁴²⁵ Voir à ce sujet dans leur ouvrage, l'article de Mary Douglas sur la construction de l'image du praticien (DOUGLAS Mary, 1994, « The construction of the Physician. A cultural approach to medical fashions », in BUDD Susan, SHARMA Ursula (ed.), *op. cit.*, pp. 25-41).

Autrement dit, le corps du yogi, en bonne santé, se trouve souvent mis en scène dans un cadre environnemental agréable qui rassemble toujours les mêmes éléments : mer, montagne, rivière...

Sur la **figure 4.1**, les publicités nous amènent en effet dans une géographie des représentations très originale et amusante. Cette figure est constituée de quatre publicités trouvées dans le magazine *Yoga International* d'avril 2002. En haut à gauche, il s'agit d'un encart prônant les vertus de produits naturels destinés à purifier l'organisme et à perdre du poids. Il est dit qu'en achetant ces produits, il est possible de gagner quatre jours de retraite dans un centre de yoga au Colorado. Cette publicité est illustrée par une femme au corps idéal, en position de yoga dans un environnement idéal (montagne avec sommets enneigés, forêt et prairie constituent une partie des paysages thérapeutiques associés au yoga).

En haut, à droite, il est question de vendre des supports audio et vidéo pour apprendre à pratiquer le yoga Ashtanga à la manière de David Swenson. Au passage, D. Swenson mentionne la tenue de stages de formation pour les professeurs de yoga (en Californie, au Vermont), et rappelle l'adresse de son organisation, à Austin, au Texas. D. Swenson a donc une audience assez large aux Etats-Unis, et aime, lui aussi, à se mettre en scène dans un environnement idéal. Ici, il pratique une posture de yoga très difficile à réaliser pour le yogi ordinaire. Pour ajouter un peu de sensationnalisme, il effectue cette posture en appui sur deux rochers, au-dessus d'une rivière, très certainement pour symboliser un pont et un lien entre la terre et le ciel. La symbolique environnementale et la façon dont ce professeur de yoga place son corps sont encore des éléments qui entre dans les paysages thérapeutiques.

En bas à gauche, la publicité vise un public de professeurs de yoga pour quatre semaines de formation en Floride. Les corps de yogis présentés ici sont encore une fois placés dans un environnement idéal. C'est sous le soleil et au bord de la mer qu'ils évoluent chacun dans une position plutôt impressionnante et difficile à réaliser. Notons au passage que le programme n'est pas développé ici, mais que certaines particularités sont mentionnées : l'obtention du niveau 1 d'enseignement (un diplôme qui correspond à l'école de Jimmy Barkan, et non pas à une branche internationale), la pratique dans une pièce chauffée (une spécificité emprunté à l'Ashtanga Yoga de Bikram Chaudhuri dont nous reparlerons plus loin), la possibilité d'obtenir un poste de professeur de yoga, et, surtout, le prix. Le stage coûte 3500\$ américains (une réduction de 500\$ est prévue pour ceux qui s'inscrivent en avance), ce qui est certainement un des stages les plus chers.

Figure 4.1. Etre yogi quelquepart...

Source : Yoga Magasine, Sept. 2002.

Enfin, en bas à droite, la publicité est émise par l'Himalayan Institute, basé en Pennsylvannie, avec des relais en Inde. Il s'agit d'un stage de yoga de quatre semaines basé sur la transformation personnelle. A nouveau, le corps du yoga est présenté dans un environnement idéal. En haut, une yogi est entrain de pratiquer une posture au pied d'un arbre. En bas, un yogi pratiquant au pied d'une montagne, des yogis se promènent dans un canoë dans un lac bordé de forêt, une yogi médite en plein air, et des yogis sont réunis autour d'un maître.

Tous les éléments environnementaux présents dans ces publicités servent à attiser l'imagination des yogis et sont utilisés comme s'ils étaient des codes universellement compris.

Ces magazines, supports les plus utilisés dans la nébuleuse des activités liées au yoga, utilisent beaucoup l'imaginaire pour faire passer leur message⁴²⁶. Les interprétations mystiques de la nature sont ici liées à la santé et à l'esthétisme du corps qui en découle⁴²⁷.

En d'autres termes, il faut bien « être yogi quelque part », pour reprendre l'expression de Francine Barthe-Deloisy⁴²⁸ : le corps du yogi, porteur de valeurs sanitaires reflétant l'effort individuel, s'impose face aux normes sociales et thérapeutiques globales souvent considérées comme néfastes, mauvaises. Le corps du yogi est ainsi codifié, d'autant plus lorsqu'il est mis en scène dans des lieux spécifiques, produits ou interprétés. Le yoga, pour être compris, doit donc s'appréhender par l'environnement : cette discipline demande à être située.

Contrairement à d'autres pratiques corporelles (le nudisme par exemple), le yoga n'est interdit nulle part. Il est rarement pratiqué dans l'espace public, pourtant, il s'y affiche. On ne voit jamais de yogi pratiquer dans la rue, on en voit très peu à la télévision, mais par contre on peut y reconnaître toute une série de signes émanant du yoga. Nous avons encore en tête une publicité pour une compagnie de téléphone mobile affichant une femme assise en position du lotus pour montrer toute la sérénité et la liberté que lui accorde son opérateur téléphonique, ou encore une publicité pour une banque, montrant un homme entrain de faire des exercices de *pranayama* (respiration) après avoir fait le bon choix avec son conseiller bancaire !

Le yoga est donc synonyme de sérénité et de liberté sur l'espace public des grandes villes lorsqu'il s'agit de l'utiliser pour vendre un produit. Cependant, lorsqu'il s'agit de campagnes publicitaires pour le yoga lui-même, l'espace concerné est totalement différent. On a

⁴²⁶ DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, "Beyond belief: complementary medicine, lifestyle magazines and the disease of everyday life", *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, 739-759.

⁴²⁷ Elles entrent alors dans le cadre de la production des paysages thérapeutiques sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 8.

⁴²⁸ BARTHE-DELOISY Francine, 2003, *Géographie de la nudité. Etre nu quelque part*, Paris, Bréal, Coll. D'autre part, 239 p.

l'impression (**figure 4.1**) que sa pratique n'est envisageable que dans les « grands espaces ». Or, concrètement, le yoga n'est jamais pratiqué dans ces lieux. Par contre, le lieu est utilisé d'une part comme argument publicitaire, et d'autre part comme porteur de valeurs particulières.

Ces valeurs, souvent en rapport avec des idéaux de calme et de bien-être, font appel à un champ théorique géographique encore peu exploré dans les études françaises. Le lien et les émotions qui unissent les individus à un certain environnement physique et social s'inscrit dans la fréquentation des paysages thérapeutiques. Ce concept a été traité par W. Gesler et d'autres géographes. Avant de nous pencher sur leurs théories et leurs résultats, nous allons présenter la façon dont la notion de paysage peut être utilisée pour comprendre la formation de lieux et d'espaces propres à la santé.

2. Approches du paysage : des perceptions au symbolisme thérapeutique.

Nous parlons de paysages tous les jours. Appliqués à différentes sociétés, les paysages peuvent être qualifiés de naturels, de politiques, de mentaux, d'épidémiologiques. On peut même trouver des recherches sur les paysages de crainte ou de désespoir⁴²⁹. Les paysages sont ici considérés dans leur dimension subjective, dans une perspective humaniste et culturaliste. Ainsi, le paysage est envisagé comme un tout qui dépend de perceptions individuelles et sociales, émanant d'expériences évolutives. Ce thème fut émis dès 1975 par J. Appleton⁴³⁰, et présent également dans la pensée de Yi-Fu Tuan⁴³¹, qui parle de « sense of place », et chez les français, dans le travail d'Augustin Berque avec l'idée de médiancé⁴³².

Pour eux, ce que nous voyons, ce que nous percevons du paysage dépend de la façon dont nous voyons le monde. Dans cette optique, les représentations émanant de notre société sont importantes, tout autant que le sont nos représentations individuelles. Les questions de significations ne sont pas nouvelles en géographie et peuvent être tracées, selon P. Claval et N. Entrikin, dans la « géosophie » de John K. Wright, la « perceptual geography » des géographes historiens comme D. Lowenthal et Hugh Prince, et les explorations des

⁴²⁹ DEAR M., WOLCH J., 1987, *Landscapes of Despair : from Deinstitutionalization to Homelessness*, Princeton, Princeton University Press

⁴³⁰ APPLETON J., 1975. *The experience of landscape*, Wiley, Chichester ;

⁴³¹ TUAN Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New-York, Columbia University Press, 260 p.

⁴³² BERQUE Augustin, 1990, *Médiances. De milieux en paysages*, Montpellier, Reclus.

expériences géographiques d'E. Dardel⁴³³. Ces approches des paysages permettent une approche plus expérimentale de ce thème de la géographie et ont permis le développement d'une géographie humaniste et herméneutique, qui projette la discipline dans le courant philosophique de la phénoménologie et de l'existentialisme.

Les paysages sont souvent centrés sur l'interaction homme-environnement qui repose sur une certaine écologie culturelle⁴³⁴. L'étude des paysages vise ici à répondre à des questionnements concernant la façon dont l'environnement agit sur les actions des hommes, et, réciproquement, sur la façon dont les hommes modèlent leurs environnements pour combler leurs besoins. Une place importante est faite au rôle de la nature (représentations) ainsi qu'à ses objets (vus, imagés et perçus).

D'une autre manière, certains géographes peuvent voir les paysages comme des constructions sociales qui sont les produits des institutions que les sociétés établissent. Cette approche est basée sur une méthode structuraliste qui accorde une grande importance aux forces sociales sous-jacentes qui forment les actions humaines dans des espaces-temps particuliers. En parlant de produits, de demande et de création, les paysages sont alors propulsés dans une géographie de la consommation et de l'observation de la façon dont la structure et l'agencement peuvent être mêlés dans la création des paysages⁴³⁵.

Une autre entrée possible est centrée sur le rôle des perceptions individuelles. L'approche structuraliste est ici dépréciée car le paysage est vu comme un produit personnel, mental. Cette approche s'est nourrie de la philosophie humaniste française (« humanistic philosophies of meaning »⁴³⁶) et accorde beaucoup d'importance aux symboles.

Ce sont ces symboles qui donnent de la signification et du sens à la vie des individus. Les symboles sont là d'une part pour créer des identités ou des séparations, pour exprimer ou désigner des sentiments positifs ou négatifs. D'autre part ils expriment des croyances, des représentations et des relations sociales.

Lire un paysage, pour un géographe, c'est donc extraire des symboles pour comprendre la signification qu'ils ont pour les individus. Dans le cadre de la santé, les symboles expriment

⁴³³ CLAVAL Paul, ENTRIKIN Nicholas J., 2004, « Cultural geography : place and landscape between continuity of change », in Georges Benko, Ulf Strohmayer, (ed.), *Human geography. A history for the 21st century*, London, Arnold Publishers, 210 p.

⁴³⁴ KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 2003, *Culture/place/health*, Routledge, p. 120.

⁴³⁵ ANDREWS Gavin J., 2004, « (Re)-thinking the dynamics between healthcare and place : therapeutic geographies in treatment and care practices », *Area*, n°3, vol. 36, pp. 307-318.

⁴³⁶ KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 2003, *Culture/place/health*, Routledge, p. 121.

souvent une médiation entre les vertus biophysiques d'un individu et ses mondes sociaux⁴³⁷. Il faut alors comprendre ces paysages symboliques comme des reflets des expériences individuelles de la maladie et de la santé à travers des associations symboliques avec la vie sociale et culturelle.

3. Des lieux aux lieux de soins (« healing places »)

Le lieu fait partie du paysage en lui donnant un sens. Les lieux, « places » en anglais, répondent à plusieurs définitions en géographie⁴³⁸. Ils permettent de faire une analyse à une échelle plus fine des comportements individuels et sociaux. Les lieux, dans l'approche des géographes contemporains, ne se réduisent pas à une localisation, ne sont pas vus comme des contenants. Ils sont plutôt envisagés comme étant chargés de significations et de valeurs générées par la relation individus-sociétés-lieux à travers certaines expériences. En effet, la société décrit souvent les individus en fonction de la façon dont ils se tiennent et agissent dans certains lieux. L'individu devient alors le cœur de l'approche géographique, comme chez R. Sack ou N. Entrikin⁴³⁹. Plus que de la géographie des comportements, il s'agit alors d'apporter un éclairage sur les émotions, les sentiments et éventuellement la spiritualité liée au lieu. Car il faut noter que les individus sont différents les uns par rapport aux autres et qu'ils transforment les lieux pour qu'ils collent à leurs besoins. Ainsi, le lieu et son paysage deviennent part de l'identité et de la mémoire de l'individu.

Cette conceptualisation du lieu implique un lien actif entre le statut social et les conditions matérielles qui peuvent entrer en jeu dans l'interprétation de certains effets sur la santé qui proviennent de ce lien entre corps, mental et société.

Pour Kearns et Gesler, le lieu correspond à un cadre délimité dans lequel se constituent des relations sociales et des identités⁴⁴⁰. Cette façon d'appréhender le lieu a été fomentée dans les années 70 par les géographes humanistes, dans le but de se démarquer des positivistes. Leur définition du lieu se rapproche plutôt de concepts tels que l'idée de lieu (idea of place), le sens du lieu (sense of place), et du fait de ne pas avoir de lieu (placenessless). Cette définition a été

⁴³⁷ Cette approche a été suscitée à la lecture des divers travaux d'Arthur Kleinman qui a insisté sur la relation entre la culture, la personnalité et la psychopathologie.

⁴³⁸ Pour un panorama des définitions contemporaines de « lieu », voir LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p. Voir aussi le travail effectué par Jean-François Staszack sur les approches anglosaxonnes du lieu (STASZACK Jean-François, 2001, « Nouvelles approches du lieu », in Collectif, *Géographies anglosaxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin, 313 p., pp. 249-255.

⁴³⁹ SACK Robert David, 1997, *Homo Geographicus. A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 292 p.; ENTRIKIN Nicholas J., 1991, *The betweenness of place. Towards a geography of modernity*, Mac Millan, 196 p.

⁴⁴⁰ KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 2003, *Culture/place/health*, Routledge, 224 p.)

utilisée par d'autres géographes pour construire une géographie culturelle de la santé. Ainsi, chez John Eyles⁴⁴¹, le lieu est vu comme une interaction entre l'identité et la vie matérielle au sein duquel la santé apparaît comme un concept holiste et un phénomène social.

Selon ce courant de la géographie, les sociétés ont toujours entrepris de construire des lieux qui auraient une réputation de soin⁴⁴². Certains lieux ont ainsi des vertus sanitaires depuis quelques décennies, d'autres depuis des millénaires. Les sentiments positifs sur la valeur thérapeutique est construite en fonction d'évènements historiques, de la promotion faite par certains visiteurs. A travers le temps, ces sentiments ont été fixés comme des vérités établies. Wil Gesler souligne cela en comparant plusieurs lieux de santé tels que Epidaure, Lourdes et Bath qui ont vu leur réputation se construire à des époques et selon des préceptes différents⁴⁴³. Plus récemment, avec d'autres géographes, il a également publié un article sur les hôpitaux modernes comme lieux thérapeutiques⁴⁴⁴.

F. Conclusion du quatrième chapitre.

Ce chapitre a souligné le contexte de la création des liens entre yoga et santé. Celui-ci s'est effectué au préalable dans une réflexion philosophique et psychologique impulsée par le cercle des indianistes ou des passionnés de l'Inde. Cette accointance entre les milieux des sciences humaines et sciences médicales, en jouant sur une reformulation du savoir, s'insère aujourd'hui dans le champ de la médecine complémentaire. Cette situation est aujourd'hui dans le processus d'évolution, de maturation et de mise en place. Elle est, de plus, différente selon les pays et leurs façon d'appréhender les questions de santé.

Parallèlement, l'émergence de la santé complémentaire nous permet de réfléchir sur les attitudes consuméristes et sur les formations culturelles et sociales. Le trinôme santé, consommation et culture nous a ainsi conduits sur la voie des paysages thérapeutiques, un concept faisant appel à une géographie culturelle et sociale visant à embrasser certaines des préoccupations individuelles et sociales qui interviennent dans la mondialisation à l'heure actuelle.

⁴⁴¹ EYLES John, 1985, *Senses of Place*, Silverbrooks, 162 p.

⁴⁴² KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 2003, *Culture/place/health*, Routledge, p. 125.

⁴⁴³ GESLER Wilbert M., 2003, *Healing Places*, Rowman & Littlefield Publishers, 144 p.

⁴⁴⁴ GESLER Wilbert M., BELL Morag, CURTIS Sarah, HUBBARD Phil, FRANCIS Susan, 2004, « Therapy by design: evaluating the UK hospital building program », *Health & Place*, Volume 10, Issue 2, pp. 117-128

Conclusions de la première partie.

Les processus de mondialisation font appel à divers acteurs et divers outils. L'exemple du yoga nous permet de voir, élément par élément, les effets de la mondialisation à l'œuvre. Réciproquement, la mondialisation, inévitable dans l'observation des phénomènes qui animent les sociétés contemporaines, devient une donnée importante dans la circulation et la reformulation de certains savoirs.

Dans le cas du yoga, il apparaît que certaines catégories jouent un rôle déterminant (les élites intellectuelles). Celles-ci deviennent donc des maillons censés relayer et diffuser le savoir. En plus de cela, leur intervention nous invite à souligner l'importance du contexte sociétal dans le processus de mondialisation. En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le yoga circule de l'Inde vers la France, en passant par les Etats-Unis. Les milieux intellectuels qui relaient sa pratique n'ont pas le même impact sur la façon et les lieux où le yoga est enseigné.

Parler de circulations et de relais revient aussi à parler de réseaux. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, le réseau est la forme émergente d'organisation sociale. Il évolue sur plusieurs espaces différents, en parallèle de l'espace national et de l'espace international, usuellement étudiés dans les travaux sur la mondialisation. En revendiquant une autonomie par rapport au national, mais étant dépendant de lui, les réseaux que l'on observe ici sont qualifiés de transnationaux.

La mondialisation est donc un mouvement d'ensemble qui n'aboutit pas forcément à l'homogénéisation des pratiques. Ceci est lié à la diversité des sociétés où les objets sont transplantés, mais, par-dessus tout, le mouvement est lié à la place accordée aux motivations individuelles, comme cela a été souligné dans le chapitre 3. Les liens entre les individus qui pratiquent le yoga en France, en Inde, ou ailleurs, sont nombreux et donnent naissance à de nombreux groupes. Mais ceux-ci sont construits de façon à donner à l'individu une place centrale dans ses choix et ses préférences. C'est ainsi que la santé apparaît comme une des raisons principales conduisant les individus au cours de yoga.

Les motivations de chacun, souvent d'ordre intime ou intérieures, sont centrées sur les problèmes quotidiens. Ces problèmes sont souvent à l'origine d'un certain mal-être qui va induire des déséquilibres. Le yogi va alors avoir recours au yoga pour aller vers le bien-être, un état censé permettre un meilleur état de santé général.

Si les yogis font le lien entre yoga et santé, c'est certainement en raison de deux points principaux. Le premier provient des centres de yoga eux-mêmes, qui font de cette pratique une pratique thérapeutique en produisant des discours sur la santé de chacun. Le deuxième provient du travail des indianistes ou d'autres personnalités scientifiques qui ont souligné l'ancienneté du lien entre yoga et santé.

La mondialisation du yoga, dans le monde contemporain, n'est donc pas apparue ex-nihilo. Elle repose sur une succession d'étapes socio-historiques, de travaux scientifiques, de circulations d'individus et de l'action de certains récipiendaires. Ainsi, étudier la mondialisation requiert une étude du rôle joué par les mouvements politiques et sociaux qui sous-tendent les phénomènes (c'est ce que nous avons vu au chapitre 2).

Dans la mondialisation, les étapes socio-historiques sont fondatrices de l'élargissement spatial. Elles sont aussi représentées par diverses personnalités qui font circuler les savoirs.

Par conséquent, ces étapes, ainsi que l'historicité des objets mondialisés, sont doublées d'une géographicités particulière. Nous sommes en effet en présence d'un espace mondial qui s'est construit petit à petit en fonction des circulations des hommes et des savoirs. Mais l'espace mondial que nous étudions n'est pas forcément homogène. Il se morcelle au fur et à mesure que nous changeons de perspective et d'acteur : un groupe va occuper un certain espace, un individu un autre, etc. Le yoga est donc un exemple permettant de souligner la mondialisation des références en même temps que l'éclatement des perceptions et des pratiques.

Cette situation est un objet de recherche qui permet une approche géographique assez ouverte. En faisant appel à plusieurs champs de la connaissance scientifique et culturelle, et en nécessitant un travail de terrain multisite, les phénomènes contemporains font appel à une géographie sociale et culturelle renouvelée. Cette géographie doit donner de l'importance au quotidien des individus, qui sont des acteurs spatiaux déterminants, autant qu'aux institutions officielles et aux structures parallèles, qui offrent les cadres dans lesquels les acteurs évoluent. Faire une telle géographie implique de faire appel aux questions de la circulation des hommes et des savoirs, développées dans plusieurs autres sciences sociales. Ces questions convoquent des références très diverses, basées sur les projets des différents acteurs ainsi que sur les enjeux politiques globaux.

Le géographe doit donc étudier un espace mondial morcelé en fonction des regroupements interindividuels. Nous allons, dans la deuxième partie de cette thèse, nous pencher sur les l'observation du yoga dans le monde et des mondes du yoga en essayant d'apporter un éclairage sur les enjeux théoriques de la mondialisation en géographie.

Partie 2 : Le yoga dans le monde, et le Monde du yoga.

Chapitre 5. Le yoga dans le monde : décentrement et déterritorialisation.

« Qui aurait prédit la formidable croissance du yoga en Occident ? Et pourtant cette gymnastique difficile, faite de contorsions apparemment impossibles pour nous et bonnes pour les fakirs, s'est répandue dans toutes les villes, même jusque dans les villages et les campagnes : l'on trouve des centres de yoga dans les coins les plus perdus. Pourquoi ? Parce que cette forme d'exercice physique, qui assouplit tout en relaxant le corps et apaise en plus le mental, répondait à un besoin profond et la greffe a pris »⁴⁴⁵.

Au regard de la première partie et plus particulièrement sur le contexte de la circulation du yoga en dehors de l'Inde, c'est un monde décentré que nous allons maintenant étudier. La circulation du yoga n'est pas un processus linéaire. Elle ne répond pas à un schéma classique impliquant un pôle émetteur et un ou des pôle(s) récepteur(s). La circulation du yoga semble plutôt s'inscrire dans la rupture : ruptures spatiales, ruptures temporelles et ruptures sociales. Les premières dépassent l'opposition entre l'idée d'un « centre de diffusion » (l'Inde) vers des « centres de réception » (l'Occident) en reposant sur des liens transnationaux plus ou moins institutionnalisés ou plus ou moins formels. Les secondes émergent des différentes phases politico-économiques qui agissent sur la nature des troisièmes, qui, elles, se lisent dans la production, reproduction ou déconstruction des liens entre les individus concernés.

A. Territoires, centres et périphéries dans le jeu des boucles de rétroaction.

Le Monde peut parfois devenir une caricature des visions occidentales de l'ordonnement : des territoires établis, des centres qui régissent l'ensemble des relations humaines. Le tout gravite autour d'une matérialité précise : les territoires comme substrats sur lesquels sont organisés des centres, hiérarchisés par leur localisation (plus ou moins proche d'un « cœur »... implicitement occidental).

Dans l'approche qui est utilisée ici, le territoire n'est pas considéré comme un substrat matériel de l'activité des hommes, mais plutôt comme une entité sur laquelle s'opèrent des relations de pouvoir, de sociabilité et des stratégies identitaires. Une approche par le territoire telle que celle-ci ne peut que nous amener à le concevoir par référence au social, au

⁴⁴⁵ DE SMEDT Marc, 1985, *L'Orient Intérieur. La sagesse importée*, Autrement, 168p., p.11.

psychologique, et non plus en référence au strict territoire politique⁴⁴⁶. C'est ici l'affaiblissement des contraintes spatiales liées au politique qui détermine ce que l'on appelle la déterritorialisation. Autrement dit, les frontières des états ne sont plus forcément des limites ou des ouvertures, et les identités nationales ne sont pas toujours celles revendiquées par les individus qui nous intéressent ici.

La déterritorialisation prend alors un sens politique, culturel et social. Politique car elle se détache des territoires conçus comme « contenant » d'un peuple, d'une nation. Culturel car elle cherche à dépasser l'identité nationale pour revendiquer une identité « globale » (c'est-à-dire une identité connectée au transnational). Et enfin sociale car elle joue sur les caractères de socialisation interindividuels autour de l'appartenance à des « communautés déterritorialisées »⁴⁴⁷.

Cette « fin des territoires » n'est cependant pas un aboutissement, un nihilisme, car il faut aussi savoir que « la disparition des territoires à une échelle s'accompagne de la recomposition territoriale à d'autres échelles »⁴⁴⁸, comme dans tout jeu dialectique. La déterritorialisation agit aussi sur un certain « décentrement » un éclatement des centres qui ne sont plus forcément opposés à une périphérie et qui ne trouvent pas forcément leur place hiérarchique en fonction de leur proximité spatiale d'avec un « cœur ».

Par décentrement du monde, j'entend ici souligner une double ambivalence. Il s'agit d'étudier d'une part un processus de circulation provenant d'un pays qui ne se pose pas habituellement en pôle émetteur : l'Inde. Dans le contexte actuel, dans les perspectives mondialisantes, les initiatives concernant la circulation partent en général de l'Occident. A partir de cette approche classique, les chercheurs observent les transformations induites par le contexte culturel, social, politique, etc., du pays récepteur. Pourtant, il devient nécessaire de changer nos perspectives car ici, l'Inde devient émettrice d'un savoir, d'un fait culturel ou religieux, en même temps qu'elle devient réceptrice des changements qui se sont produits ailleurs.

Mais le processus ne se limite pas à cela car d'un autre côté, il se nourrit de rétroactions entre les diverses sociétés. C'est l'occasion d'observer que le décentrement du monde se lit aussi dans le fait que justement, il n'existe plus vraiment de centre en termes culturels à proprement parler : la circulation du yoga est modelée par sa nature transculturelle et délocalisée (une nature qui ne s'articule pas autour d'un seul centre, mais de plusieurs centres).

⁴⁴⁶ Cette posture est notamment celle de Bertrand Badie dans BADIE Bertrand, 1995, *La fin des territoires : essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 276 p.

⁴⁴⁷ MITCHELL Donald, 2000, *Cultural Geography*, Oxford, Blackwell, 325 p.

⁴⁴⁸ Article « déterritorialisation », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.

Par conséquent, les effets d'un tel décentrement se lisent dans la nature de la pratique du yoga. Pour qu'il se trouve pratiqué ailleurs qu'en Inde, le yoga a du passer par des adaptations spécifiques, liées non seulement aux conditions de sa traduction⁴⁴⁹, mais aussi au contexte socio-culturel (religion, science, santé...) de chacune des sociétés. Ces adaptations ont été « codifiées », vulgarisées et ont donné lieu à l'élaboration d'une sorte de nouvelle base, qui se densifie et se diversifie par « paliers », les nouveautés émergentes faisant office de nouveau corpus. Ce qui est resté du yoga, après être passé par les « usines de transformation » que sont les diverses sociétés, s'est ensuite retrouvé réintégré en Inde, qui connaissait, elle aussi, de profonds bouleversements socioculturels en contexte post-indépendantiste, de libéralisation économique et de changement des mentalités.

Le décentrement pourrait aussi se lire dans la nature même des changements des objets concernés par le yoga. En effet, il n'existe pas qu'une seule conception du corps, de la spiritualité ou de la philosophie autour de la pratique du yoga, comme s'il y avait eu une sorte de compromis entre les diverses traductions, adaptations et réinterprétations consenties et relayées dans les sociétés. Ainsi, tout comme il n'existe pas une pensée indienne ou occidentale unique, le yoga est une pratique qui se décline sous diverses formes, intéressant tour à tour des catégories d'individus différents, avec des cultures du corps différentes. Chaque individu, chaque communauté qui pratique le yoga le fait dans un environnement particulier qui est influencé par une « production culturelle précise, localisée dans le temps, l'espace, la société »⁴⁵⁰.

Cette constatation révèle les grandes lignes de la construction de la culture mondiale du yoga, qui s'articule autour de lieux auxquels sont attachés des activités, des références, des sociétés. Ces lieux ne sont pas fixes, et les attributs (pratiques et références) évoluent en même temps qu'eux. Les déplacements des « centres » entrent donc dans un processus indissociable de la dialectique local/global, caractérisée par des variations importantes au niveau local d'une attitude, d'une pratique ou d'un mode de vie dit global. Ces lieux se déplacent, changent, sont créés, sont produits par des sociétés, autant que les sociétés les produisent, et en fonction des dynamiques propres à ces sociétés (nous reviendrons sur ces dynamiques plus loin).

⁴⁴⁹ Le yoga a été traduit d'abord du sanskrit à l'anglais puis au français ou à l'Allemand ; et plus tard du sanskrit vers les langues nationales.

⁴⁵⁰ BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Editions, 511 p.

Une première étape, plutôt classique, mais néanmoins nécessaire pour avoir un angle de vue global du phénomène, va nous permettre de nous pencher sur les cartes de distribution des centres de yoga à l'échelle mondiale. Celles-ci peuvent paraître « grossières » mais mettent en évidence certains éléments originaux. De prime abord, on serait tenté de localiser les centres de yoga principaux, les QG ou maisons-mères en Inde, comme si l'Inde eût été le « centre » du réseau. Il se trouve cependant que l'Inde n'est pas le pays du monde où le yoga est le plus représenté ; on pourrait même dire que la pratique du yoga (au sein des centres) y est marginale. Ainsi, actuellement, on pratique plus le yoga ailleurs qu'en Inde, et notamment aux Etats-Unis et en Europe du Nord.

L'idée de décentrement part donc de là : il n'y a plus de centre principal, secondaire, mais un ensemble de points reliés entre eux, en fonction des interconnexions et des configurations socio-spatiales dans lesquelles une place importante est accordée au vécu et aux représentations.

B. La « couverture yogique » à l'échelle mondiale

Observer la mondialisation des centres de yoga revient, initialement, à dresser un tableau de leur répartition à travers le Monde. Ce point de départ a pour intérêt de pouvoir se donner une idée générale de la « couverture », ou « conjoncture », yogique mondiale, en donnant une image frappante de la sous-représentativité de l'Inde dans certaines branches de yoga et de la prépondérance de la pratique ailleurs qu'en Inde, surtout en Amérique du Nord et en Europe.

1. Amérique du Nord et Europe : yoga en tête.

a. Panorama

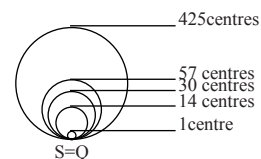
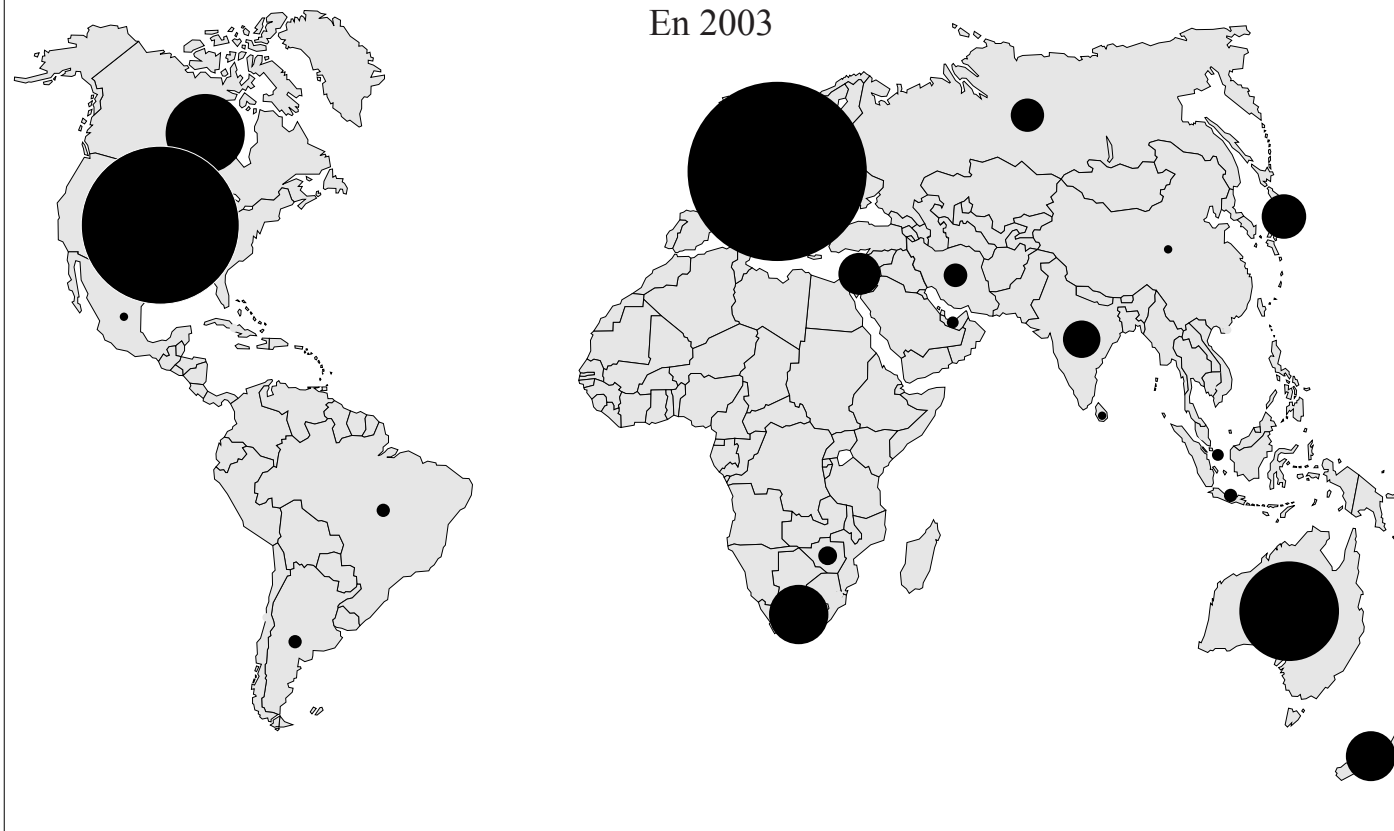
Les **cartes 5.1, 5.2, 5.3 et 5.4** figurent cela. Elles ont été réalisées à l'aide de données fournies par trois centres de yoga qui figurent parmi les plus fréquentés à l'échelle internationale. Les centres de yoga Iyengar (dont le QG est à Pune, au Maharashtra, en Inde), les centres de yoga du Pranic Healing Center (dont le QG est aux Etats-Unis), et les centres de Yoga de Bikram Chaudhuri (dont le QG est également aux Etats-Unis), disposent d'une liste des centres et des professeurs dépendant directement de leur organisation. Toutes les cartes ne se lisent pas de la même façon. La carte 5.1, qui représente l'évolution des effectifs des professeurs entre 2000 et 2003, ne reflète pas forcément l'accroissement du nombre des centres.

Carte 5.1 : Professeurs de yoga Iyengar dans le monde en 2000 et 2003

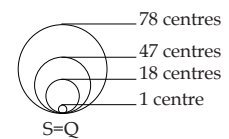
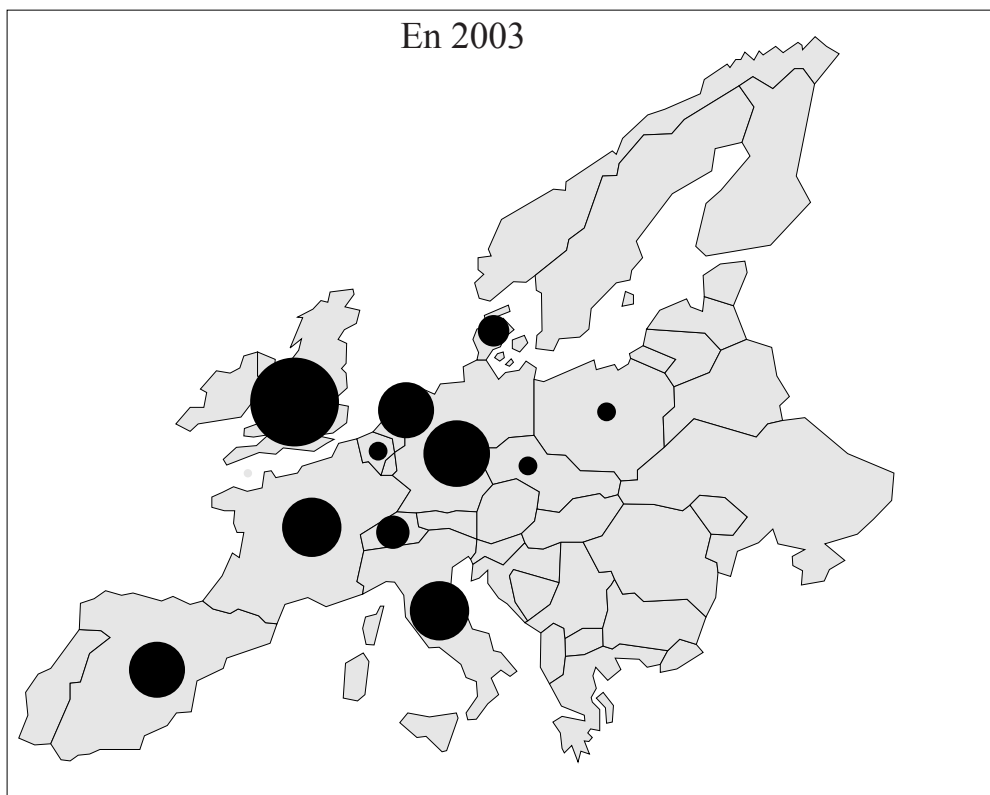
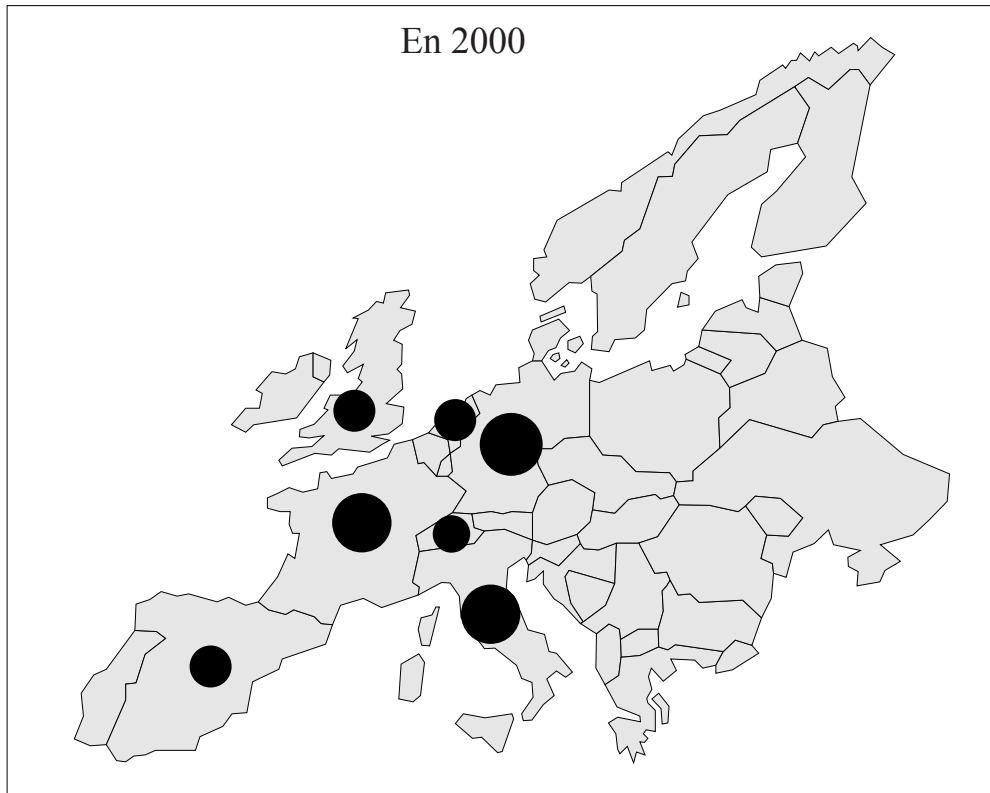
En 2000



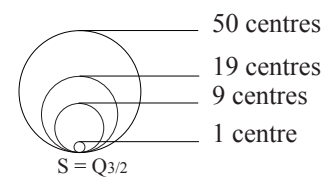
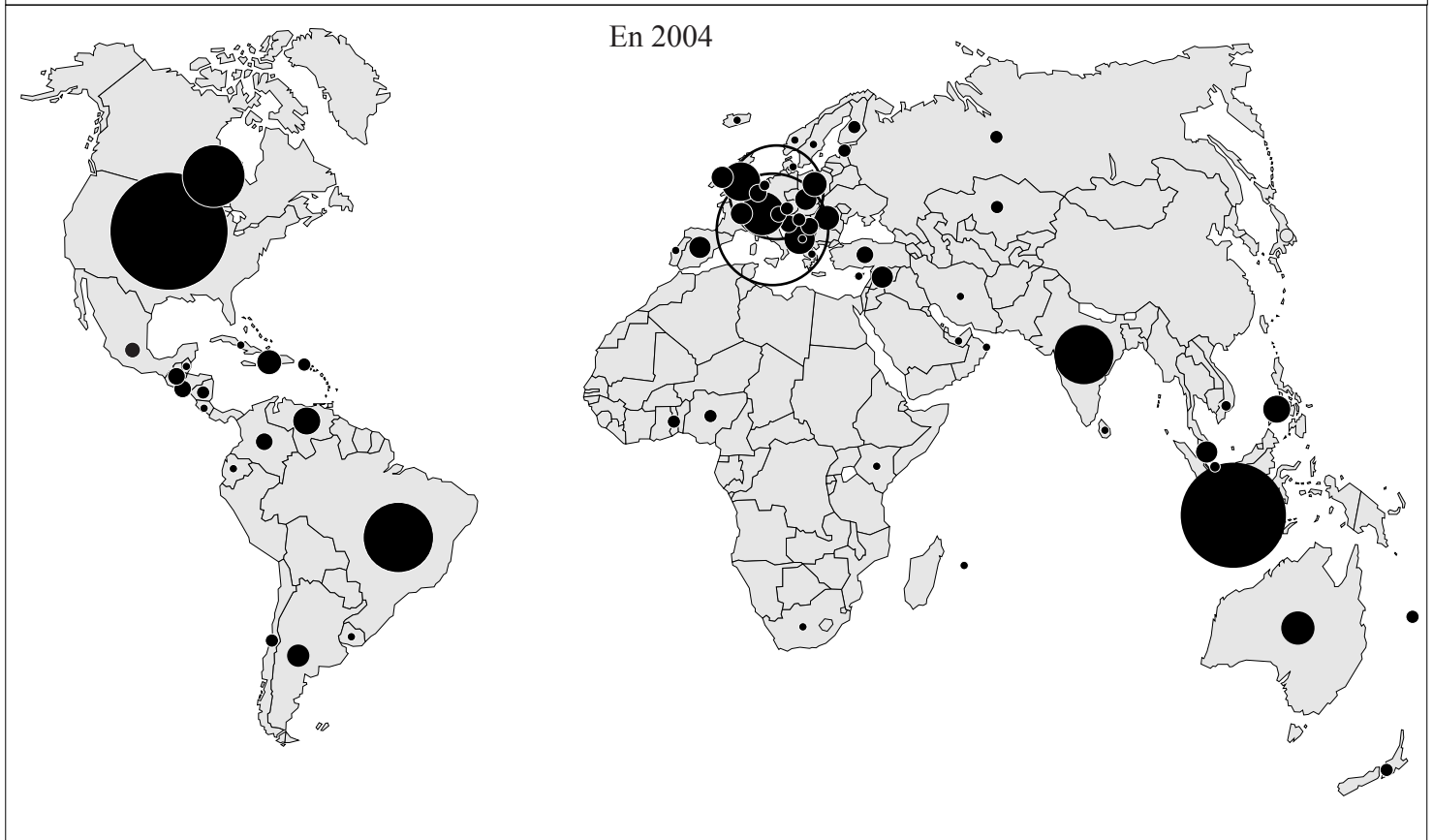
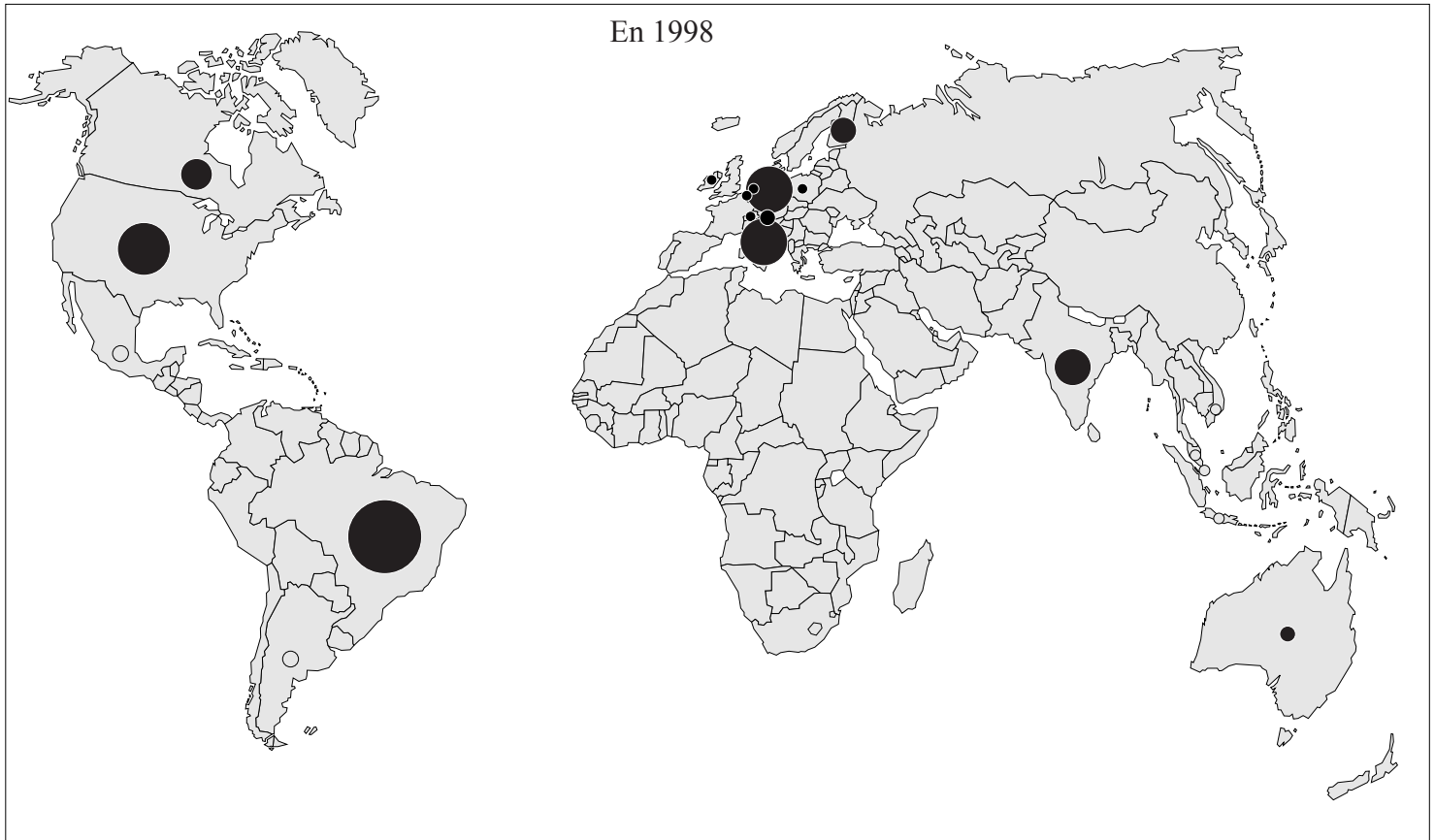
En 2003



Carte 5.2 : Professeurs de yoga Iyengar en Europe Occidentale En 2000 et 2003



Carte 5.3 : Centres de yoga du Pranic Healing Center



Carte 5.4 : Centres de yoga Bikram en 2003



En effet, il se trouve que souvent un centre de yoga Iyengar est tenu par deux voire trois professeurs certifiés. De plus, cette carte ne figure pas les éventuels professeurs qui auraient abandonné la pratique et l'enseignement Iyengar. Il se trouve en effet que certains certifiés soient aussi certifiés dans une autre école et préfèrent utiliser un autre nom. Ce cas reste rare, car l'investissement en temps et en argent est suffisamment important pour que les certifiés Iyengar ne volent vers d'autres horizons.

La carte 5.2 offre un zoom sur l'Europe. A nouveau, il s'agit de l'accroissement du nombre des professeurs. Nous pouvons noter l'apparition de nouvelles nationalités parmi eux, surtout vers l'Est (Danemark, Pologne, République Tchèque). Et surtout, il faut signaler l'augmentation du nombre de professeurs au Royaume-Uni, qui est passé du simple au double. Ceci est dû à un changement majeur dans l'organisation Iyengar en 2002 : le QG de Pune, surchargé de demandes de formation, a décidé de « délocaliser » l'obtention des certificats à Londres. Rendant ainsi l'accessibilité plus aisée (plus besoin d'aller en Inde pour être certifié Iyengar pour les ressortissants britanniques), le nombre des certificats délivrés n'a cessé d'augmenter depuis.

La carte 5.3 représente une organisation qui délivre une formation en yoga et offre des cours réguliers. Cependant, dans les centres de Pranic Healing Centre, il est aussi question d'autres pratiques thérapeutiques et corporelles comme le Reiki ou le Taichi, venus d'Asie du Sud-Est et de Chine. L'évolution présentée couvre la période allant de 1998⁴⁵¹ à 2004. En 2004, la situation est plutôt frappante : partout où les centres existaient en 1998 ils ont essaimé encore plus (Etats-Unis, Canada, Inde), et de nouveaux espaces se sont ouverts, notamment en Asie du Sud-Est (Malaisie, Indonésie), Amérique Centrale et du Sud, et Europe Médiane. De plus, il s'agit certainement de la seule organisation internationale qui ait ouvert des centres en Afrique Subsaharienne. Cette situation est certainement liée au fait que le yoga n'est pas le seul enseignement dispensé. Ce centre semble jouer la carte de la pluralité des pratiques de santé et des pratiques corporelles, laissant ainsi une place pour les pratiques « traditionnelles » locales, ce qui contribue sans doute à la popularité de ces centres. Il est donc difficile de mesurer ici la place du yoga en lui-même, mais il est certain qu'il y est toujours représenté (mais pas à titre exclusif).

La carte 5.4 présente, quant à elle, la situation en 2005. L'organisation Bikram ne fournit pas de chiffres antérieurs à cette année car l'organisation administrative est plutôt récente. Bikram Chaudhuri, le fondateur, enseigne le yoga aux Etats-Unis depuis les années 70 et a mis un peu

⁴⁵¹ Date à laquelle j'ai fait mes premières observations de terrain à Coimbatore, au Tamil Nadu, en Inde du Sud, lors de ma maîtrise de géographie.

plus de temps que les autres avant de trouver un tremplin qui lui permette de s'affirmer comme un leader à l'échelle internationale. Ce tremplin s'appelle Madonna ou Elle MacPherson, deux célébrités qui ont concouru à faire de la publicité à Bikram Chaudhuri dans les années 90.

Ces cartes montrent bien la prépondérance des cours de yoga en dehors de l'Inde. Les grands groupes, notamment les centres Iyengar, les centres de Pranic Healing, et les centres de Bikram, ont une présence très discrète en Inde (dans le cas des centres Bikram, il n'y en a pas du tout). Et entre les centres qui sont largement représentés en Europe et en Amérique du Nord, nous pouvons remarquer des différences d'implantation : certains sont très présents dans ces régions (la carte 5.2 montre même le détail de la situation européenne pour les centres Iyengar), alors que d'autres préfèrent privilégier de nouvelles régions (notamment le Pranic Healing qui semble se développer surtout en Europe Médiane et en Asie du Sud-Est).

b. Un paysage consumériste ?

A l'échelle mondiale, il apparaît nettement que le bloc Amérique du Nord (Etats-Unis et Canada) sont les pays les plus « consommateurs » de yoga, suivi par l'Europe (avec entre autres la France, Grande-Bretagne, Allemagne), ce qui n'a rien de surprenant. Au regard du 1^{er} chapitre de cette partie, on voit en effet que ce sont dans ces deux régions que les contacts avec le yoga et l'Inde sont les plus anciens. Rappelons-nous des efforts mis en œuvre par Swami Vivekananda pour instaurer des missions où seraient dispensés des cours de Védanta et de yoga. La structure de cette organisation, et de toutes celles qui ont suivi ce modèle, visait à mettre en place un solide réseau de liens (matériels) capable de perdurer dans le temps et dans l'espace. Ce n'est donc pas une conjoncture démographique qui joue ici, mais réellement une conjoncture sociale, culturelle, politique, économique qui s'est indurée depuis plus d'un siècle.

Depuis l'ancrage en Amérique du nord et en Europe Occidentale de la pratique du yoga, le nombre des centres de yoga n'a cessé de croître⁴⁵². Cette situation est à mettre en perspective avec les travaux des sociologues et des anthropologues qui ont travaillé sur le bouddhisme, ou les nouveaux mouvements religieux en général⁴⁵³. Tous soulignent l'importance de

⁴⁵² Et le nombre des adhérents aussi, même s'il est impossible de prétendre pouvoir présenter des chiffres fiables.

⁴⁵³ Pour le bouddhisme, le lecteur se référera aux ouvrages de OBADIA, Lionel, 1999, *La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan, LENOIR Frédéric, 1999, *Le Bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 447p, et 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, 393p. Pour le yoga : ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes*

l'émergence du mouvement de contre-culture au sein d'une société occidentale en plein bouleversement, surtout à partir des années 60. Durant cette période, les sociétés Américaine et Européenne voient monter une révolte de la jeunesse envers les valeurs morales et religieuses traditionnelles. Cette jeunesse cherche alors refuge dans les valeurs spirituelles venues d'Orient : expérience intérieure, réalisation de soi, lien avec le cosmos, communion avec un *guru*, etc. C'est l'époque de la découverte existentielle et spirituelle du corps qui ouvre la porte à l'ouverture de nombreux centres de yoga, centres bouddhistes, cours d'arts martiaux, etc.

Ce « bloc occidental » est réputé aujourd'hui pour avoir des attitudes consuméristes en matière de culture. J.-P. Warnier constate que cette diffusion culturelle de masse, vers l'Occident ou à l'intérieur même du bloc Occidental, prend place depuis l'industrialisation, depuis que l'on a pris l'habitude de mettre au point des « machines à fabriquer des produits culturels »⁴⁵⁴.

Ces attitudes consuméristes propulsent ainsi le yoga dans une conjoncture mondialisante, mais pas forcément homogénéisante. En effet, les consommateurs de yoga abordent une pratique jouxtant divers contextes socioculturels. Ils semblent ouvrir les « grandes voies » pour les pratiques culturelles, spirituelles, religieuses ou corporelles. Il ne s'agit pas de voies uniques mais des voies diverses qui renforcent l'idée de « densité » de la pratique, variant en fonction de l'origine et la multiplicité des « branchements » qui caractérisent les relations interculturelles mondiales⁴⁵⁵.

Nés de cette adaptation aux situations plurielles, les nouveaux mouvements religieux, dont le yoga, trouvent donc une place importante sur le « marché des biens culturels » occidentaux. Ce qui fait en effet les beaux jours du yoga dans les sociétés occidentales repose sur le fait que l'origine athée, chrétienne ou autre de l'individu est sensée être dépassée dans la pratique du yoga. Le yoga se prête facilement à une adaptation car il peut être objectivé, épuré de tout dogmatisme religieux, ou bien proche de l'hindouisme et même être confondu dans les champs de la croyance chrétienne. L'absence de dogmatisme est relayé par l'apparition et la

de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude du Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E.-G.R.S.L. 983p. ; LEPINASSE Pascale, 2005, *De la dévotion à l'universalisation morale: profils et offensive de trois mouvements transnationaux indiens. Etude sur la vitalité hindoue contemporaine*, Doct. d'ethnologie – EHESS, 482 p.

⁴⁵⁴ WARNIER Jean-Pierre, 1999, *La Mondialisation de la Culture*, Ed. La découverte, 117 p, p. 15.

⁴⁵⁵ AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Champs, Flammarion, 265 p.

mise au point de messages à caractères religieux, spirituels, athées ou thérapeutiques et culturels.

Le yoga est ancré depuis assez longtemps maintenant en Amérique du Nord et en Europe, si bien que l'on pourrait presque parler de « tradition » de création des centres de yoga dans ces régions. En effet, c'est certainement dans ces pays que se sont développés les centres de yoga, l'Inde ayant connu la multiplication des centres de yoga sous forme institutionnalisée plus récemment. Mais d'autres pays sont cependant présents sur la « scène internationale du yoga ».

2. Culture, corps et yoga ailleurs que dans le « bloc occidental »

Ces pays ne s'insèrent pas entre l'Inde, le soi-disant « local » du yoga, et l'Occident, mais fonctionnent avec, en même temps qu'eux, imposant encore une fois l'importance des conjonctures sociales, politiques et économiques qui entrent dans sa diffusion. Ces pays participent ainsi à un processus complexe de circulation de savoirs culturels en produisant des lieux où l'on pratique le yoga et en apportant au passage des innovations qui seront réintroduit ailleurs, subrepticement, différemment.

Prenons quelques exemples. En Afrique du Sud, le nombre des centres de yoga n'a cessé d'augmenter depuis les années 50. On pourrait penser, a priori que ce phénomène soit lié aux échanges commerciaux et culturels qui existent depuis des siècles entre l'Inde et l'Afrique du sud. Dans ce cas, l'Afrique du Sud apparaîtrait comme un pays « prédisposé » à accueillir des centres de yoga. Il est vrai que Gandhi profita de ses séjours pour y implanter les premiers *ashrams*. On distingue dès lors une conception de l'*ashram* largement orientée vers une compréhension occidentale de la « tradition » : les noms (Phoenix Farm, Tolstoï Farm) font référence à des écrivains non-indiens, « c'est dire que l'ermitage de Mahatma est une tradition inventée, un produit d'importation fabriqué sous licence étrangère »⁴⁵⁶. Cependant, la présence des autres *ashrams*, même si elle a été lancée par la touche de Gandhi, n'est nullement lié à la présence de la diaspora indienne : selon certains informateurs (des personnes qui pratiquent le yoga, et mes propres observations), les personnes qui pratiquent et enseignent le yoga en Afrique du sud ne sont pas les Indiens immigrés, mais sont plus souvent les Blancs, issus des classes aisées urbaines. Cela renforce l'idée selon laquelle les centres de yoga sont localisés là où sont implantés les populations qui contribuent à la production d'une certaine idée du yoga et des lieux spécifiques qui y sont attachés.

⁴⁵⁶ ASSAYAG Jackie, 2001, *L'Inde, désir de nation*, Paris, Odile Jacob, 347p., p. 229

La situation du Brésil est quelque peu différente. Comme l’Afrique du Sud, le Brésil regroupe de nombreux centres de yoga, mais contrairement à elle, rien ne la rapproche de l’Inde (la diaspora indienne y est quasiment inexistante). Par contre, l’environnement socio-religieux brésilien est habitué aux « interpénétrations de civilisations » entre les cultes africains et les pratiques locales⁴⁵⁷. De plus, le Brésil est un pays ouvert aux nouvelles formes de cultes, à en juger par le nombre impressionnant de mouvements spirituels qui s’y créent⁴⁵⁸. En effet, en plus d’une tendance de la population à être très pratiquante, certains chercheurs ont pu observer également que la conception anthropologique du corps, de la santé, de la relation esprit/corps au Brésil faisait souvent appel à des considérations spirituelles⁴⁵⁹, comme c’est le cas en Inde. La spiritualité est donc très tournée vers une expérience corporelle, qui est véhiculée dans l’enseignement du yoga qui trouve ainsi un large public au Brésil. Le yoga est donc une expérience à la fois physique et religieuse qui peut intéresser les Brésiliens attirés par la spiritualité et ses liens avec le travail du corps et des émotions.

3. Tournant sociopolitique et émergence du yoga

Dans un registre un peu différent, nous retrouvons dans le réseau du yoga de nombreux pays dont la présence peut sembler inédite, dans la mesure où leurs liens avec l’Inde et la culture indienne sont minces, et où la pratique religieuse, corporelle n’est pas vraiment similaire. C’est le cas par exemple des républiques qui appartenaient à l’ancien bloc communiste de l’URSS : la république Tchèque, le Kazakhstan, Kirghizistan, Ukraine, Biélorussie...

De plus, la situation politique de ces pays a longtemps été assez oppressive pour tenir la population éloignée de toute pratique culturelle extérieure aux prérogatives étatiques⁴⁶⁰. Sous la domination soviétique, toute pratique culturelle étrangère était considérée comme illégale. Certains livres sur le yoga circulaient tout de même sous le manteau dans les cercles intellectuels et, au moment de l’indépendance, certains individus se sont rendus en Inde pour obtenir un diplôme de professeur, et ont pu ensuite rentrer chez eux et ouvrir un centre.

⁴⁵⁷ BASTIDE Roger, 1995, *Les religions africaines au Brésil : contributions à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, PUF, 578 p ; BASTIDE Roger, 1995, *Sur les religions afro-brésiliennes*, Bastidiana, 163 p.

⁴⁵⁸ CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, *De l’Emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 253 p.

⁴⁵⁹ CHIOUSSE Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes. La santé au Brésil revue et corrigée par les Orixas*, Thèse de Doctorat, Département de Sociologie-Anthropologie, CREDA-EHESS, 437 p.

⁴⁶⁰ Il semblerait cependant que certaines prérogatives étatiques se soient intéressées assez tôt au yoga, notamment à travers des études médicales en milieu hospitalier, comme je l’ai déjà mentionné dans un chapitre précédent.

Profitant alors de l'ouverture et de l'engouement pour les cultures venues de l'extérieur, ces centres se sont fixés, perdurent et ont des objectifs d'agrandissement.

Dans ces pays, l'enseignement et la connaissance du yoga ne sont pas arrivés par l'Inde ni par le voyage d'élèves, mais par l'Europe Occidentale. En effet, sous domination soviétique, les quelques individus attirés par le yoga recevaient leurs informations (livres, articles...) par l'Allemagne ou la Grande-Bretagne. A la suite de l'indépendance, ils se sont aidés et fait aider par eux pour trouver une place dans un cours de yoga en Inde, comme l'illustrent les propos de Leo Jagelka. Ce monsieur a mis en place des centres de yoga Iyengar en République Tchèque :

« A new law issued in 1992 allowed me to register a school of yoga as a secondary occupation. I asked Michael Forbes⁴⁶¹ if it would be o.k. to use the name "Iyengar yoga school" since I was only able to teach pre-iyengar yoga while for Iyengar-yoga teaching I had to invite certified teachers from abroad. Michael did not recommend me using this name. When I consulted Danielle Arin-Strutt⁴⁶² she thought I could justify something like "Iyengar inspired yoga". Finally I registered the name "Klasická a iyengarovská kola jógy" (Classical and iyengar school of yoga) as the name of the school should not be changed in the future... Michael Forbes announced that they were going to establish the Iyengar-yoga Association in Germany that also planed to organise the teachers' courses. He hoped they would be able to prepare some of us in approximately 2 years to be able to start studying these courses »⁴⁶³.

On le voit, ce qui arrive à Leo Jagelka est révélateur de cette imbrication complexe entre la reproduction d'une pratique d'origine indienne et la réinterprétation, ou reproduction, de l'expérience d'individus d'Europe Occidentale qui prend place dans des territoires et des centres (lieux) qui viennent de subir des transformations profondes de nature sociopolitiques. Leo Jagelka, pour matérialiser la passion qu'il a développé clandestinement pour le yoga et l'Inde durant les années 70-80, s'aide aujourd'hui des « pionniers » allemands ou britanniques pour obtenir, d'une part, le droit d'exploiter un nom, une « trade mark », et, d'autre part, de pouvoir candidater à une formation de professeur.

4. Les lieux et les yogas en milieu non-indien.

La localisation de la pratique du yoga est aujourd'hui internationale, mais surtout transnationale. Le processus qui a permis la création de tous ces centres de yoga dans des pays

⁴⁶¹ Professeur de yoga Iyengar certifié vivant à Munich.

⁴⁶² Professeur de yoga Iyengar certifiée vivant au Royaume-Uni.

⁴⁶³ Ces propos ont été recueillis suite à une correspondance par voie électronique depuis 2002 avec Leo Jagelka qui a accepté d'apporter son témoignage à ce travail.

aussi divers est indissociable des différents contextes économiques, culturels, religieux et politiques. Le yoga est présent des USA à l'Afrique du Sud, du Brésil à l'Europe Médiane, mais est loin d'être une pratique dite globale car, comme on l'a vu, il y a autant de cadres et de situations différentes qu'il y a de centres de yoga.

Déterritorialisation des idées, des hommes, et décentrement du yoga donnent naissance à une pluralité de pratiques du yoga. Le yoga est singulier et le yoga est pluriel, il est présent partout mais à chaque fois dans des contextes différents.

Consécutivement et parallèlement à cette conjoncture, le yoga est peu à peu devenu l'affaire des disciples non-indiens. Comme nous l'avons entrevu dans le chapitre précédent, la pratique du yoga aux Etats-Unis et en Europe est passée dans les mains des disciples Occidentaux (souvent), qui sont eux-mêmes devenus professeurs, voire *gurus*. Mais dans d'autres pays où le yoga est pratiqué, on remarque que parfois, aucun *guru* indien ne s'est installé. A l'occasion, l'un d'entre eux a pu passer, mais le yoga ne s'est pas induré de la même façon.

C'est le cas du Brésil, par exemple. Même si deux missions Ramakrishna s'y sont installées, aucun autre *guru* n'a marqué de son empreinte l'introduction du yoga. Ainsi, au Brésil, le yoga s'est développé grâce à certains brésiliens qui l'ont appris dans les livres de Swami Vivekananda et l'ont transmis dans des structures appartenant à ce réseau⁴⁶⁴. En Europe de l'Est, si l'on reprend l'expérience de Leo Jagelka, la situation est la même : aucun *guru* n'est passé, et l'impulsion de départ provient même du courant allemand de yoga, c'est-à-dire très indirectement de l'Inde. On peut alors parler de « yoga autochtone » dans chacun des pays où il est pratiqué.

Dès lors que l'on rencontre un centre de yoga aujourd'hui, on peut être sûr qu'il s'agit d'un yoga interprété, produit et créé dans un cadre culturel, social et politique propre à un pays, mais cherchant à transcender le stato-national en mettant en avant des relations plus ou moins directes avec l'Inde.

En un certain sens, nous pouvons trouver des centres de diffusion du yoga comme l'Amérique du Nord ou l'Europe, mais il faut aussi souligner que ces centres sont en même temps des centres de réception. Cette situation ne régit donc pas une hiérarchie à l'échelle internationale mais plutôt une interdépendance générale qui implique que les centres soient mouvants et non-autonomes. Leur dépendance ne se lit pas forcément à travers l'existence d'une périphérie plus ou moins annexée, mais plutôt à travers l'apparition de nouveaux centres

⁴⁶⁴ Renseignement donné par Maria et Jorge, professeurs de yoga à Porto-Alegre.

d'intérêts répondant à la demande d'une certaine partie de la population. Nous sommes donc dans un système transnational qui évolue en fonction d'attitudes consuméristes propres à chaque société et à chaque groupe. Cette idée est renforcée à l'analyse des répercussions de ce phénomène à l'échelle nationale où l'Inde, la France et l'Australie, par exemple, semblent connaître des situations similaires, malgré l'apparente diversité sociale.

C. Les centres de yoga à l'échelle nationale

Les *gurus* indiens, provenant d'*ashrams* ou centres de yoga implantés en Inde, sont ceux qui symbolisent le mieux la « culture yogique ». Pour les rencontrer, les « non indiens » ont deux solutions : soit ils vont attendre que les *gurus* visitent leur pays, soit ils vont aller les rencontrer directement ou indirectement en Inde. Ainsi, le voyage en Inde, depuis Lanza Del Vasto, raccroche toujours à un moment où à un autre, l'approche d'un *guru* ou des yogis.

1. En Inde : le yoga des guides touristiques

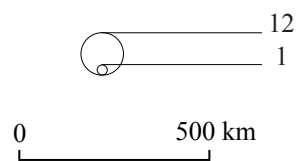
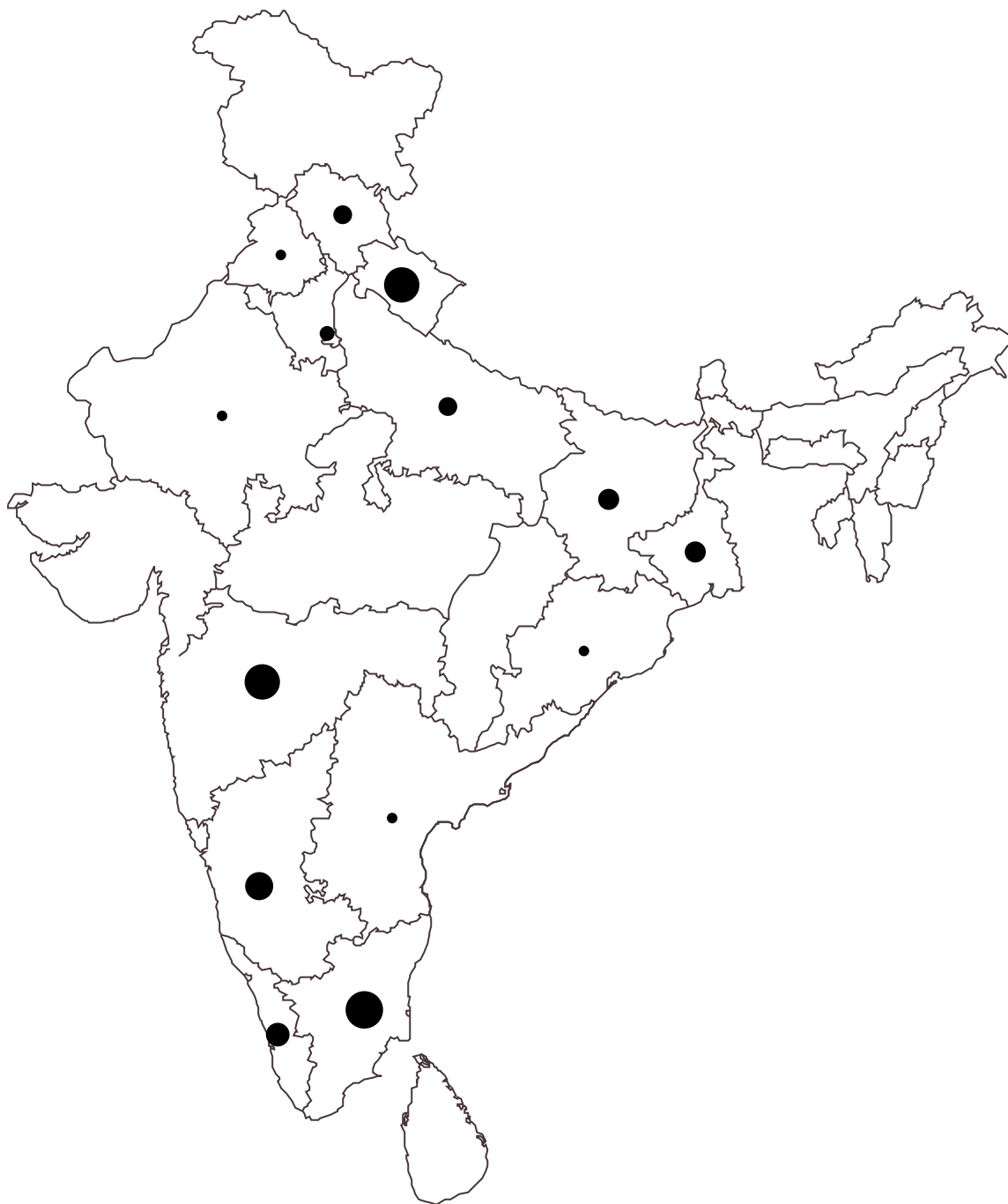
Les « non-indiens » viennent en Inde pour voyager, mais aussi parfois pour faire du yoga, plus ou moins par hasard. Dans quels lieux vont-ils se rendre ? Trois ou quatre lieux polarisent leurs déplacements⁴⁶⁵. Et le ministère indien du tourisme tente de plus en plus de mettre en valeur cette spécificité indienne. Depuis les années 80, et surtout depuis les années 90, celui-ci a compris que l'intérêt touristique de certaines régions tournait, pour les occidentaux et les classes supérieures indiennes, autour d'un attrait pour le yoga et la spiritualité. C'est ainsi que Rishikesh a été déclarée « capitale mondiale du yoga » et qu'elle s'est vue accueillir le Festival International de Yoga, en partenariat entre un *ashram* et le ministère du tourisme.

Hormis les institutions gouvernementales indiennes, les individus les plus férus de yoga (surtout des Occidentaux) ont mis en place des guides à l'usage des yogis potentiels. Ainsi, si l'on arrive en Inde avec, sous le bras, le *Yoga Journal Guide of Yoga*⁴⁶⁶, on peut prétendre à faire du yoga dans 69 lieux différents, dans les principaux Etats Fédéraux (à l'exception des Etats de l'Est, du Gujarat, du Madhya Pradesh, du Jarkhand). Les principaux *ashrams* où vivent les *gurus* se répartissent en effet sur tout le territoire (**carte 5.5**).

⁴⁶⁵ Selon les individus que j'ai pu rencontrer ici et là en Inde et en France, les noms de Rishikesh (et l'Himalaya en général), Pune, Calcutta, Madras (et le Kérala pour le reste de l'Inde du sud) apparaissent plutôt familiers.

⁴⁶⁶ CUSHMAN A., JONES J., 1998, *From Here to Nirvana, the Yoga Journal Guide to Spiritual India*, Riverhead Books, USA, 407 p.

Carte 5.5
Ashrams du *Yoga Journal Guide of India*
Par état, en 2001



Les *ashrams* du nord sont localisés dans les états de l'Himachal Pradesh jusqu'au Bengale Occidental, avec une très nette représentativité de l'Uttaranchal. Cet état, situé aux piedmonts de l'Himalaya rassemble une multitude d'*ashrams* en raison de la présence de nombreux hauts-lieux des pèlerinages hindous. Au sud, par contre, les *ashrams* se concentrent sur quatre états principalement (Maharashtra, Karnataka, Tamil Nadu, Kerala). Le « grand sud » rassemble plus d'*ashrams* que le nord sans pour autant qu'il n'y ait de pôle dominant (peut-être éventuellement le Tamil Nadu). Entre deux, il y a comme une « diagonale du vide » : du Gujarat à l'Orissa, il y a peu, voire pas d'*ashrams*. Ceci est très certainement lié à 4 raisons principales. D'une part, le climat de ces régions est assez rude. Les yogis fuient en général les températures et les précipitations extrêmes, qui rendent la vie quotidienne difficile. D'autre part, ces états ne sont pas des destinations touristiques privilégiées en Inde, même si leur accessibilité est plutôt aisée. Rappelons que les yogis occidentaux cherchent aussi à pratiquer une Inde exotique au cours de leur voyage⁴⁶⁷. De plus, il n'existe pas de *guru* à rayonnement international dans ces Etats, donc il n'y a pas de raison particulière pour le guide de mentionner les quelques ascètes et *gurus* locaux qui ne parlent souvent pas anglais. Et enfin, il se trouve que ces Etats sont les moins urbanisés de l'Inde et donc les moins enclins à voir se développer les centres d'envergure internationale. Nous pourrions aussi ajouter un point sur certaines situations politique : le Gujarat et le Madhya Pradesh et le Jarkhand ont connu des troubles politiques qui ont rendu la fréquentation de certaines zones rurales et certaines villes assez risquée.

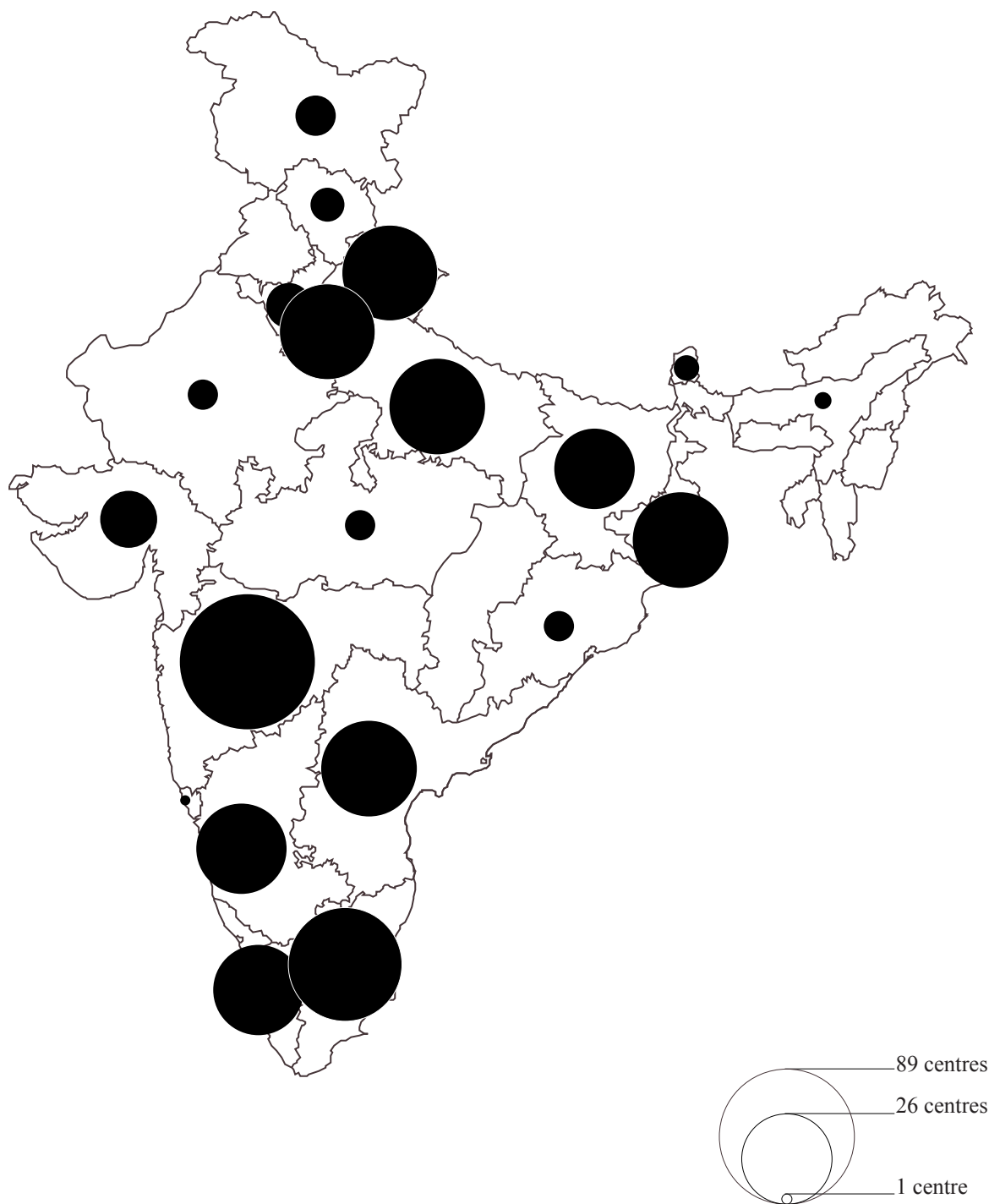
Notons aussi que les Etats de l'Est (Assam, Tripura, Mizoram...) sont absents de ces cartes. Il s'agit cette fois essentiellement de troubles politiques, qui s'ajoutent à la difficulté d'obtenir un permis de circuler dans ces Etats, et certainement à l'absence de pratique de yoga (les pratiques culturelles et religieuses sont plutôt tournées vers l'Asie Centrale que l'aire hindoue).

Dans une autre forme, il existe un autre guide (plus ancien que celui que nous venons de voir), qui permet à chacun de se retrouver dans le circuit des cours de yoga en Inde. Celui-ci a été rédigé par Muz Murray, alias Ramana Baba, en 1980⁴⁶⁸. Muz Murray est un américain qui a voyagé durant 3 ans en Inde, dans les années 70, dans la condition d'un *saddhu*. A chacune de ses étapes et de ses rencontres avec des *gurus*, il a rédigé quelques lignes explicatives.

⁴⁶⁷ Voir les ouvrages concernant les voyages d'Occidentaux en Inde. Voir aussi le travail de F. Landy sur le pèlerinage et l'exotisme en Inde (LANDY Frédéric, 1993, « Le tourisme en Inde ou l'exotisme sans le vouloir », *L'Information Géographique*, vol.57, n°3, pp.92-102).

⁴⁶⁸ MURRAY Muz, 1980, *Seeking the Master. A guide to the ashrams of India*, Katmandu, Pilgrims Book House, 416 p.

Carte 5.6 : Ashrams figurant dans le guide de Muz Murray
Par état, en 1980



Réalisation : Anne-Cécile HOYEZ.

Son idée, à travers ce guide, est de permettre aux yogis de se rendre directement là où ils le désirent, en fonction de leurs attentes. Ce sont plus de 300 *ashrams*, monastères, centres spirituels et culturels qui sont recensés dans le cadre d'une mise en valeur de l'« authenticité » de la pratique du yoga en Inde et au Népal (**Carte 5.6**). Muz Murray a tenté d'être un peu plus exhaustif en intégrant plus de structures que les auteurs du *Yoga Journal Guide*, mais en gros son recensement reflète à peu près les mêmes tendances : le caractère disparate des centres de yoga en Inde, leur localisation urbaine ou proche des hauts-lieux de l'hindouisme.

2. Des localisations stratégiques en Inde.

Pourquoi l'Inde est-elle divisée ainsi en deux pôles ? Comment se localisent les *ashrams* à l'échelle régionale ? Observe-t-on une différenciation dans la nature des enseignements ? Dans les conditions de vie ? Conditions politiques ? Culturelles ?... A regarder de plus près, on se rend compte que dans ces deux zones, les *ashrams* sont localisés précisément dans les grandes métropoles. C'est flagrant au Karnataka où tous les *ashrams* se situent à Bangalore ou Mysore même. Au Maharashtra, la moitié des *ashrams* sont à Mumbai et Pune. Dans le nord de l'Inde, on observe le même phénomène : en Uttar Pradesh, les trois *ashrams* recensés par le *Yoga Journal Guide of India* sont à Lucknow, Varanasi, Brindavan, soit respectivement la capitale de l'état, la plus grande ville sainte de l'hindouisme, et une ville moyenne qui a tendance à devenir une banlieue de Delhi (Brindavan n'est plus qu'à 2h de Delhi en Shatabdi Express). Au Bihar, les centres de yoga sont localisés à Bodh Gaya, un grand centre de pèlerinage bouddhiste.

Au regard de la situation politique de l'Inde du nord, on peut s'apercevoir que les *ashrams* se sont implantés dans des zones bien précises : les grandes villes, résolument plus accueillantes que les villages où les conditions de vie sont trop dures (sur le plan de la sécurité –surtout au Bihar et au Gujarat- comme sur le plan sanitaire, climatique...), et où se concentrent les populations indiennes susceptibles d'être intéressées par le yoga (les classes lettrées et riches). De plus, ces villes sont aussi des lieux liés à des représentations symboliques appartenant au domaine religieux : Varanasi, Rishikesh, Dharamsala, Bodh Gaya sont des hauts-lieux de l'hindouisme et du bouddhisme. De plus, dans ces villes, ainsi qu'à Lucknow où est implanté le siège régional de l'organisation nationaliste RSS, la présence des grands centres de yoga va de pair avec une tentative d'instrumentalisation des lieux saints par le politique.

La situation est notablement différente en Inde du Sud. Au Tamil Nadu et au Kérala, les *ashrams* sont plutôt localisés dans les villages (exception faite du Karnataka, où tous sont en ville). Il semblerait que la situation soit liée à des raisons inverses à celles citées

précédemment. Ces deux Etats ont, d'une part, des infrastructures de transport bien développées qui rendent les villages plus accessibles au voyageur. D'autre part, ils offrent des conditions de vie plus optimales qui permettent aux yogis d'y vivre plus facilement : il y a peu de problèmes de crises de subsistance, les villages sont bien achalandés, le climat est supportable une grande partie de l'année et les conditions politiques et sociales y sont beaucoup moins contraignantes que dans le Nord.

Toutes ces conditions réunies font que les lieux de la pratique et de l'apprentissage du yoga se trouvent plus volontiers en milieu rural. L'esprit de la pratique est alors différent que dans le Nord puisqu'il s'agit de partir à la recherche d'un idéal anti-urbain ou de l'« exotisme sans le vouloir »⁴⁶⁹. Le paysage yogique, une notion que l'on retrouvera dans le chapitre 8, s'organise alors autour d'une symbolisation du territoire pratiqué et vécu à travers ses éléments naturels et culturels.

La différence qui s'opère sur le territoire indien est révélatrice de l'inévitable lien entre pratique du yoga et environnement social, politique et naturel. Ce lien joue sur les modalités de l'implantation des lieux et de leur fréquentation. Il est donc impossible d'étudier la répartition du phénomène sans se pencher sur le contexte global déterminant. Cela a lieu en Inde selon des modalités spécifiques à sa société et à l'impact de la mondialisation, mais cela se retrouve-t-il ailleurs ? Sous quelles formes ? Y a-t-il des similitudes ou non ? L'exemple de l'implantation du yoga en France et en Australie va nous permettre de comparer le phénomène à l'échelle nationale.

3. Le yoga dans deux pays occidentaux : France et Australie.

Nous avons vu les modalités de l'introduction du yoga en France, qui s'est faite en fonction des projets véhiculés par certaines personnes (françaises, indiennes ou autres) et en fonction de leurs lieux communs. En France, beaucoup de cours de yoga se concentrent à Paris depuis toujours. On peut remarquer que la répartition des cours de yoga présente un maillage assez bien organisé dans les régions et dans les départements. Ceci provient de l'influence des plans de « décentralisation » des écoles de yoga pour toucher la province française. Cette configuration provient du mode administratif choisi : les fédérations impliquent un choix de délégations régionales dont les QG sont en général installés dans les capitales régionales. C'est ce que nous pouvons voir sur les cartes représentant les cours de yoga Iyengar et les cours de Raja Yoga en France (**carte 5.7 et 5.8**).

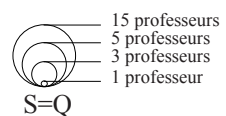
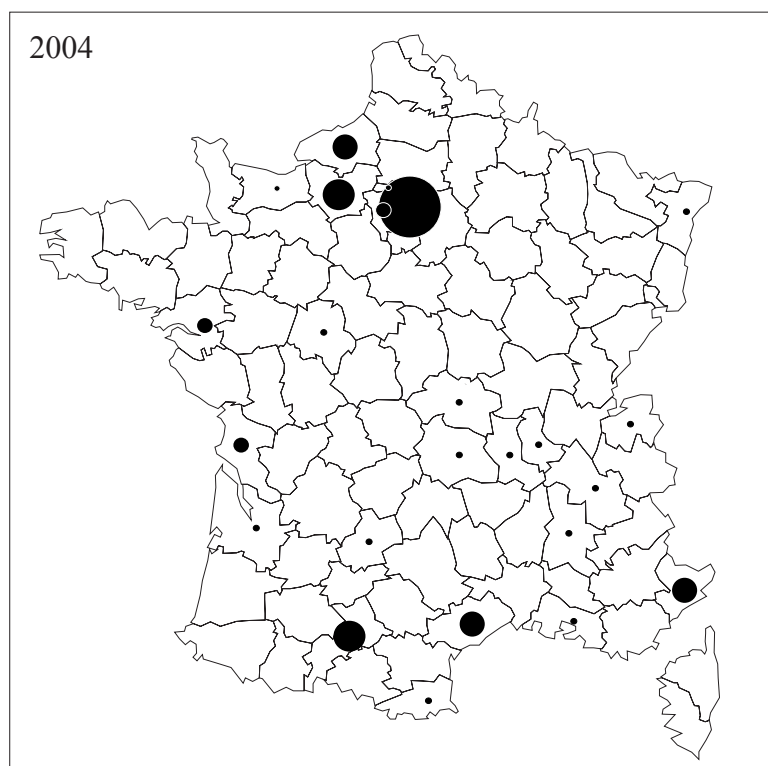
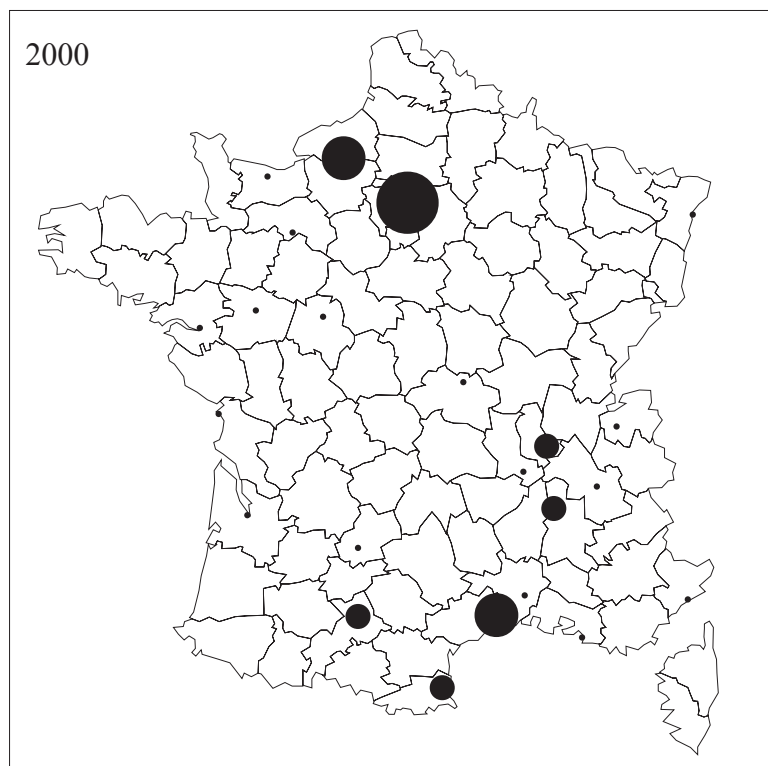
⁴⁶⁹ LANDY Frédéric, 1993, « Le tourisme en Inde ou l'exotisme sans le vouloir », *L'Information Géographique*, vol.57, n°3, pp.92-102.

Sur la **carte 5.7**, les professeurs de yoga Iyengar sont tous localisés dans les chefs-lieux des départements. Le nombre le plus important de professeurs est inévitablement enregistré à Paris, puis dans les grandes métropoles françaises : Toulouse, Lyon, Rouen, Nice. Entre 2000 et 2004, la tendance générale a été à l'augmentation du nombre des professeurs, surtout dans les régions urbaines (Lyon, Toulouse, Montpellier, Nantes). Cependant, quelques professeurs ont disparu (Nîmes, Angers, Alençon) des listes. Cela ne veut pas dire qu'ils ont arrêté l'enseignement ou la pratique du yoga, mais certainement parce qu'ils ont interrompu leur cycle de formation à Pune (les professeurs doivent s'y rendre tous les deux ans pour gagner des degrés dans la pratique, ce qui n'est pas toujours économiquement viable pour certains). Ces professeurs ont certainement pu arrêter d'utiliser le nom Iyengar pour enseigner sous leur propre égide. Dans le reste des pays, les professeurs se sont maintenus à effectif constant. L'augmentation est donc visible dans certaines villes uniquement, comme un phénomène d'auto-alimentation.

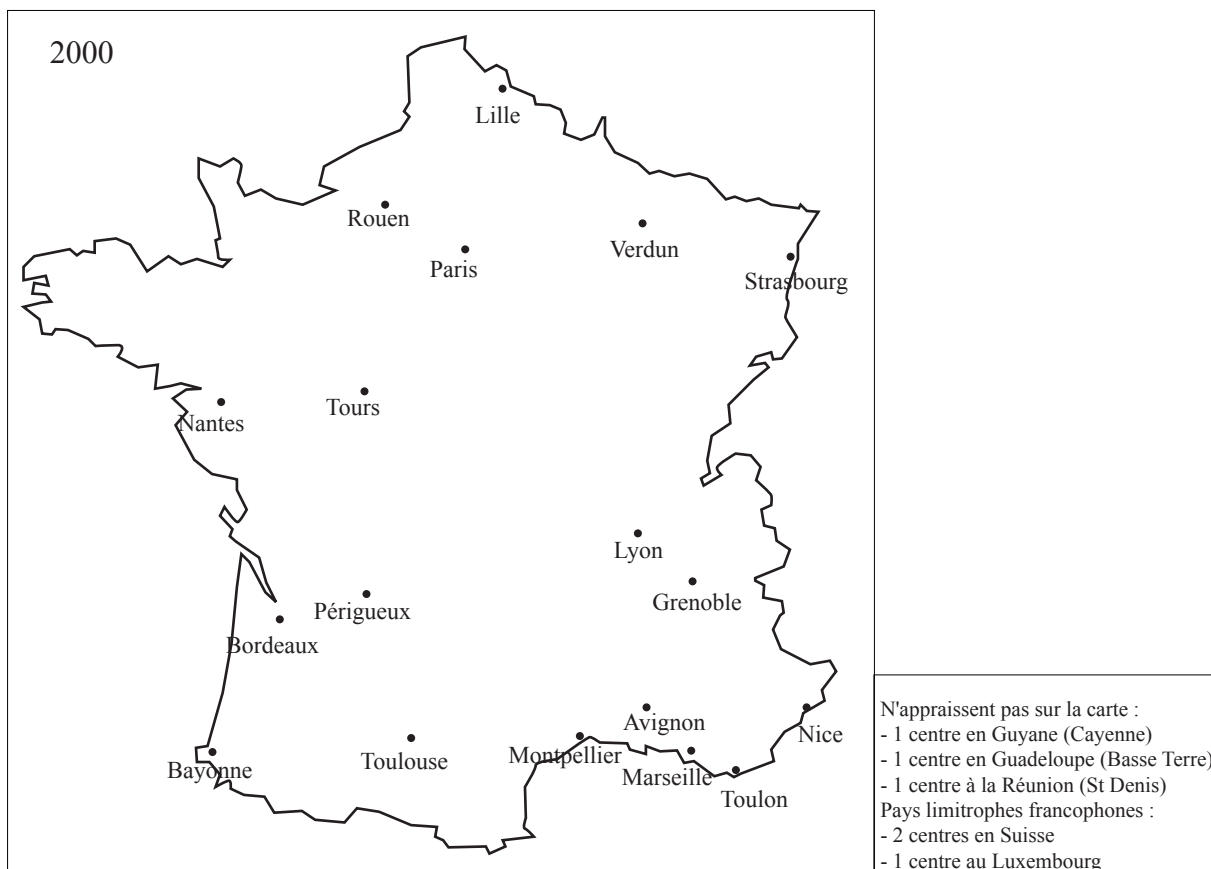
Il est cependant des lieux, en France, où le yoga Iyengar ne prend pas, même dans les zones les plus urbanisées : c'est le cas dans la métropole Lilloise. Sur toute une ligne qui va du sud-ouest au nord-est de la France, et en Bretagne aussi, on ne trouve aucun professeur de yoga Iyengar. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de yoga. Cela représente plutôt la complexité de la localisation de telle ou telle branche : il faut en général qu'il y ait une ou des volontés individuelles pour aller en Inde, payer pour se former, et endosser la responsabilité d'un centre, puis le suivi de toutes les règles de déontologie. Généralement, lorsque ceci est réalisé, on peut observer la création de vocations à proximité.

La situation est cependant différente dans le cas de l'implantation des cours de Raja-Yoga. Ces cours sont toujours uniques dans une ville (exception faite de Paris où il y a trois cours), contrairement aux cours Iyengar où l'on peut trouver plusieurs professeurs dans la même ville. Mais de la même façon, les cours de Raja-Yoga sont accessibles dans les chefs-lieux de département. Ces cours se répartissent, à l'échelle nationale, selon un maillage plutôt raisonné (**carte 5.8**).

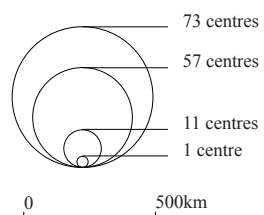
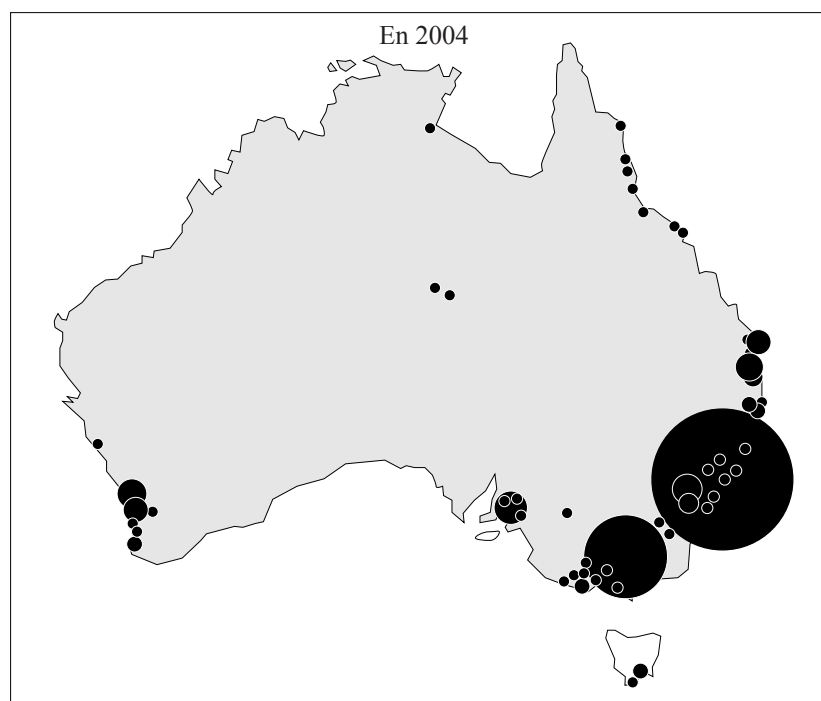
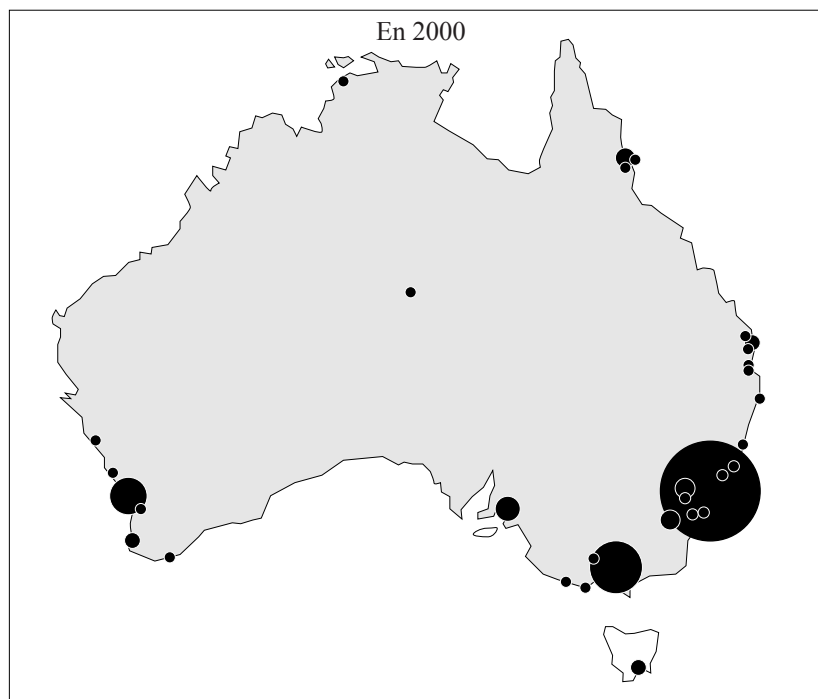
Carte 5.7 : Professeurs de yoga Iyengar en France



Carte 5.8 : Les centres de Raja Yoga en France



Carte 5.9 : Professeurs de Yoga Iyengar en Australie



Les professeurs sont répartis dans les grandes villes, essentiellement dans la moitié Sud du pays. Le nombre général des professeurs est resté stable entre 2000 et 2004, avec 2 disparitions (les cours de Tours et Lille)⁴⁷⁰, deux apparitions en province à Thierville et Perpignan, et deux à Paris.

La situation est à peu près la même en Australie où le yoga connaît une popularité encore plus importante qu'en France. Prenons à nouveau le nombre des professeurs certifiés Iyengar. Dans les statistiques, l'Australie est le deuxième pays où cette école est représentée⁴⁷¹. Le lien entre yoga et localisation urbaine est encore plus parlant ici. L'Australie a en effet pour caractéristique d'avoir ses grands centres urbains sur le littoral. Le cas Australien est un exemple intéressant car les cours de yoga Iyengar suivent bien cette répartition démographique en se répartissant dans les villes majeures (carte 5.9). De plus, l'augmentation des centres de yoga semble suivre cette dynamique urbaine puisque entre 2000 et 2004 le nombre des professeurs a augmenté essentiellement dans l'aire de Melbourne et Sydney, ainsi que le long de la côte Est, autour de Brisbane.

Mais derrière ces cartes se cachent bien sûr d'autres réalités, qui peuvent être difficilement cartographiables. Ainsi, si l'on va chercher au-delà des centres répertoriés par les grandes branches internationales, on peut aussi trouver, en France comme en Australie, des centres de yoga qui se démarquent par leur organisation spatiale. Certains centres de yoga se cachent dans des centres de retraite spirituelle, les équivalents des *ashrams*, dans des zones assez reculées. En France, on les trouve surtout dans le Sud, en Australie dans le centre du pays. Ainsi, en Ariège et en Ardèche on pourrait compter autant d'*ashrams* en milieu rural que de centres de yoga en milieu urbain, tout comme dans l'arrière-pays du New South Wales ou du Queensland en Australie. Ceci ne repose pas forcément sur le faible taux d'urbanisation de ces régions, mais surtout sur le cadre environnemental enchanteur, considéré comme « authentique » et offrant des perspectives de calme, de détente et de bien-être (ceci nous met alors sur la piste des qualités des paysages thérapeutiques comme nous le verrons au chapitre 8). « Le bonheur est dans le pré » est un adage que l'on entend souvent dans les sociétés françaises et australiennes, et les individus qui transitent par les cours de yoga sont

⁴⁷⁰ Ces disparitions sont certainement liées, là encore, aux règles strictes de la formation, qui se fait à Mont-Abu, au Rajasthan, en Inde ; à ceci s'ajoute le fait que les cours de Raja-Yoga sont gratuits et que les professeurs ne récoltent que des dons, ils doivent assurer eux-mêmes la location de la salle –souvent leur appartement privé– et les dépenses de fonctionnement

⁴⁷¹ L'Australie passe au 3^{ème} rang si on prend les pays de l'Union Européenne tous ensemble.

généralement d'accord pour soutenir le fait qu'il est bon de pratiquer, occasionnellement, leur activité favorite dans un environnement idéal non-urbain.

A l'échelle nationale, il est indéniable que la répartition des cours de yoga dépende de la répartition des grandes agglomérations. Cette tendance générale ne doit cependant pas masquer l'existence de certains centres en milieu rural. Ces derniers ne sont pas forcément des centres dédiés au yoga, mais aussi à toutes les pratiques spirituelles et corporelles qui peuvent le compléter. C'est tout de même en milieu urbain que le yoga est le plus présent et le plus pratiqué. A cette échelle, son inscription territoriale révèle néanmoins de nouvelles tendances, comme nous allons le voir à travers l'analyse de la distribution des centres de yoga dans 3 grandes agglomérations.

D. L'échelle de la ville.

A l'échelle du monde et de certaines nations, l'importance numérique des cours de yoga est assez représentative de leur popularité croissante. Mais le panel de ces centres, à l'échelle d'une ville, ne s'étudie pas de la même façon. En effet, jusque là, nous avons étudié les grands groupes de yoga pour voir la façon dont ils étaient distribués, mais dans les villes, l'organisation individuelle ou associative introduit de nouvelles logiques de répartition.

Aucun historique ne retraçant l'évolution de la création de ces centres n'existe, et de telles données étant difficiles à mettre en place⁴⁷², nous étudierons des « instantanés », autrement dit l'offre de cours de yoga, à Paris et Delhi en 2003.

Prendre l'exemple de ces capitales nous porte en premier lieu à faire un travail sur les types de cours de yoga que nous avons trouvés. Les cours de yoga ne sont pas les mêmes. Il a donc fallu regrouper ces divers cours en fonction de la nature de l'enseignement dispensé (yoga plutôt tourné vers le côté sportif, le côté spirituel, thérapeutique...) et surtout de la structure d'accueil (cette structure est-elle dédiée uniquement au yoga ou accueille-t-elle d'autres activités ? Si oui, lesquelles ?).

⁴⁷² Faire un historique de la création des centres de yoga implique un travail de recherche par mail, téléphone qui est long et fastidieux (les numéros de téléphone changent, les horaires d'ouverture sont aléatoires, les responsables ne savent que vaguement quand leur centre a ouvert...). Ce travail aurait également nécessité de se pencher sur les traces des centres qui ont fermé avant que nous ne commencions notre enquête, ce qui ajoute encore une contrainte de temps et des difficultés de recherche supplémentaires.

1. Quels types de cours de yoga à Paris et Delhi ?

A Paris, j'ai pu discerner deux catégories de cours : ceux qui ont lieu dans une structure créée sous impulsion individuelle, et ceux qui se déroulent dans une structure « collective » ou « commune ». Dans ces deux catégories, nous pouvons distinguer des sous-catégories, qui dépendent soit du professeur, soit de l'appartenance à une fédération ou à une branche internationale (tableau 5.1).

Tableau 5.1. Les catégories de cours de yoga.

Organisation individuelle	Organisation Collective
<ul style="list-style-type: none">- Professeurs indépendants- Associations d'individus (loi 1901)	<ul style="list-style-type: none">- Fédérations- Centres (branches officielles)- Clubs sportifs- Centres thérapeutiques

Les professeurs de yoga indépendants exercent souvent à leur domicile ou dans un lieu qu'ils louent. Ceux-ci n'appartiennent pas forcément à une fédération (du moins ils ne s'en réclament pas toujours) et ne travaillent que grâce au bouche-à-oreille ou à des affichettes déposées chez les commerçants du quartier.

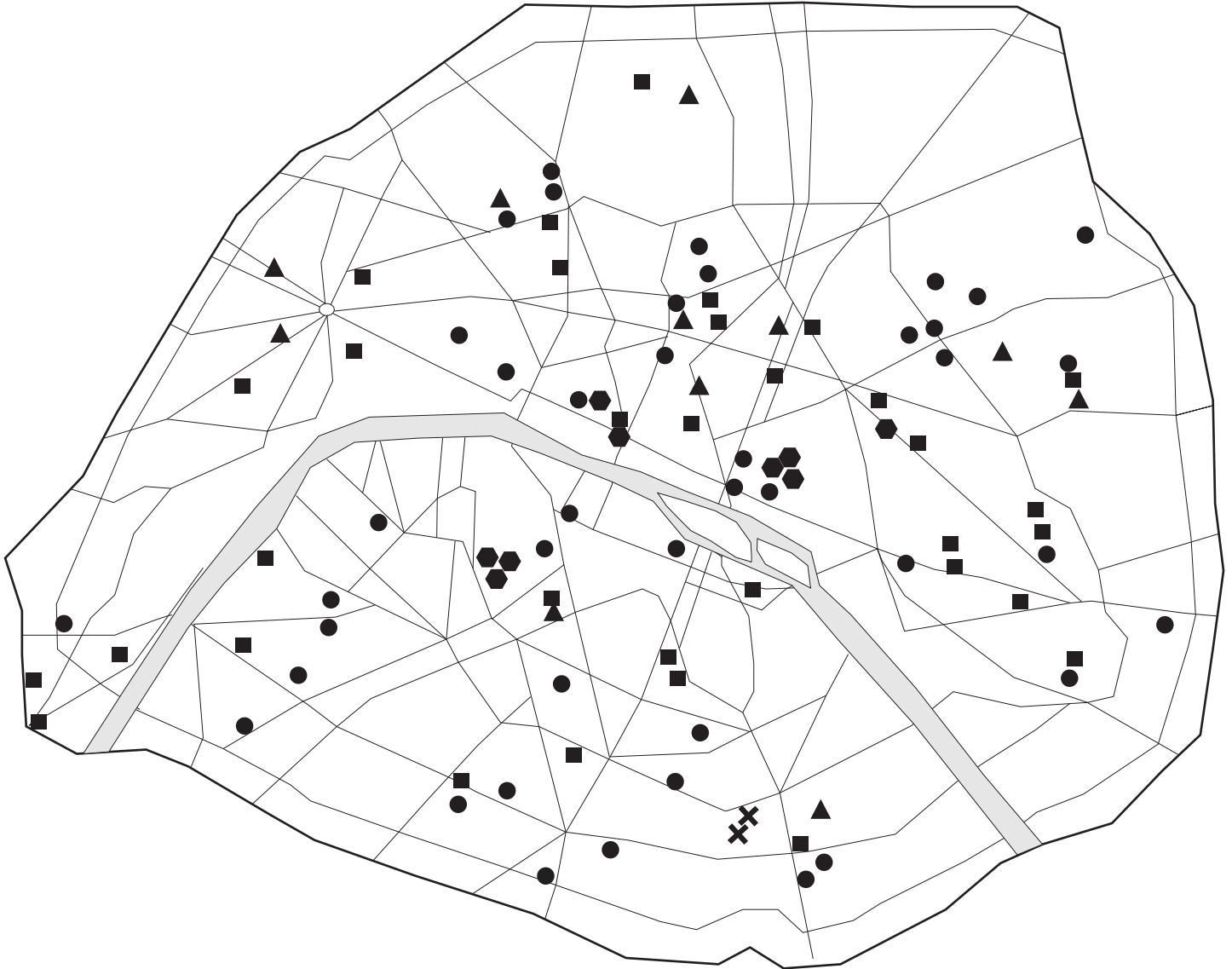
Les associations de yoga sont des regroupements inter-individuels qui fonctionnent grâce à un petit nombre de personnes (souvent des amis). Dans le tableau 5.1, elles ont été placées dans la catégorie « initiative individuelle » car elles sont souvent, dans la réalité, l'œuvre d'un professeur indépendant qui a pris le parti de monter une association pour faciliter son travail (notamment sa rémunération, ses investissements divers et la location de locaux).

Ces deux sous-catégories sont les plus représentées à Paris (**cartes 5. 10**) et n'existent pas à Delhi (**carte 5.11**) pour deux raisons. La première est que les professeurs individuels ne se déclarent pas comme tels et sont souvent des *brahmanes* qui officient chez des proches. Les personnes les plus aisées de la capitale peuvent parfois avoir recours à ce système de « professeurs indépendants », ceux-ci prenant alors le titre de « *guru* personnel »⁴⁷³. La seconde raison est que le statut d'association n'existe pas en Inde, du moins pas de façon aussi simple qu'en France.

⁴⁷³ Les *gurus* personnels ne peuvent alors pas entrer dans le recensement que j'ai fait car leur existence en tant que professeur de yoga est trop informelle et leurs activités difficiles à étudier.

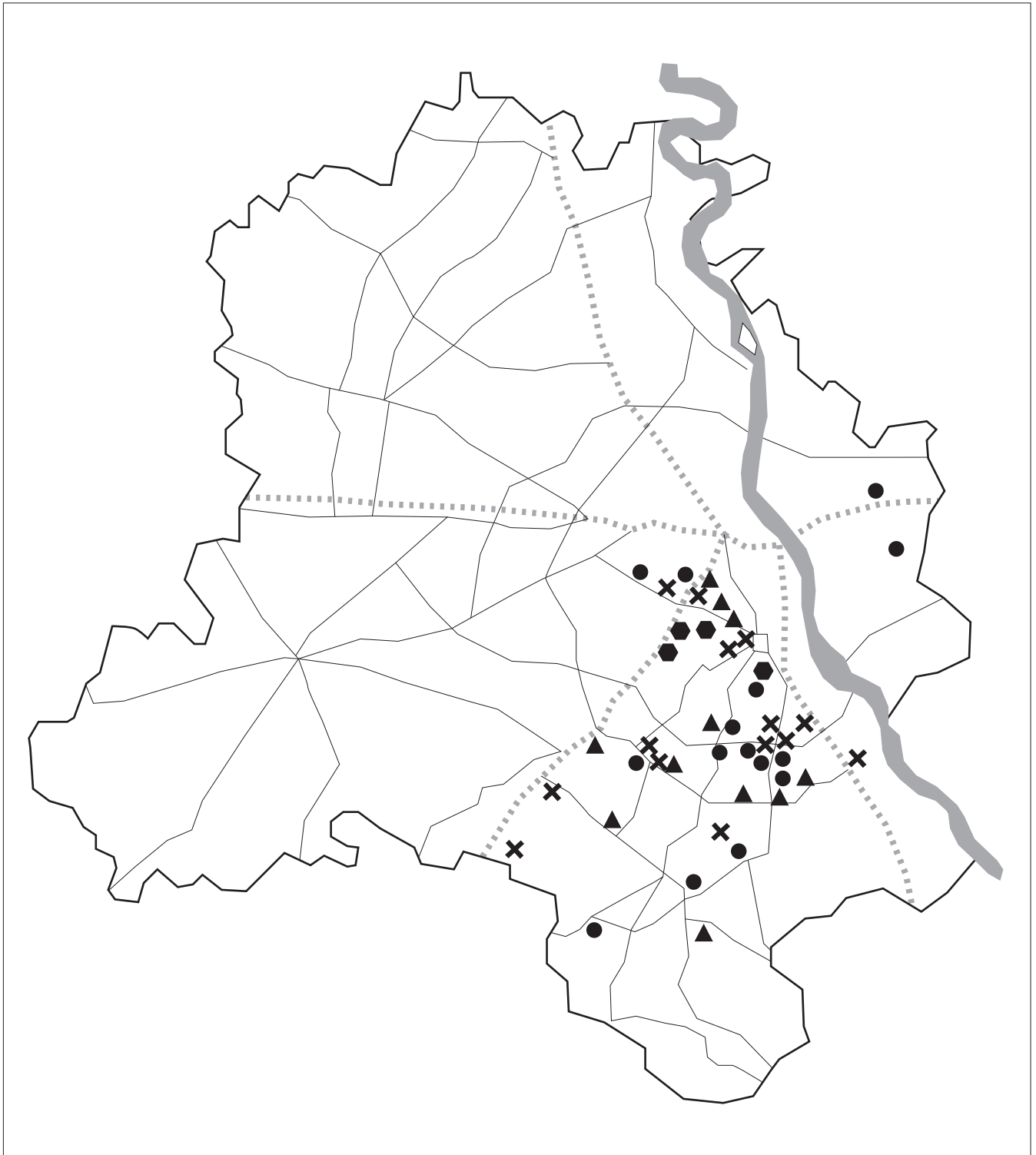
Carte 5.10 : Cours de yoga à Paris

Toutes structures confondues



- Professeur de yoga indépendant
- ✕ Cours de yoga dispensé dans une salle de sport
- Association de yoga
- ▲ Centre de yoga
- ⬡ Fédération de yoga

Carte 5.11 : Cours de Yoga à Delhi
Toutes structures confondues



- ✕ Cours de yoga dans un club de sport
- Centre de yoga dans une structure à vocation thérapeutique
- ▲ Centre de yoga
- ⬡ Fédération de yoga

Le type de regroupement qui s'en rapproche le plus en Inde doit passer par une déclaration officielle aux autorités et engage à payer des taxes assez lourdes, à moins que le groupe n'arrive à se déclarer d'utilité publique ou se faire enregistrer en tant que « charitable trust » (mais pour cela, il faut des années d'expériences et de résultats pour prétendre obtenir ce statut et être exonéré d'impôts).

Du côté des initiatives collectives, les cours de yoga présents dans les deux capitales se répartissent en fonction de l'institution de tutelle. Nous retrouvons ainsi à Paris et à Delhi certains des centres de yoga appartenant aux grands groupes que nous avons déjà mentionnés (Iyengar, Bikram...), les organismes type fédération, les salles de sport qui proposent des cours de yoga et les cours de yoga qui sont dispensés dans des structures thérapeutiques. En Inde, ces structures prennent la forme d'hôpitaux, de cliniques (comme par exemple acupressure and yoga clinic, nature cure and yoga clinic, yoga and natural health care center...). En effet, en Inde beaucoup plus qu'en France, le yoga s'inscrit dans le cadre de la médecine complémentaire et alternative. Le yoga est alors intégré dans des structures offrant divers recours complémentaires tels que l'ayurveda, l'acupuncture, les plantes, le shiatsu... En France, le contrôle des organismes de santé est suffisamment rigoureux et strict pour que personne n'envisage d'utiliser l'appellation « clinique » ou « hôpital », par crainte d'accusation d'exercice illégal de la médecine. Par contre, de façon beaucoup plus informelle, le yoga peut se trouver dans un univers thérapeutique se rattachant à l'idée de « bien être » et associer ainsi yoga, ayurvéda, massages, méditation (Centre de yoga pour la santé, Espace Mieux-Etre...) ⁴⁷⁴.

De plus, les organisations de yoga, toutes structures confondues, sont beaucoup plus nombreuses à Paris qu'à Delhi. J'ai pu répertorier et localiser 102 cours à Paris contre seulement 50 à Delhi.

La principale raison à cela tient certainement au fait que la période du développement des cours de yoga est antérieure à Paris. En effet, comme nous l'avons vu dans la première partie, le yoga est arrivé à Paris vers 1936 et a commencé à s'organiser en fédérations à partir des années 60. Ainsi, l'ancrage du yoga y est plus ancien et plus institutionnalisé qu'à Delhi. Nous pourrions même aller jusqu'à parler d'une sorte de « tradition » du yoga plus ancienne et plus importante à Paris qu'à Delhi, l'institutionnalisation ancienne ayant eu un impact non négligeable sur la création de vocations individuelles !

⁴⁷⁴ A la lecture de la carte de la distribution des centres de yoga à Paris et Delhi, le lecteur prendra alors soin de bien faire la nuance, même si le figuré est le même.

Le yoga, qui est donc un phénomène récent à Delhi, se pratique donc dans des structures modernes, variées, et la discipline se mêle plus facilement à d'autres activités. C'est d'ailleurs quasi-systématiquement un yoga entrant dans une nébuleuse culturelle et thérapeutique que nous trouvons.

Mais le caractère plus ou moins récent ainsi que le nombre des structures où est pratiqué le yoga n'est rien sans l'analyse de la distribution spatiale des différentes organisations recensées.

2. La dynamique spatiale des cours de yoga en milieu urbain.

Les cartes représentant les centres de yoga à Paris et Delhi nous frappent quant à la grande différence qu'elles portent : si les centres sont présents de façon plutôt dispersée à Paris, ils apparaissent extrêmement concentrés à Delhi (au centre et centre-sud).

Le principal facteur de la distribution de ces centres semble être l'environnement socio-économique et le dynamisme potentiel du quartier d'implantation. En effet, les centres sont fréquentés en général par une population issue des classes moyennes et aisées, résidant ou travaillant dans certains quartiers des deux capitales.

Les quartiers où sont concentrés les cours de yoga répondent aux critères des quartiers dynamiques des grandes métropoles internationales. Ce sont souvent des quartiers attractifs, en vogue, où se mêlent de nombreuses activités culturelles et de loisirs et où cohabitent des populations mixtes et actives. Les critères de l'activité urbaine sont donc assez déterminants de l'implantation des cours de yoga, car il faut qu'il y ait à la fois présence de la population intéressée (les actifs d'âge moyen) et présences d'autres activités complémentaires (activités de loisir, lieux « branchés »). Ainsi, à Paris, les cours de yoga se déroulent dans le Marais, dans les quartiers République-Oberkampf, Belleville, Place d'Italie, et, à Delhi, à Lajpat Nagar, GKI, GKII, Connaught Place.

Aussi, les vides sur ces deux cartes s'expliquent de la même façon. A Paris et à Delhi, il n'y a pas de cours de yoga dans les zones résidentielles des populations très aisées (par exemple dans le 16^{ème} arrondissement de Paris où se trouvent essentiellement des locaux administratifs et résidentiels, le sud de Delhi où se trouvent les gigantesques Farm Houses), ni dans les quartiers les plus déshérités (Barbès et la Goutte d'Or à Paris, Old Delhi).

C'est alors comme si le yoga se pratiquait là où se trouvent les principaux critères de dynamisme urbain, c'est-à-dire là où se trouve le maximum d'interactions. Les deux capitales semblent en effet se rejoindre sur cet aspect, mais la situation se complexifie à l'examen de la répartition des différentes catégories mises au point.

Ainsi, à Paris, les professeurs individuels, les associations et les centres de yoga apparaissent comme assez diffus sur l'espace parisien (**carte 5.12**). Ils s'implantent en suivant une certaine logique de marché, en fonction des quartiers. Cette logique de marché respecte ainsi les règles tacites de la concurrence : on s'installe plutôt où il y a un manque, et moins volontiers là où l'offre est déjà assez large.

Parallèlement, il faut noter la complémentarité des localisations de ces trois sous-catégories. En effet, il semble que les centres, les associations et les professeurs individuels s'approprient de concert l'espace de façon à ne pas interférer les uns avec les autres. C'est ce qui se passe par exemple autour de la Place de l'Etoile où associations et centres « cernent » le quartier alors que les professeurs individuels n'y exercent pas (carte 5.12 – Vignettes c et d). La situation est inverse autour de Belleville où l'on ne trouve plus qu'exclusivement des professeurs individuels, les centres et associations étant renvoyés dans d'autres lieux. Ceci est dû à la nature de l'espace disponible. A Belleville, un quartier plutôt densément peuplé, il est plus aisé de donner un cours de yoga chez soi, à titre individuel, plutôt que dans un centre qui nécessite une surface plus grande (carte 5.12 – Vignette a).

Cette distribution, ce maillage résulte ainsi d'un accord tacite, informel, entre la nature du cours et la clientèle visée.

A l'opposé, les fédérations (carte 5.12 – Vignette e) et les centres sportifs (carte 5.12 – Vignette b) sont extrêmement concentrés. Les fédérations apparaissent dans la rue Vanneau (7^{ème} arrondissement)⁴⁷⁵, dans la rue Aubriot (4^{ème} arrondissement)⁴⁷⁶. Leur histoire et le développement de leurs activités a valu que leurs branches naissent à proximité d'elles.

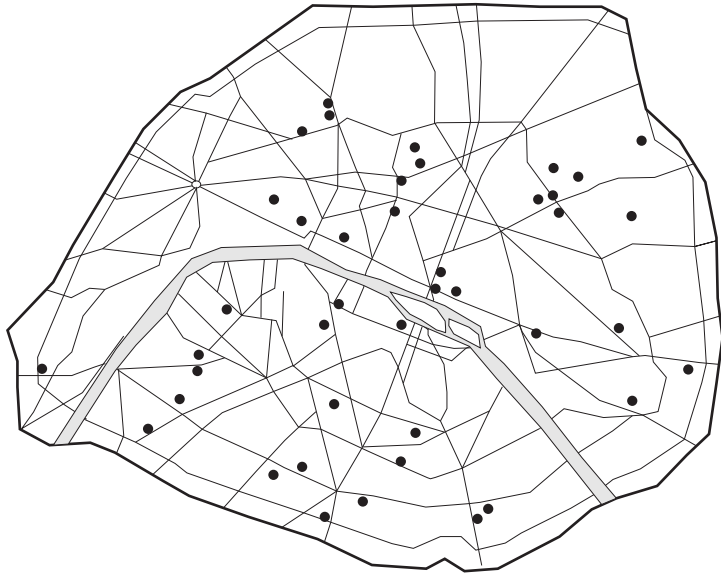
Les salles de sport qui dispensent des cours de yoga sont encore trop peu nombreuses pour que nous puissions en tirer des conclusions concernant leurs logiques de répartition. Ces structures sont certainement celles qui sont amenées à se développer de plus en plus dans les années à venir.

⁴⁷⁵ On trouve à cette adresse le Centre de Relations Culturelles Franco-Indiennes (1959), la Fédération Française de Hatha Yoga (1968), et l'Ecole Internationale de Yoga Traditionnel (1981).

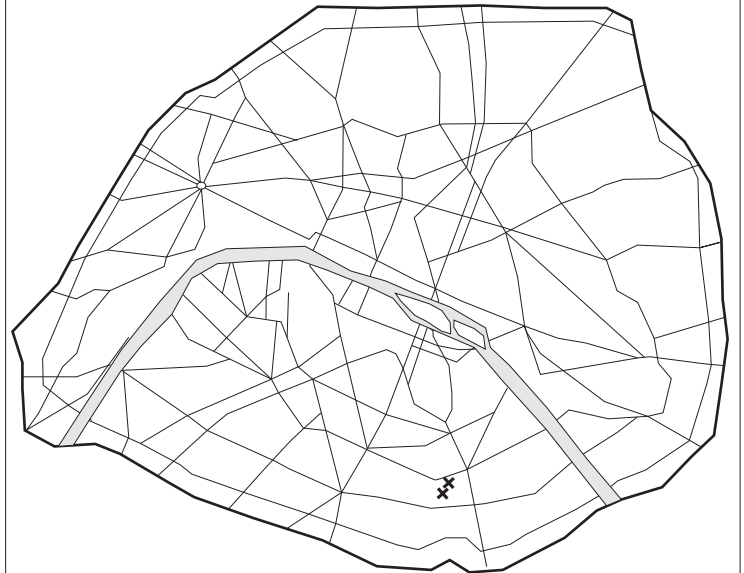
⁴⁷⁶ On trouve à cette adresse le Syndicat National des Professeurs de Yoga (1968), l'Ecole Française de Yoga (1972), l'Union Nationale de Yoga (1977), et la Fédération Nationale des Enseignants de Yoga (1977).

Carte 5.12 : Cours de yoga à Paris

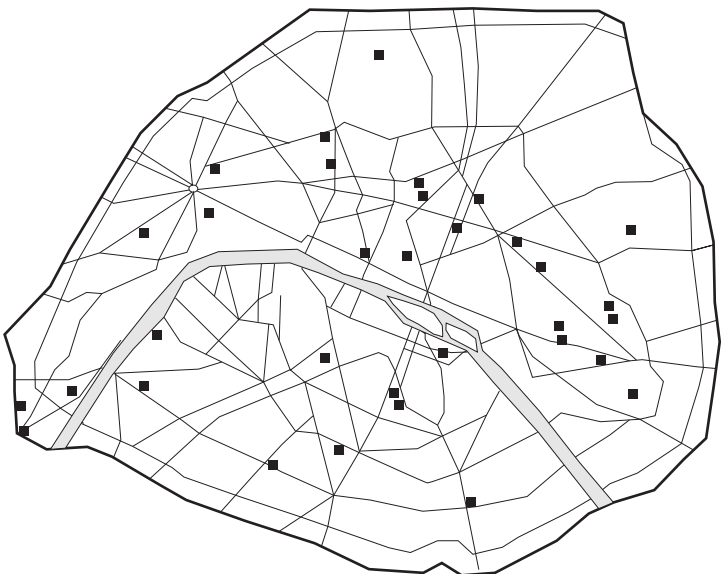
Vignette a : professeurs de yoga indépendants



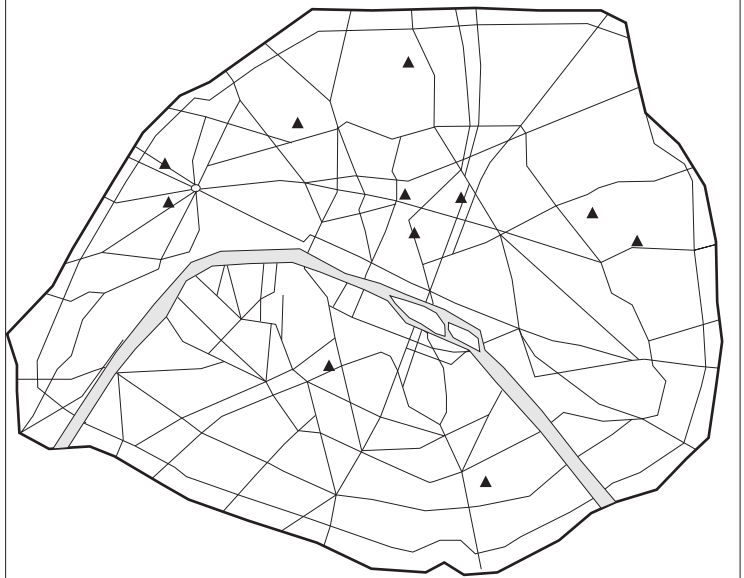
Vignette b : yoga dans clubs de sport



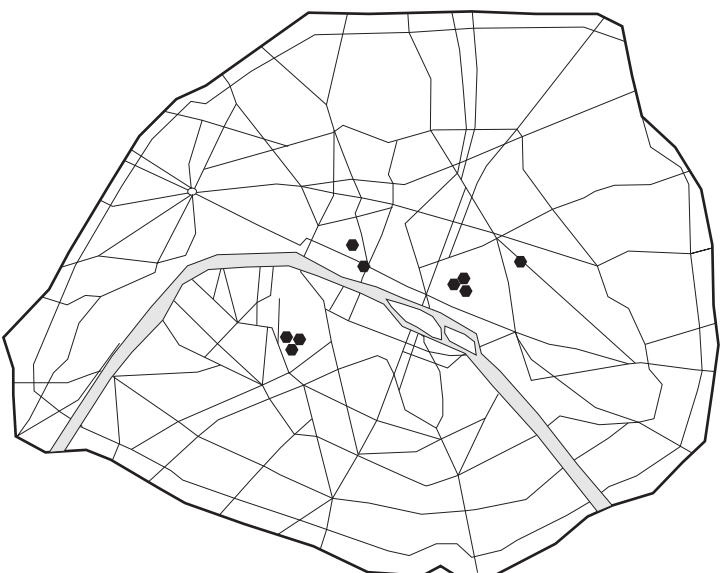
Vignette c : associations de yoga



Vignette d : centres consacrés au yoga



Vignette e : fédérations de yoga



A Delhi, la situation est différente car elle se développe depuis moins longtemps (**carte 5.13**). Les salles de sport qui dispensent des cours de yoga sont bien plus nombreuses, si bien que l'on pourrait presque penser qu'à chaque « sports club » ou « health clubs » moderne correspond un cours de yoga, de la même façon que dans les « centres thérapeutiques » complémentaires ou alternatifs.

Ces structures thérapeutiques qui dispensent des cours de yoga sont, elles aussi, localisées dans les zones urbaines fréquentées par une importante classe moyenne et supérieure dynamique (carte 5.13 – Vignette a). Elles existent même un peu au-delà des limites que nous avons notées au départ : deux d'entre elles se trouvent sur l'extension de Delhi située sur la rive gauche de la Yamuna, en plein sur les axes de circulation qui relient la capitale à Noida⁴⁷⁷ et dans les nouveaux quartiers attractifs. Deux d'entre elles se situent dans les quartiers à l'ouest de Connaught Place qui sont en phase de « gentrification » (Rajendar Nagar, Patel Nagar, Karol Bagh).

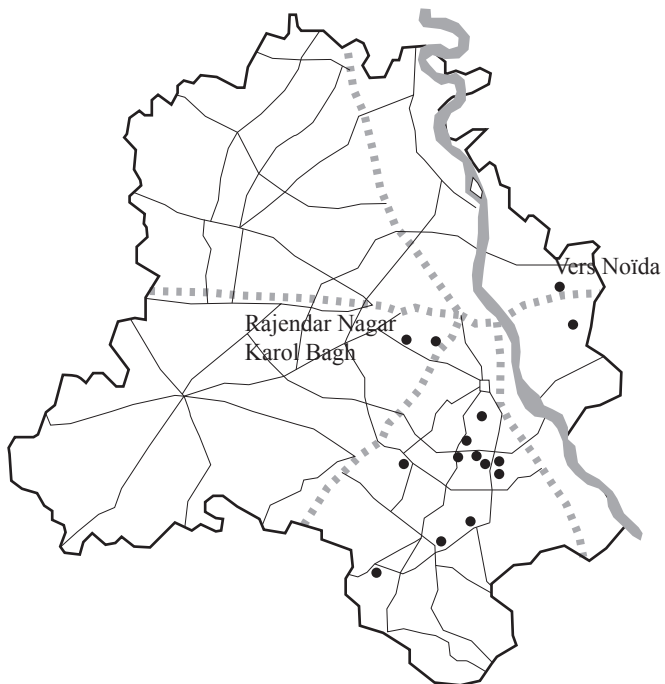
Les centres de yoga, les centres sportifs et les centres thérapeutiques, qui utilisent le yoga, ont une répartition à peu près comparable : ils occupent les mêmes quartiers et sont présents en nombres à peu près équivalents (carte 5.13 – Vignettes b, c, d). Cependant, à Delhi, les logiques de répartition sont bridées par la situation socio-économique des quartiers de la capitale indienne. Les centres doivent composer avec un marché moins ouvert qu'à Paris, et l'espace disponible à proximité des populations attirées par le yoga est presque saturé aujourd'hui. Contraints à la concentration, les endroits où l'on peut enseigner le yoga se trouvent donc dans des quartiers bien précis : GKI, GKII, Lajpat Nagar, RK Puram, Connaught Place (carte 5.13 – Vignettes c et d).

La situation des fédérations est à peu près la même qu'à Paris. On en trouve beaucoup moins (4 seulement), mais, de la même façon, elles se concentrent toutes autour des centres de décision, des noyaux intellectuels et administratifs de la capitale (carte 5.13 – Vignette b). Ainsi, trois fédérations se trouvent localisées dans ce qu'il est commun d'appeler une « institutionnal area », c'est-à-dire une zone où se trouvent de nombreux instituts de recherches gouvernementaux ou d'intérêt public, comme par exemple le « department of Ayurveda, Yoga & Naturopathy, Unani, Siddha & Homoeopathy », une branche du Ministry of Health and Family Welfare du gouvernement indien.

⁴⁷⁷ Une ville nouvelle en pleine expansion où résident des cadres et jeunes ménages dynamiques, ainsi que des personnes âgées aisées.

Carte 5.13 : Cours de yoga à Delhi en 2003

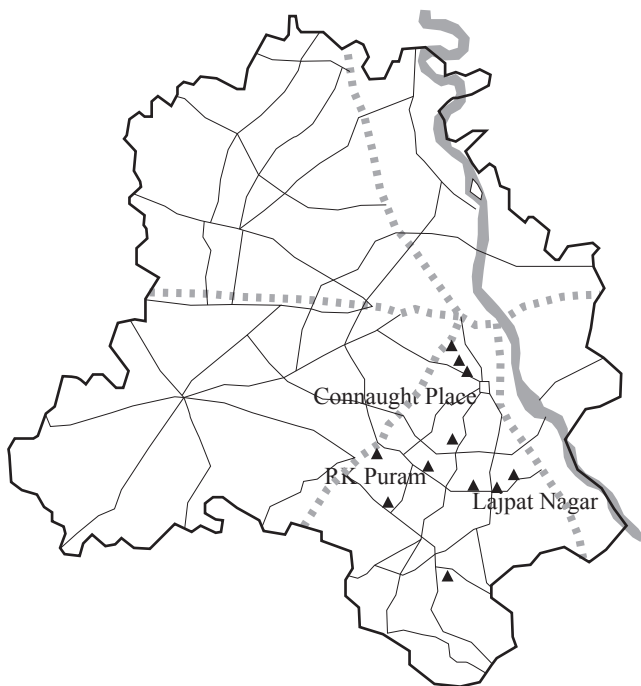
Vignette a: Cours de yoga donné dans une structure à vocation thérapeutique



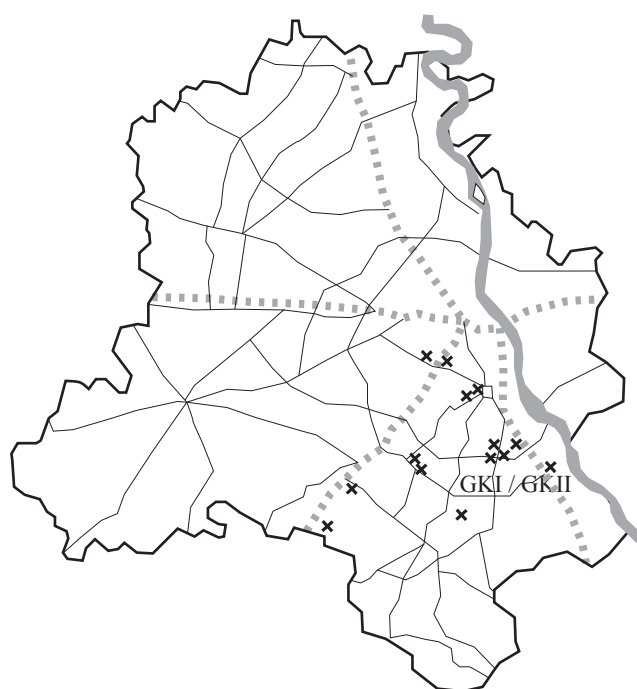
Vignette b: Fédérations de yoga



Vignette c: Centres de yoga



Vignette d: Cours de yoga dispensé dans un club de sport



Les fédérations indiennes qui ont un siège dans la capitale on vu le jour récemment, la plus ancienne étant celle sus-mentionnée. Ainsi, le « Central Research Institute of Yoga » a vu le jour en 2002, le « Morarji Desai National Institute of Yoga » en 1995⁴⁷⁸. D'après les intitulés de ces fédérations, nous pouvons nous rendre compte qu'il s'agit d'institutions créées soit sous l'impulsion du gouvernement indien ou de personnalités politiques⁴⁷⁹, souvent dans l'optique de développer le savoir thérapeutique indien sous fond de recherche scientifique et de renforcement identitaire.

La répartition des cours de yoga, à Paris et à Delhi, offre des originalités qui coïncident assez bien avec les critères, plus ou moins paradoxaux, de la vie urbaine dans les grandes métropoles. Les cours de yoga prennent place dans les quartiers accessibles, autrement dit les « lieux centraux » des capitales qui regroupent à la fois une population susceptible d'être intéressée par cette discipline, c'est-à-dire une classe moyenne supérieure résidant ou travaillant dans ces quartiers centraux. Ce mélange entre le quartier, ses critères d'accessibilité et de dynamisme, et les types de structures répertoriées se rapportent à la dynamique urbaine contemporaine. Celle-ci est caractérisée par la pratique d'activités en vogue dans des quartiers également en vogue, ces activités et quartiers étant denses et diversifiés sur tous les points de vue.

Soulignons par exemple qu'il n'y a pas de cours de yoga dans le quartier indien de Paris⁴⁸⁰. L'Inde, dans ce quartier, est représentée par des épiceries, des boutiques de saris et des restaurants. Ce n'est pas un quartier attractif pour la clientèle potentielle. Et à New Delhi, le yoga est présent dans les quartiers cosmopolites, où il y a des « happenings », mais non pas dans les quartiers historiques et anciens.

3. « Généalogie » et implantation du yoga à Rouen : l'enchevêtrement des échelles.

Depuis la fin des années 80, le paysage du yoga à Rouen ne cesse de se densifier et de se diversifier, sous l'effet du regroupement dans des structures associatives de certains individus passionnés d'Inde, d'*asanas* et de philosophie. Tous les responsables des centres de yoga dont

⁴⁷⁸ Il n'a pas été possible de trouver les dates de création des autres fédérations delhiites en raison de leur relative jeunesse et de leur organisme de tutelle (des groupes spirituels ou politiques difficiles à retrouver).

⁴⁷⁹ Morarji Desai était un leader politique nationaliste.

⁴⁸⁰ Le quartier indien de Paris s'étend entre les stations de métro La Chapelle et Strasbourg-Saint-Denis, et surtout autour de la gare du Nord.

il va être question ont affirmé que la multiplication des écoles allait de pair avec une augmentation régulière des effectifs.

a. Un panorama historique

Angèle pratique le yoga depuis le début des années 70⁴⁸¹. Elle a commencé à une période de sa vie où elle avait l'impression d'« avoir tout » mais de ne pas être heureuse pour autant. Le yoga représentait alors un style d'aventure possible à réaliser chez soi, une aventure qui ne requiert pas forcément d'aller en Inde, mais qui implique beaucoup de changements dans le style de vie, dont le végétarisme auquel Angèle a souscrit de façon spontanée. Angèle a commencé seule, avec un livre, avant de rencontrer quelques amis qui pratiquaient eux aussi le yoga, dont Francis, parti depuis s'installer aux Etats-Unis, et Sylvain. Ensemble, ils ont fait un travail plus psychologique et philosophique et ont commencé à creuser les pistes de la « rencontre avec Soi ». L'autre rencontre déterminante, c'est celle qu'Angèle fit auprès de Swami Shankarananda rencontré à Rouen alors qu'il venait faire une conférence sur le yoga, ce qui fait dire à Angèle « l'Inde est venue à moi ». Voulant poursuivre cet enseignement, Angèle et Serge prirent contact avec le centre védantique Ramakrishna de Gretz et avec Sri Mahesh. C'est ce dernier qui, en 1995, demanda à Angèle de créer une fédération en Normandie dont l'antenne serait à Rouen. Tous les membres qui s'en occupent appartenaient avant à une organisation autrefois appelée « groupe de philosophie », où les réunions consistaient à échanger sur le yoga, et aujourd'hui ils se rassemblent au sein du CRY (Centre Rouennais du Yoga).

Aujourd'hui, Angèle, présidente de la section Yoga de la région, donne des cours à Bihorel, dans la proche banlieue rouennaise où elle réside, dans le centre de Rouen, avec 5 autres professeurs, et à l'INSA (pour le personnel). Inscrite dans les Pages Jaunes sous l'égide de l'EIDYT (Ecole Internationale du Yoga Traditionnel), un « gage de qualité », c'est son organisme qui rassemble le plus d'adhérents.

Au niveau national, Angèle s'occupe avec Mahesh de gérer 12 écoles régionales de formation de professeurs de yoga, d'organiser au moins un stage de quelques jours et « 7 samedis » par an et par région, et un stage annuel rassemblant toutes les écoles régionales.

Jusqu'à aujourd'hui, ni Angèle, ni Sylvain, pourtant passionnés de yoga et d'Inde ne se sont rendus dans en Inde. Ils invoquent des raisons familiales et personnelles, mais aussi une ligne directrice propre au centre. Mahesh, qui reste leur *guru*, fait venir de nombreux Swamis

⁴⁸¹ Le nom des personnes a été modifié.

d'Inde qui s'ajoutent à ceux que nos yogis rouennais fréquentent occasionnellement au centre de Gretz. Leur « accessibilité » au maîtres indiens ne justifie donc pas un voyage en Inde. De plus, le CRY a l'habitude de faire venir des indianistes pour s'informer sur l'Inde et sa culture, et les professeurs les plus érudits et les plus passionnés entament même des études sanskrites assez poussées (c'est le cas d'Angèle et Sylvain qui y tiennent dans le but de traduire eux-mêmes les textes sacrés).

Tous deux connaissent ainsi de nombreuses personnalités ayant contribué à la circulation du yoga en France. De plus, ils ont même lancé des vocations dans la région (c'est le cas de Corinne, la professeure du yoga Iyengar). Cependant, les interactions entre ces personnalités du yoga sont rares, non pas en raison d'une certaine compétition, mais plutôt en raison de développements différents de la discipline, chaque développement correspondant à un parcours personnel, intime, et toujours atypique.

Chacun trouve ce qui lui sied dans son approche et n'exprime donc pas le besoin, la nécessité d'aller voir les autres « collègues » : « le yoga est une question de regard, c'est-à-dire qu'on le pratique différemment selon ce que l'on y cherche, et selon celui qui l'enseigne », me dit Corinne lors d'un de nos entretiens en mars 2001. Corinne a « rencontré » le yoga par hasard, vers 1976, alors que quelqu'un posait une affiche dans la rue pour convier les gens à une réunion sur cette discipline. A cette époque, Corinne souffrait de terribles migraines que rien ne soulageait, même pas les traitements médicaux les plus lourds. Handicapée par ce problème, et surtout inquiète des effets secondaires qui l'enfonçaient dans la déprime, Corinne décidait donc de se mettre au yoga : c'était une demande de santé, et non une demande spirituelle. En quatre ans, elle a réussi à vaincre ses migraines et surtout elle développa une passion pour le yoga, et une amitié avec Sylvain (le colleur d'affiches !) et les professeurs du CRY. Elle se rendait régulièrement avec eux aux conférences données par les swamis indiens qui transitaient par Rouen, et découvre ainsi, un beau jour, la méthode Iyengar et BKS Iyengar lui-même. A partir de ce moment, elle prend ses distances avec le CRY et prend des cours une fois par semaine à l'institut de yoga Iyengar de Paris. Après avoir obtenu son diplôme entre l'institut de Paris et celui de Pune, Corinne ouvre la branche rouennaise en 1991. En 2001, ses cours comptaient environ 80 élèves, qu'elle répartit dans les créneaux horaires en fonction de leur âge, de leurs problèmes de santé, ou de leurs spécificités (il y a ainsi un cours pour femmes enceintes).

Dans le paysage yogique rouennais, on trouve également la représentante d'une autre fédération : Agnès. Son professeur de yoga est indien, c'est Sri Bhashyam, le frère de TKV Désikachar, le fils de Krishnamacharya, neveu de BKS Iyengar. Sri Bhashyam vit à Nice

depuis les années 70. C'est un professeur réputé pour être très sévère, très exigeant, mais dont l'enseignement convient parfaitement à Arlette, qui le rencontre régulièrement au cours de stages. Agnès n'est jamais allée en Inde, car elle n'en a pas les moyens financiers (même si son professeur organise quelques voyages pour 2600€). Avant de rencontrer Sri Bhashyam, Agnès, pendant 20 ans, a fait de nombreuses expériences de yoga, jamais très convaincantes : « il manquait quelque chose ». Agnès. a commencé le yoga dans une période difficile de sa vie, dans les années 60. Son but n'était pas spirituel au départ, elle cherchait plutôt un échappatoire. En 1972, elle devient professeur au Club Med (dont le président, Gérard Blitz, était lui-même professeur et élève de TKV Désikachar). Après cette expérience, en 1979, elle rencontre Sri Bhashyam à Paris. De 1979 à 1987, elle enseigne pour le personnel à la Maison de la Radio, et pour celui d'un institut de recherche (sur le transport). Depuis 1987, elle enseigne à Rouen. Actuellement, elle enseigne au centre André Malraux (à la Grand Mare, quartier dit « défavorisé », « difficile »), où ses élèves sont surtout des personnes travaillant dans le milieu social (une dizaine d'élèves), et à Barentin (à l'école L. Bergot pour une dizaine d'élèves). Elle donne des cours individuels, et quelques cours collectifs, mais les effectifs ne sont pas très élevés, ce qui ne la gêne pas. Elle fait partie de la FIDHY (fédération internationale de Hatha yoga), une « méthode qui est reconnue au niveau européen », insiste-t-elle.

Le Raja-yoga, autre voie du yoga (celle de la « voie royale »), est également présent à Rouen. Depuis quelques années, c'est Virginie qui s'occupe, dans son propre appartement du centre ville, de transmettre le message des *sannyasini* de Mont-Abu (En Inde, au Rajasthan). Elle parle elle aussi des ramifications du yoga, mais à travers l'image de l'arbre : « toutes les branches de cette arbre se raccrochent à un seul point : l'arbre de vie, celui qui donne un sens à la vie ». Virginie propose surtout de la méditation, l'expérience du silence, « ce qui est difficile à atteindre pour un occidental ». Son yoga se pratique assis, dans un endroit calme et serein, et l'élève n'est pas tenu de faire des postures. Le but est de rendre sa pensée plus forte, la pensée étant considérée comme une énergie. Elle a été formée à Mont-Abu, dans le QG international de l'organisation, où il y a également un hôpital ayurvédique. Les yogis non-indiens ont une saison pendant laquelle ils peuvent s'y rendre, avant la saison des pluies, de juillet à septembre. Virginie est arrivée au Raja-Yoga après une enfance et une adolescence tourmentée par des questions existentielles, et après une brève initiation au Hatha-Yoga (dans un groupe rouennais, probablement celui d'Angèle et Sylvain) au cours de laquelle elle ne trouva pas satisfaction. Sa « rencontre » avec le Raja-Yoga est arrivée vers le milieu des années 80, et depuis se traduit par des allers-retours annuels entre Rouen et Mont-Abu.

Virginie a toujours vu l'Inde comme un pays non-violent (cela fait 15 ans qu'elle s'y rend). Elle a une interprétation de la vie en Inde qui se décline surtout sur le mode du mysticisme : « En Inde, on fait souvent la queue... Pour tout, un ticket de train, ce sont des heures d'attentes, pour un ticket de bus aussi... Mais ce n'est pas grave. L'attente n'irrite personne. Tout le monde reste très calme. Les indiens ont compris cela mieux que nous : l'attente n'est rien quand on sait qu'on sera éternel ».

Martin est un représentant d'une autre école de yoga : celle de TKV Désikachar, à Madras. Martin a commencé à pratiquer le yoga à l'âge de 19 ans (1995) en raison de problèmes de santé (asthme). Il a débuté dans sa région natale, près d'Eu, et a très vite pris conscience de sa passion pour cette discipline, qui non seulement l'aidait à venir à bout de ses problèmes de santé, mais aussi l'aidait à prendre confiance en lui. En 1996, il décide de faire un stage intensif proposé par l'ETY (Etude et Transmission du Yoga), association basée à Paris, et ne s'arrête plus. En 1997, il rencontre Kausthub Désikachar à Paris, lors d'un séminaire. Il trouve en Kausthub, qui a le même âge, un modèle auprès duquel il veut apprendre et se former. Il écrit au KYM et est accueilli à Madras pour un an en 1999-2000. Il y apprend des postures, la philosophie des textes sacrés. Depuis qu'il est rentré en France, il remplit ses cours grâce au bouche-à-oreille. En 2000-2001, il partageait son temps entre Eu, Dieppe, Amiens, Abbeville, Rouen et St Valéry Sur Somme, où il donnait des cours pour adultes, enfants, personnes âgées, handicapés mentaux. Depuis, les choses ont évolué, car Martin, pris dans les projets qu'il continue de faire avancer avec Kausthub, et toute une équipe de jeunes occidentaux, n'est plus en mesure d'assurer tous ses cours. Ainsi, il a formé quelques élèves à Rouen pour qu'ils continuent à enseigner dans la région. Comme anecdote illustrant l'augmentation de la mobilité des professeurs de yoga à travers le monde, Martin possède aujourd'hui une carte d'abonné dans une grande compagnie aérienne, outil indispensable pour quelqu'un qui se déplace très souvent à l'étranger avec son équipe, entre l'Inde, l'Europe, les Etats-Unis et le Brésil. Entre deux, Martin a changé son lieu de résidence pour élire domicile à Marseille, où il enseigne le plus régulièrement possible. A mon avis, Martin représente le mieux la dynamique contemporaine du yoga : des solidarités interindividuelles internationales se sont nouées autour d'une conception moderne du yoga (beaucoup de thérapie, une spiritualité discrète, que chacun peut approfondir s'il le souhaite) et contribuent à des circulations d'idées et de personnes extrêmement rapides et dynamiques.

L'association Yoga Spirale, dont les cours ont lieu au centre culturel Jean Texcier, est dirigée par deux professeurs, Véronique et Carole (toutes deux enseignantes dans l'éducation nationale), qui sont deux représentantes du yoga de Roger Clerc, le « Yoga de l'Energie »

(voir chapitre 1). En reproduisant à Rouen l'enseignement de R. Clerc, elles participent au processus de circulation du yoga en France. Carole a un peu plus de cinquante ans, elle a commencé le yoga en 1985 (vers l'âge de 37 ans), et est devenue professeur en 1996. Elle a découvert le yoga à Rouen grâce à un ami alors qu'elle recherchait une certaine « paix intérieure », et depuis, elle ne cesse de se former au sein du groupe national de Yoga de l'Énergie lors des stages organisés un peu partout dans les grandes villes françaises. Carole appartient à la FNEY (Fédération Nationale des Enseignants de Yoga) et à l'UNY (Union Nationale de Yoga), deux fédérations avec lesquelles elle communique très souvent dans le but de renforcer les activités du réseau national gravitant autour du yoga.

Véronique a dix ans de moins que Carole, mais pratique également le yoga depuis la même époque (1985), au début pour effectuer un travail sur son corps après un accouchement très difficile psychologiquement et physiquement. Aujourd'hui, elle continue de le pratiquer pour se sentir bien, et surtout pour gérer un problème de ligament déchiré au genou ainsi que son allergie aux graminées.

Tout comme Catherine, Véronique participe aux stages nationaux organisés par des « descendants » de Roger Clerc. Elle visite régulièrement le siège de la FNEY à Paris (rue Aubriot) pour se tenir informée. Elle s'est rendue en Inde à deux reprises, mais jamais pour étudier le yoga. Son 1^{er} voyage de trois mois, en 1978, fut motivé par une certaine attirance pour l'Inde (« mystère », « légende ») ; elle prit le temps, pendant deux mois de prendre des cours de Kathakali. Son 2^{ème} voyage, en 1988, se déroula à Calcutta, pendant un mois ; elle passa du temps auprès d'un peintre bengali rencontré à Paris pour prendre des cours d'arts plastiques.

Encore une fois, l'exemple de Véronique nous montre que la plupart des professeurs de yoga entretiennent des relations de type intellectuel avec l'Inde. S'ils s'y rendent, c'est surtout dans ce cadre, moins souvent pour le yoga, pour la simple raison que les organisations auxquelles ils appartiennent leur offrent à proximité toutes les formations et la littérature indispensables⁴⁸².

b. Organisation spatiale du yoga à Rouen

D'un point de vue de géographe, les parcours qui viennent d'être tracés impliquent une organisation spatiale originale. En effet, ces centres ne fleurissent pas au hasard. En se

⁴⁸² Il y a à Rouen d'autres professeurs de yoga que je n'ai malheureusement pas eu l'opportunité de rencontrer. C'est le cas du groupe de Sahaja yoga, des cours de Sylvie Cadiou, du cours donné à la MJC Rive Gauche. Ces professeurs appartiennent respectivement à un centre international, à une école de sophrologie, et free-lance.

penchant sur les origines et les dynamiques de diffusion qui influent sur la localisation des écoles de yoga, nous allons voir apparaître l'existence d'un réseau international qui s'est construit au fil des relations interculturelles entretenues entre l'Inde et l'Occident, comme le dirait R.-P. Droit, et en fonction des relations interindividuelles qui se sont nouées parallèlement. Ainsi, les centres de yoga que nous trouvons à Rouen ne sont pas des électrons libres, ils sont au contraire des maillons appartenant à des systèmes globaux alliant santé, culture, religion et spiritualité⁴⁸³.

A une échelle plus fine, il est intéressant de s'arrêter sur le lieu même où est pratiqué le yoga. Traditionnellement, en Inde, le yoga est pratiqué dans des *ashrams*, équivalents à des centres de retraite spirituelle organisés autour des enseignements d'un *guru* reconnu par une communauté de disciples. En France, les lieux de la pratique ne sont pas toujours chargés de repères religieux ou spirituels, et ils prennent souvent place dans des structures publiques (centres de loisirs, maisons de quartier... Voir **carte 5.14**). Ainsi, à Rouen, en 2003, 8 cours de yoga se déroulent dans ce type de structures publiques, alors que 7 ont lieu dans les appartements privés ou des locaux loués spécialement par les professeurs (le nombre de cours en structures privées ayant doublé depuis 2000).

En étudiant la répartition des lieux où prennent place les cours, il est important de souligner l'importante ségrégation entre la rive droite et la rive gauche. Il y a beaucoup plus de centres sur la rive droite, et de localisations en centre ville, au détriment des autres quartiers.

Ceci souligne un aspect d'ordre plutôt sociologique, mentionné dans de nombreuses études sur la capitale haute-normande. Le yoga touche une clientèle urbaine résidant majoritairement soit dans le centre de la ville, traditionnellement bourgeois, ou soit dans les zones résidentielles où vivent les classes moyennes et élevées. Le rythme de vie quotidien de ces populations urbaines, défini comme stressant, les amène donc souvent à se tourner vers les techniques de relaxation qui font la réputation des centres de yoga. Mais il n'y a pas que cela, car même si ces centres semblent être aujourd'hui de nouveaux éléments dans les recours thérapeutiques complémentaires qui gagnent du terrain en Occident, ils sont aussi des lieux culturels qui maintiennent un lien entre le quotidien des rouennais et une certaine sympathie, un certain attrait pour l'Inde.

⁴⁸³ Au sujet de l'impact de la mondialisation sur le système de santé indien, le lecteur se référera à l'article d'Alain Vaguet, 2002, « Les systèmes de santé face aux tours et détours de la mondialisation », in Landy F. et Chaudhuri B. (dir), *De la mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*, Coll. Monde Indien, Ed. CNRS 2002

Carte 5.14 : Centres de yoga à Rouen



- △ Cours dans des locaux collectifs (maison de quartier, mini-clubs...)
- Cours dans des structures privées
- Professeur indépendant
- Professeur appartenant à une fédération

La configuration spatiale qui en résulte associe donc lieux de santé et lieux de culture, en même temps que prise en charge thérapeutique. L'exemple de la ville de Rouen s'est bien prêté à l'étude du « phénomène santé/yoga » contemporain. La ville offre un éventail de cours diversifiés dont les enseignements sont issus de différents mouvements⁴⁸⁴. Tous les principaux courants y sont représentés : les professeurs formés et certifiés auprès de la Fédération Nationale des Enseignants de Yoga (FNEY) ou de la Fédération Française de Hatha-Yoga (FFHY), les enseignants indépendants (non affiliés à l'une des fédérations précédemment citées) mais ayant suivi une formation auprès d'un maître indien (*guru*), les professeurs certifiés dans les instituts indiens les plus renommés et les plus connus internationalement...

En transformant le corpus du yoga, on l'a aussi réorienté vers une pratique corporelle et spirituelle capable de s'adapter à une clientèle particulière. C'est ainsi que le yoga est devenu un fait urbain, pratiqué par une population lettrée et aisée. Le yoga comme fait quasi-exclusivement urbain est une donnée que l'on retrouve partout, y compris dans le département de la Seine-Maritime où il est aisé de trouver un large choix de cours dans des villes de Rouen et sa proche agglomération, Le Havre, Elbeuf, Dieppe⁴⁸⁵. Ailleurs, il est possible de pratiquer le yoga, mais l'offre est plus sporadique et le panel moins diversifié.

c. Rouen, la France, l'Inde...

L'historique de l'introduction du yoga en France⁴⁸⁶ est faite de va-et-vient entre des lieux stratégiques en Inde et des individus liés par une passion commune. Les centres de yoga qui se créent en France sont tous, de près ou de loin, reliés à un autre centre, une « maison-mère », qui, depuis l'Inde ou l'Occident, dirige administrativement ou « intellectuellement » une série de centres, régit un code de déontologie, milite pour des pratiques particulières et nourrit ainsi un réseau international.

Le yoga est en même temps une pratique d'origine indienne qui trouve aujourd'hui écho auprès d'un large public international⁴⁸⁷. Les lieux et les hommes se retrouvent connectés dans un réseau international qui dynamise les échanges et les interactions culturelles. Comment cela se lit-il, concrètement, dans les centres de yoga rouennais ? Comment les

⁴⁸⁴ HOYEZ, Anne-Cécile, 2004, « Un cours de yoga près de chez vous ? Santé complémentaire, transplantation culturelle et mondialisation », *Etudes Normandes*, n°4/2004.

⁴⁸⁵ Cette remarque mériterait un approfondissement particulier qu'il n'a pas été possible de réaliser par manque de temps.

⁴⁸⁶ CECCOMORI Silvia, 2001, *Cent ans de yoga en France*, Edidit.

⁴⁸⁷ STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculties of the University of Pennsylvania.

élèves et leurs professeurs sont-ils connectés à l'Inde ? Quels sont les ponts qui sont établis ou qui vont s'établir ? De quelle nature sont les connections ?

Les contacts qui se révèlent entre l'Inde et la France sont ici de deux natures : d'une part les contacts directs, entre les individus qui sont déjà allés en Inde, et d'autre part les contacts immatériels, ceux que les personnes créent autour d'un imaginaire indien qu'ils ont constitué en emmagasinant des données sur le pays (lectures, médias, conférences publiques...).

Certains élèves vont donc être formés au contact de professeurs qui se rendent en Inde régulièrement pour se perfectionner, ou qui continuent à voyager à intervalle régulier pour entretenir leur savoir et continuer à se former (mais pas forcément dans le cadre du yoga, comme nous l'avons vu pour l'exemple de Véronique professeur au cours de Yoga de l'Energie). Aussi, chaque enseignant amènera un élément de la culture indienne spécifique du lieu où il a été formé. Dans les centres Iyengar français, comme par exemple celui de Corinne, les connections culturelles en général et celles liées au yoga en particulier, tourneront autour de l'enseignement qui est dispensé à Pune (près de Mumbai (Bombay), au Maharashtra), dans l'*ashram* de BKS Iyengar. Dans les centres reliés à la Fédération Française de Hatha-Yoga, le lieu de référence sera tantôt Kolkata (Calcutta, au Bengale Occidental), haut-lieu de la culture bengalie où est établi le QG des Missions Ramakrishna, tantôt Rishikesh (à 220 kilomètres au nord de Delhi, en Uttaranchal), QG de la non moins célèbre Divine Life Society. D'autres centres auront comme source un enseignement dispensé à Chennai (Madras, au Tamil Nadu), Mysore (Karnataka)... Chacune de ces connections avec un lieu particulier entraîne aussi la référence à des enseignements originaux, orientés en fonction de divers degrés de notions thérapeutiques ou spirituelles.

A l'inverse des professeurs qui sont parfois amenés à se déplacer en Inde, les élèves ne s'y rendent que très rarement. En effet, une toute petite poignée d'élèves seulement sont déjà allés en Inde pour y acquérir quelques nouvelles connaissances. Dans tous les cas, ils ont suivi le chemin de leur professeur et sont allés visiter l'*ashram* où ceux-ci ont été formés. Mais si de rares élèves sont allés en Inde, il se trouve que plus de la moitié entretient le projet de s'y rendre pour prendre quelques semaines de cours dans les années à venir.

Rouen n'a pas de tradition de relations spécifiques avec l'Inde comme pourrait l'avoir, par exemple, une ville de Bretagne (d'où partirent au 16^{ème} siècle des navires vers les comptoirs coloniaux). Mais dans le contexte actuel de dynamique mondialisante, il apparaît que les connections entre l'Inde et Rouen se renforcent petit à petit à travers l'adaptation de ces pratiques spécifiques. Ce qui se passe à Rouen est observable dans toutes les grandes villes françaises et européennes. Ainsi, dans le travail réalisé par Véronique Altglas sur le yoga à

Londres, on apprend que les mêmes courants semblent être arrivés dans la capitale britannique, avec cependant un peu d'avance... mais en étant passé par les réseaux ésotéristes français (ceux des disciples de Gurdjieff), américains et australiens⁴⁸⁸.

Ainsi, d'une part, les allées et venues des professeurs et de quelques élèves contribuent à générer des flux liés à une pratique corporelle et spirituelle. D'autre part, des ponts plus informels se construisent entre les individus qui nourrissent un imaginaire de l'Inde ou du voyage en Inde. Souvent, ceux-ci contribuent à entretenir un lien avec le monde indien immatériel, mais fort. Ainsi, les lieux du yoga à Rouen sont imprégnés de la touche donnée par ceux qui sont allés en Inde et par celle entretenue à travers des lectures et des recherches diverses par ceux qui rêvent de s'y rendre.

Les ponts entre Rouen et l'Inde se lisent dans tous les centres, les références au « pays d'origine » sont quasi-systématiques, renforcent le réseau international et montrent, concrètement, comment la ville de Rouen s'insère dans le cadre contemporain de la mondialisation des nouvelles prises en charge thérapeutiques, teintées de pratiques spirituelles issues d'un environnement culturel différent.

Cette ébauche de « géographie du yoga », depuis de simples cartes de localisation, ne révèle pas toute l'ampleur du phénomène et du processus de circulation. Car derrière ces cartes se cachent d'autres réalités qui sont moins saisissables quantitativement. Il s'agit principalement des individus qui apprennent le yoga seuls, ou qui ont recours à des professeurs particuliers, ou encore ceux qui apprennent, comme cela se fait de plus en plus, lors de cours organisés par les entreprises où ils sont salariés. Cette tendance est encore peu développée en France, où la pratique du yoga est très attachée à une adhésion à un centre ou à une association. Elle est par contre très courante en Inde en raison d'un certain attachement à la tradition du *guru* familial de certains milieux orthodoxes, ou bien encore dans le cadre de séminaires entre employés d'une grande entreprise. Cet aspect de la pratique du yoga ne sera pas développé ici, mais mériterait très certainement que l'on se penche dessus lors de futures recherches.

⁴⁸⁸ ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude du Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre* », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E.-G.R.S.L. 983p., p. 132.

E. Conclusions du cinquième chapitre

La mondialisation est un thème assez vaste qui présente plusieurs variations en fonction de l'angle d'approche. L'étude de la mondialisation du yoga est une façon originale de voir comment se dessine un espace mondial dépendant non seulement du politique ou de l'économique, mais surtout des relations interindividuelles particulières. Les territoires, les centres et les périphéries sont des concepts géographiques non figés que l'on peut donc étudier différemment. Le territoire n'est pas seulement politique, les centres sont nouveaux, les périphéries ne sont plus les mêmes. Ces changements sont dépendants des boucles de rétroaction qui apportent une dynamique reposant sur des jeux d'acteurs et sur la mise en valeur de lieux précis.

Ces acteurs et ces lieux sont, comme nous m'avons vu, observables lorsque l'on entre dans différentes échelles. L'espace mondial révèle l'existence de « blocs » où le yoga est le plus pratiqué. L'espace national, qui n'est pas forcément l'approche la plus pertinente, montre tout de même l'importance de la ville (et des urbains) dans la mondialisation. L'espace des villes souligne l'importance donnée à certains lieux précis en milieu urbain.

Ces lieux, fréquentés par des individus particuliers, font en quelque sorte la passerelle avec d'autres lieux dans le monde. L'organisation mondiale qui se met en place est donc déterritorialisée et décentrée.

Mais derrière les cartes que nous avons vu, se cachent d'autres réalités. Il nous appartient maintenant d'entrer dans la profondeur thématique en prenant en compte la place du lien affinitaire entre les individus, d'origine différente, qui reste une donnée très importante pour mieux comprendre la dynamique des circulations dans le monde.

Chapitre 6. Transmission du yoga dans le monde : lieux et acteurs.

La localisation des centres de yoga ne se résume pas à la présence d'une simple plateforme matérielle. Elle se double aussi d'une géographicité originale qui introduit l'idée de la force (ou de la faiblesse), de la densité et de la diversité des liens entre les individus et le *guru*, entre les *gurus* entre eux, puis entre les individus entre eux. De la relation *guru*/disciple naissent des déplacements spécifiques, de la relation entre les *gurus* naissent des territoires particuliers qu'ils vont pratiquer, et enfin de la relation entre disciples vont naître des communautés qui vont s'ancrer spatialement et socialement.

A. Les *ashrams* : d'une étape de la vie à un lieu de vie.

Les déplacements des *gurus* vont engendrer un accroissement de leur auditoire, et, par conséquent, de la fréquentation du lieu où ils se trouvent. De manière générale, les *gurus* voyagent beaucoup, surtout les plus populaires qui sont les plus demandés ou visités. En voyage ou chez eux, les *gurus* sont souvent installés dans des structures particulières : les *ashrams* ou les centres de yoga.

Bien entendu, ces lieux, ces structures ne sont pas localisées au hasard. Elles appartiennent, encore une fois, à une tradition recomposée sous les effets des changements contemporains. Nous verrons donc que les *ashrams*, en tant que lieux où convergent les disciples, sont localisés de manière à être à proximité du « marché » potentiel de nouveaux disciples, où alors de manière à bénéficier de l'attractivité d'un lieu.

1. *Ashram* n'est pas centre de yoga

L'*ashram* est un terme qui désigne une étape de la vie d'un *brahmane*. Le terme a ensuite glissé vers la désignation d'un lieu où vit une communauté et un *guru*, et où l'on peut recevoir un enseignement et où l'on peut pratiquer le yoga⁴⁸⁹.

Il sera souvent question, au fil du texte, d'*ashrams* et de centres de yoga. Pour éviter les confusions, quelques explications s'imposent. La transplantation du mot dans le vocabulaire courant et son association à certaines pratiques conduit en effet à une superposition des sens et

⁴⁸⁹ HOYEZ Anne-Cécile, 2004, « *Les formes religieuses de l'hindouisme à l'assaut du monde contemporain. Ashrams : communautés et identités* », Actes du Colloque Géopoint « *la forme en géographie* », Université d'Avignon.

des références. L'*ashram* est un concept qui appartient à la tradition orthodoxe *brahmane*, se réfère à un mode de vie qui dure un temps⁴⁹⁰. Le centre de yoga, comme son nom l'indique, est plutôt un lieu où l'on passe temporairement, un lieu associé à une seule activité, à une seule pratique.

Si la confusion des termes apparaît si fréquente, c'est non seulement en raison de la pratique du yoga, qui caractérise les activités des *ashrams* et des centres, mais aussi en raison du maniement du concept par les *gurus* et ses disciples. Avec la mondialisation, l'*ashram* devient la structure dans laquelle vit le *guru*, en Inde. Les centres deviennent alors des relais à l'*ashram*. S'instaure alors une sorte de hiérarchisation des lieux : l'*ashram* est le QG, la forme traditionnelle qui fait l'identité de la communauté, le centre de yoga est le lieu où se réunit la communauté autour d'une activité.

Les choses se compliquent lorsque sont créés des *ashrams* ailleurs qu'en Inde. Le choix de leur localisation, en milieu rural, n'est rien moins que le mimétisme d'une tradition encore et toujours réinterprétée (chapitre 8).

2. Evolution de la compréhension de la vie en *ashram*

Un *ashram* regroupe, dans l'idéal, une société pacifique et pure d'ermite (*sannyasins*), où la seule division hiérarchique qui intervient est celle du *guru* (*rishi*) et des disciples. Il est sensé être situé à la lisière d'un bois et du village, pour symboliser la limite entre un minimum de matérialisme et la présence d'hommes libérés, dépossédés de tout.

A l'époque médiévale, l'*ashram* est devenu plutôt monastère, un lieu de retraite, où les Saints et les « hommes du peuple » pouvaient s'adonner à la contemplation sans subir la pression de la société. Il semblerait que cette vision de l'*ashram* soit arrivée avec l'implantation de *maths* (monastères, appelés aussi *mutt*), par le sage Shankaracharya au 8^{ème} siècle après J.-C. Au fil de ses pèlerinages, celui-ci mit au point la permanence de quatre lieux comme points d'ancrage, comme nœuds, par où passaient les idées religieuses, et donc leurs interprétations. Ces lieux ont été soigneusement et stratégiquement choisis pour être les faire-valoir de la lignée de disciples qui transiteront par ces endroits et qui se réclameront ainsi de son

⁴⁹⁰ BIARDEAU M., 1995, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Coll. Champs, 312 p.

enseignement⁴⁹¹. Ces *ashrams* désignent ainsi des relais et des points d'ancrages entre lesquels transiteront les pèlerinages des ascètes de la lignée de Shankaracharya⁴⁹².

L'*ashram* est un lieu où le disciple n'est pas censé rester. C'est à la fois un lieu et un état de passage qui permet, de façon temporaire, de renouveler son attachement au *guru* et à la communauté. Chaque individu est supposé laisser sa place à d'autres, pour éviter d'être attaché à un lieu (ce qui dénoterait d'un sentiment matérialiste). C'est le cas dans les *ashrams* les plus orthodoxes ou les plus fréquentés, mais il arrive régulièrement que quelques personnages soient tolérés sur le long terme (les proches du *guru*, les mendiants) en fonction du bon vouloir de l'*ashram*.

Les *ashrams* sont donc présents depuis longtemps dans l'idéal de vie édicté dans la philosophie hindoue. Mais ils sont de plus en plus remaniés, à partir du 19^{ème} siècle dans le cadre de la genèse du néo-hindouisme. Cela porte J. Assayag à penser que « ce lieu idéal, cette terre purifiée du monde est proprement l'utopie indienne, son « uchronie » vaudrait mieux dire puisqu'elle sert depuis lors de modèle aux *ashrams* modernes »⁴⁹³. Dans les *ashrams* modernes, il existe toute une liste de règles de conduite et de pureté à respecter, qui va des moments de silence aux moments de repas, de prière... Toutes ces règles ont évolué, tout autant que les activités qui y sont pratiquées.

3. Activités des *ashrams* et types d'*ashrams*

Le *math* du Moyen Age, était un lieu monastique pour les ascètes, régi par un chef d'institution qui est reconnu, encore aujourd'hui, par le gouvernement et par ses pairs religieux comme une figure spirituelle et un précepteur religieux⁴⁹⁴. A cette époque, le *math* a

⁴⁹¹ Il s'agit du *Sringueri Math* au Karnataka, du *Puri Math*, en Orissa, du *Dwarka Math*, au Gujarat, et de *Joshimath*, dans l'Himalaya. Autrement dit, ces monastères couvrent respectivement le sud, l'ouest, l'est et le nord du pays.

⁴⁹² L'histoire mouvementée des monastères et des Shankaracharyas (les disciples de Adishankaracharya se nomment tous Shankaracharya, et leur titre est aussi complété par « sarasvati », pour ne pas les confondre avec d'autres lignées monachiales) est retracée dans l'article de Vidyasankar Sundaresan que l'on trouve sur le site internet des ressources indologiques de l'UCL (University College of London, <http://www.advaita-vedanta.org/avhp/jyotirmath.pdf>). L'auteur insiste sur le fait que depuis le 8^{ème} siècle, les monastères ont connu des histoires extrêmement complexes, avec de temps en temps des phases d'extinction et des phases de regroupement avec d'autres monastères annexes, en fonction de la bonne entente entre les lignées de disciples.

⁴⁹³ ASSAYAG Jackie, 2001, *L'Inde, désir de nation*, Paris, Odile Jacob, 347p. p. 221.

⁴⁹⁴ A partir du 20^{ème} siècle, semble-t-il, c'est une commission de spécialistes issus du domaine politique qui désigne les chefs spirituels des *maths* et de la législation propulsant ainsi les *maths* au rang d'institutions publiques (la *Hindu Religious Endowments Commission* se prononce ainsi sur les aspects judiciaires, régule les aspects séculiers des *maths* à l'échelle pan-indienne). Cette position ouvre cependant à de larges débats sur d'une part les accointances douteuses entre religion et politique, et d'autre part sur les capacités des politiques à décider des leaders spirituels (les politiques sont-ils à même de dépasser les cadres de corruption qu'ils ont voulu éradiquer en s'immiscant dans les affaires religieuses ? Voir l'article de Pratap Bhanu Mehta « Temple takeovers », *The Hindu*, 23/08/03).

aussi été apparenté à un akhada, un centre d'exercice physique, qui servit de base pour les organisations ascétiques à vocation guerrière.

A la base de leur dynamique, on trouve donc les ascètes, *saddhus*, qui, par le charisme qu'on leur attribue et leurs actions sur tous les terrains, touchent un large public et font pénétrer leurs idées fondamentales de l'hindouisme dans plusieurs strates de la population⁴⁹⁵.

Aujourd'hui, après de nombreux glissements de sens, l'*ashram* garde certaines de ses fonctions dites « traditionnelles », mais l'organisation qui la régit est devenue de plus en plus entreprenante au niveau des activités mondaines, que ce soit politiquement ou socialement. Le service spirituel ou le service social s'organise donc en fonction d'une échelle horizontale, du moins important, vers le plus important, et d'une échelle verticale qui donne à chacun un rôle dans les activités spécifiques à l'*ashram*.

La diversité se lit donc dans les tâches exercées, les buts affichés, les lieux préférés. L'informel se fait formel, le temporaire s'enracine, la multiplicité se fait miroir de l'individualité :

« There are *ashrams* to suit every taste and spirit, set by the lakeside, riverside, seaside in the desert or jungle, on the plain, meadow or mountain crag. Some “*ashrams*” are not more than holes in the rock, or a rough shelter erected around a hermit with a following of young ascetics. Some are palatial mansions with hundreds of students; some are spirituo-agricultural farmsteads; some are basically schools and orphanage; some are houses in the city; some are “backyard *ashrams*” with pretentious and pedantic titles, run from the homes of retired academics; some are temple extensions, simple hermitages or even government subsidized institutions. Some are run as rigidly as prison camps and others are extremely lackadaisical. Some try to teach everything, some nothing. Some are devotional, some scientific. Some have a heavily structured programme and others leave you to “do your own thing”. While a few are self-sufficient, most survive on devotional contributions »⁴⁹⁶.

Cette citation concerne les *ashrams* indiens. Pour Jean Biès, la situation est à peu près la même dans les autres sociétés. Les *ashrams* s'y seraient implantés sous le mode de la réinterprétation de la tradition hindoue renouvelée à des fins communautaires inédites. Pour lui, la Communauté de l'Arche, initiée par Lanza Del Vasto, fonctionne de cette façon :

« Qu'est-ce que l'Arche sinon la transplantation et l'adaptation en Occident ce que l'Inde désigne sous le nom d'*ashram* ? Ni maison de la culture, ni université,

⁴⁹⁵ BHARDWAJ (S. M.), 1999, *Hindu Places of Pilgrimage in India, a Study in Cultural Geography*, Munishram Manoharlal, 258p., p. 212.

⁴⁹⁶ MURRAY Muz, 1980, *Seeking the Master. A guide to the ashrams of India*, Katmandu, Pilgrims Book House, 416 p., p. 7. (reprint in 1998)

ni monastère, ni ferme, et tout cela en même temps, l'Arche constitue, à l'image d'un *ashram*, une sorte d'ermitage pour laïcs, sis à l'écart du monde mais relié au monde, où peuvent se retrouver des hommes animés de semblables préoccupations spirituelles et désireux de travailler au bien commun et à leur salut ; tous, à demeure ou de passage, y trouvent gîte et nourriture, bibliothèque, ateliers, école, chapelle et imprimerie, partageant une vie frugale et fraternelle, et réunis autour d'un Maître dispensant un enseignement. La plus frappante ressemblance de l'Arche avec un *ashram* est dans la tolérance religieuse qu'on y pratique et qu'une prière non-confessionnelle concrétise »⁴⁹⁷.

C'est alors dans la nature et le fonctionnement des *ashrams* que nous pouvons en savoir plus sur leurs localisations, ainsi que sur la nature des déplacements des *gurus* et des disciples.

4. L'*ashram* est-il un lieu politique ?

Le « désir de nation » qui s'est progressivement développé au cours du 19^{ème} siècle, s'est accompagné de la réémergence de ces vieilles institutions, les *ashrams*, en tant que lieux protégés avec un « pouvoir émotionnel attaché à l'espace qualifié », selon J. Assayag⁴⁹⁸. Ce système se retrouve aujourd'hui sous la forme d'une organisation réticulaire renforcée parfois par des rattachements politiques, qui dépassent le sens symbolique de l'*ashram*.

En effet, la réorganisation des traditionalistes hindous s'est faite sur le mode ashramique, dans la mesure où l'on observe une certaine dissémination des lieux doublée d'une organisation sociale particulière (*varna* et *ashrama*). Ainsi, l'Arya Samaj a suivi le modèle ashramite, tout comme le Sanatan *Dharma* Sabha (1886), devenu Bharat *Dharma* Mahamandala en 1887 (organisation basée à Hardwar). Cette organisation s'est institutionnalisée pour mieux se ramifier à l'échelle du sous-continent, trouvant ses principaux relais chez les propriétaires fonciers (*zamindars*) et les *brahmanes* conservateurs⁴⁹⁹. Selon Jackie Assayag, on retrouve les *ashrams* partout, surtout depuis l'Arya Samaj et même la Société Théosophique. La multiplication du nombre d'*ashrams* aboutit alors :

« jusqu'à ces myriades de sectes et autres *disneyworlds de godmen* fort prospères qui prolifèrent dans l'Inde contemporaine, à plus ou moins grande distance des traditionnels clubs de gymnastes (*akhara*) ou de ses cellules militantes (*shakha*) dans lesquelles s'expérimente aujourd'hui un hindouisme plus musclé ; autant de monades vouées à l'attente du jour où sera congédié le mythe de l'histoire et instaurée la vérité du mythe nationaliste, comme l'exprime un slogan du RSS :

⁴⁹⁷ BIES Jean, 1973, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, Klincksieck, p. 485.

⁴⁹⁸ ASSAYAG Jackie, 2001, *L'Inde, désir de nation*, Paris, Odile Jacob, 347p., p. 221.

⁴⁹⁹ MARKOVITS Claude (dir), 1994, *Histoire de l'Inde Moderne, 1480-1950*, Fayard, 727p., p. 549.

« Chaque shakha est un *ashram* où les hindous sont « nationalisés » et les nationalistes hindouisés »⁵⁰⁰.

En parallèle de ces réinterprétations idéologiques et de leur utilisation dans la cause nationaliste, il existe aussi des récupérations utopiques dans les courants de pensée occidentaux.

L'*ashram* sera donc compris, dans les divers pays où il sera créé, dans des sens différents. L'*ashram*-type de Gandhi, « l'*ashram* de l'amour », sera un lieu de vie prônant le contrôle de la violence et sera « un avatar du communisme primitif », tandis que l'*ashram*-type de Savarkar, l'idéologue nationaliste opposé à Gandhi, sera un lieu « de la haine, de la ligne droitiste de l'indépendance », prônant une « hindouisation de la politique et une militarisation de l'hindouisme », remettant ainsi à jour la tradition des renonçants-guerriers⁵⁰¹.

5. La mobilité du *guru* et son *ashram*

Activités et fonctionnement sont interdépendants de la dimension locale, nationale, internationale de l'*ashram*. Très logiquement, si le *guru* voyage beaucoup, si les activités sont variées, l'*ashram* va se trouver dans une position d'envergure internationale. Mais les perspectives internationalistes ne sont pas forcément révélatrices d'un rayonnement national ou local important en Inde. En d'autres termes, il arrive fréquemment que certains *ashrams* aient une large audience internationale, et une faible, voire nulle, audience indienne. C'est le cas du Siddha-Yoga, par exemple, ou des centres de l'Iyengar Yoga Center, dont les *gurus* et les organes décisionnels semblent avoir résolument fait le choix d'un auditoire non-indien.

Ces centres entretiennent tout de même des branches en Inde (un QG pour le Siddha Yoga, quelques petits centres en Inde pour l'Iyengar Yoga Center), pour sauvegarder le fameux « local indien » du yoga, alors que le gros de l'activité se fait à l'étranger.

Inversement, si le *guru* ne voyage pas, son « aire d'attraction » sera plutôt restreinte. Il est difficile de savoir quelle est la proportion de ces *gurus* qui ne s'exposent pas, ou très peu. Très rares sont ceux qui ont une renommée internationale et qui ne se déplacent jamais. Le *Yoga Journal Guide of India* n'en recense que deux, au Karnataka⁵⁰². Dans l'idéal, ce sont ces *ashrams* et ces *gurus* qui sont les plus recherchés par les Occidentaux, les plus difficiles

⁵⁰⁰ ASSAYAG Jackie, 2001, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁰¹ *ibid.*, p. 233.

⁵⁰² Ces *ashrams* sont néanmoins localisés à Bangalore, une métropole d'ampleur internationale.

d'accès⁵⁰³. La recherche de ces *ashrams* concerne les individus les plus mystiques, ou ceux qui sont attirés par l'« authenticité » des maîtres les plus garants du respect de la « tradition ». Cependant, l'idée de tels *ashrams* appartient plutôt au domaine du mythe. Les guides pour touristes en recensent quelques-uns, mais il est inutile de s'y rendre si l'on ne parle pas une langue locale !

Enfin, certains *gurus* ont réussi à rompre avec la structure même de l'*ashram*. L'*ashram* est la maison dans laquelle ils vivent en Inde, le reste du temps, ils sont « en représentation », pour ne pas dire « en mission », à l'extérieur. Cette organisation ne repose que très peu sur le système qui s'institutionnalise peu à peu, nous y reviendrons, et repose surtout sur les liens affinitaires entre *gurus* et disciples. C'est encore une fois une nouvelle façon d'entrevoir la circulation du yoga en réinterprétant la « tradition » : c'est le *guru* qui se déplace pour rencontrer des familles de disciples de la même lignée, et c'est l'occasion pour lui d'être logé, nourri et couvert de cadeaux à chacun de ses déplacements.

Il y a en somme très peu de *gurus* qui ne se déplacent pas. Ils sont la figure de proue de la circulation du yoga, des VRP dont la mission est de disséminer leur savoir, leur image... Mais en plus de la figure du *guru*, c'est aussi la communauté à laquelle il va donner naissance ou consistance qui va jouer sur les dynamiques spatiales liées à la diffusion du yoga.

En somme, l'*ashram* représente surtout le lieu du *guru*. A l'origine, l'*ashram* était essentiellement liée à la pratique religieuse et spirituelle, dispensée par le *guru*. Puis, par extension, au cours des phases de transformations socio-politiques en Inde et dans le Monde, l'*ashram* est devenu le lieu idéal pour la pratique du yoga. Si *ashram*, *guru* et yoga sont des notions intimement connectées les unes aux autres, il faut aussi s'arrêter sur la nature et la forme de la communauté qui y est attachée.

6. L'*ashram* et la communauté créée

Classiquement, lorsqu'un *guru* est découvert, reconnu, proclamé, des individus vont se regrouper autour de sa figure, vont nouer des liens affinitaires, puis organisationnels s'ils décident de créer une structure : l'*ashram*, dans son sens moderne.

L'*ashram* de la communauté va devenir le lieu où se déroule la vie du *guru* et de ses disciples. Une routine particulière va se mettre en place autour d'un emploi du temps mêlant

⁵⁰³ Ce qui n'est pas sans rappeler l'idée d'itinéraire initiatique vers le *guru*, relayé dans la littérature romanesque ou les biographies des *gurus*.

enseignement, yoga, méditation, tâches ménagères... des règles de vie qui se calquent sur les rapports entretenus au sein de la communauté, et qui attribuent les rôles à chacun.

Comme nous l'avons vu, la communauté, dans les perspectives anthropologiques classiques, naissent de réunions autour d'un symbole, d'un évènement. Au départ spontanées, chez Turner⁵⁰⁴, ces communautés sont censées se fixer, s'institutionnaliser avec le temps, avant d'être « renversées » par l'apparition de nouvelles communautés. Nous verrons que ceci correspond bien aux réalités modernes de l'institutionnalisation du yoga (apparition, disparition, changements), mais que les perspectives classiques, qui entrevoyent une permanence dans les structures matérielles de ces communautés, et dans la composition sociale de la communauté ne sont pas tout à fait similaires.

C'est donc à partir de ce lieu, ses activités et ses structures, que va se constituer une communauté, qui va s'insérer au sein du réseau plus vaste du yoga. Toutes ces communautés font fonctionner un réseau global autour d'activités spécifiques, de liens, d'échanges qui peuvent tout à fait dépasser la structure matérielle de l'*ashram*, surtout avec la mise en avant de la pratique du yoga. En effet, l'*ashram* n'existe pas forcément en dehors de l'Inde, il peut être remplacé par une structure de substitution (le centre de yoga), ou il peut même être recréé dans l'intimité de celui ou celle qui le pratique : près de 78% des yogis interrogés à Rouen pratiquent le yoga à leur domicile.

Aujourd'hui, le point de départ de la construction des réseaux du yoga se trouve dans l'histoire conjointe de la vie du *guru* et des communautés qui gravitent autour de celui-ci⁵⁰⁵. La présence de *gurus* aux influences diverses va donc jouer sur l'organisation du mouvement entier : d'une part, ceux qui avancent (ou à qui l'on associe) une histoire de vie faisant une large place à la « tradition », ou du moins, à certaines références mythiques issues de cette tradition, sert à justifier leur « implantation géographique », actuelle ou passée. D'autre part, de nombreux *gurus* se projettent dans un rayonnement international, soit parce qu'ils se rendent régulièrement dans d'autres pays pour enseigner (comme BKS Iyengar de Pune, TKV Désikachar de Chennai, Swami Sivananda de la Divine Life Society), soit parce qu'ils comptent parmi leurs disciples des occidentaux (comme le Dr. Karandikar de Pune).

⁵⁰⁴ TURNER V. W., 1969, *Le Phénomène Rituel, Structure et Contre-Structure*, PUF, 206p.

⁵⁰⁵ Pour une étude des formes modernes des communautés déterritorialisées, voir plus loin le chapitre sur le « satsang movement ».

B. L'ancrage du lieu et l'institutionnalisation du yoga.

Les formes de l'*ashram* et l'organisation des communautés ou groupes qui pratiquent le yoga se trouvent transplantés aujourd'hui partout dans le monde. Elles sont par conséquent soumises à l'organisation propre aux règles de chaque pays. On peut ainsi parler d'institutionnalisation dans la mesure où les communautés doivent se déclarer comme « associations » et se réclamer d'une activité centrale, le yoga. Il a donc fallu que les pratiques, et les structures dans lesquelles elles prennent place, s'adaptent à un cadre politique et juridique bien précis.

1. Une organisation d'abord administrative.

a. Le cas français

En France, les réseaux du yoga sont extrêmement institutionnalisés. Au fil du temps, le processus d'importation, tourmenté par les nécessaires adaptations, transformations et interprétations, a donné lieu à une série de « mises aux normes » du yoga. La lente légitimation du yoga a nécessité l'élaboration d'une ligne de conduite dictée par un code de déontologie (souvent interne au centre), et régie par une fédération, ce qui impliqua une certaine institutionnalisation du yoga. En effet, le processus de standardisation de la pratique du yoga, notamment à travers la production de résultats thérapeutiques mesurables, a donné lieu à une organisation du réseau répondant aux normes imposées par chaque gouvernement⁵⁰⁶.

En France, toute personne désireuse d'ouvrir un cours de yoga doit se soumettre à la création d'une association loi 1901, enregistrée en préfecture, avec des statuts précis, ou bien créer une société privée, enregistrée à l'URSSAF. Pour enseigner à des enfants, les professeurs doivent être sous contrat avec les antennes locales du Ministère de la Jeunesse et des Sports. Malgré cette mise sous tutelle, le yoga peine toujours à trouver un statut officiel en tant que discipline à part entière⁵⁰⁷. Pour biaiser ce manque, les professeurs de yoga se soumettent à ces règles en les créant eux-mêmes : ils ont mis au point un réseau de fédérations, de confédérations et de fédérations de confédérations.

⁵⁰⁶ HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Santé et spiritualité indienne en France : l'introduction du yoga dans les itinéraires thérapeutiques », in SCHMITZ Olivier, *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident*, Paris, Khartala.

⁵⁰⁷ CECCOMORI Silvia, *op. cit.*

La circulation du yoga implique également une répartition spatiale des centres similaires à ce que Paul Claval soulignait à propos de la diffusion des religions et des idéologies : « Les idéologies, lorsqu'elles deviennent officielles, s'appuient sur les réseaux existants de divisions administratives pour offrir des lieux de rituels proches aux populations qu'elles essaient de séduire et qu'elles encadrent »⁵⁰⁸. Cette constatation s'applique également au yoga institutionnalisé. Les centres de yoga, soumis à la rigidité des règles fédératives, ont ainsi tendance à se répartir en suivant la hiérarchie administrative classique : une maison-mère dans la capitale, avec des relais dans les capitales régionales et parfois des relais qui dépassent le cadre national (revoir la **carte 5.7**).

L'institutionnalisation va vers une augmentation des centres de yoga comme structure véhiculant le yoga, mais il existe tout de même quelques versions françaises de l'*ashram*. C'est le cas à Gretz, en Seine-et-Marne, qui abrite le QG français des Missions Ramakrishan (dont le QG international est à Belur, à côté de Calcutta, au Bengale Occidental). A cet endroit, prières, cours de sanskrit de méditation sont dispensés selon un calendrier précis prenant en compte les grandes fêtes religieuses hindoues. Le yoga y est une activité parmi d'autres pratiques hindoues. Cet *ashram* est abrité dans un hôtel particulier du 19^{ème} siècle, légué à l'organisation par une famille de dévots français. Il fonctionne comme une organisation culturelle, à titre privé. C'est également le cas pour l'*ashram* d'Arnaud Desjardins, installé depuis 1974 à HautePierre en Ardèche. Arnaud Desjardins a voulu reconstruire dans cet endroit l'idée de l'*ashram* hindou, en fonction des expériences qu'il a connues en Inde dans les années 60. Dans son domaine ardéchois, la vie est rythmée par les phases de méditation, de prière, de discussions collectives, et d'entretiens particuliers. L'*ashram* n'a pas d'autres branches en France et entretient avec l'Inde un lien affinitaire reposant sur les contacts qu'Arnaud Desjardins a noués autrefois avec des *gurus* aujourd'hui disparus. Encore une fois, cet *ashram* fonctionne sur des fonds privés et n'a qu'un statut administratif le laissant en autonomie : celui d'association (« les amis de hautePierre »).

b. Le cas indien

Prenant en considération la nécessité de s'organiser pour mieux répondre à la demande, ou pour mieux créer le besoin, ils doivent aussi faire face aux impératifs administratifs des gouvernements. En Inde, toute organisation, incluant les *ashrams*, doit être enregistrée et pour cela elle doit déclarer des statuts, des objectifs et des lieux de référence. Cette contrainte

⁵⁰⁸ CLAVAL, Paul, 2002, *Perspectives géographiques sur les religions et les idéologies*, Actes du Festival International de Géographie de St-Dié-des-Vosges.

administrative pousse donc souvent les *ashrams* à recourir à une forme d'organisation hiérarchique et donc réticulaire. De plus, ceci colle parfaitement aux directives de la discipline (l'organisation hiérarchique est évidente dans le yoga, ne serait-ce que par la relation *guru-disciple*).

En Inde, les *ashrams* sont souvent enregistrés comme étant des « charitable trusts ». Pour obtenir ce statut, qui permet à l'institution d'être exonérée d'impôts, il faut que l'*ashram* prouve qu'il réinvestit son argent dans un but caritatif. Pour cela, les *ashrams* investissent le plus souvent dans la construction de nouveaux *ashrams* ce qui a pour conséquence de renforcer le réseau en accroissant le nombre de ses relais. Ils investissent aussi dans la construction de nouvelles « branches », que j'appellerais des « satellites », comme des hôpitaux de charité, des institutions éducatives, des centres de soins ayurvédiques, etc, qui contribuent à densifier le réseau des soins de santé complémentaires et à lui donner un nouveau jour.

Le réseau est ainsi renforcé par les statuts de la communauté qui devient « association » aux yeux de la juridiction. Et d'autre part, cette institutionnalisation, inévitable, va de pair avec l'organisation interne du groupe, qui, comme on l'a vu, applique à elle-même des règles organisationnelles précises, un code de déontologie précis.

Ainsi, les *ashrams* et centres de yoga doivent « rendre compte » de leurs activités, que ce soit à un ministère de tutelle, ou à un QG localisé en Inde, par exemple. Ce cadre à la fois formel et informel, ancre bel et bien la pratique du yoga dans des conjonctures socio-spatiales diverses.

Ces réglementations administratives systématiques donnent lieu à la fois à la construction d'un réseau très bien organisé depuis les quartiers généraux, mais aussi à un réseau de « solidarité »⁵⁰⁹ entre les différents mouvements. Ceci a lieu en Inde (auprès de la Yoga Confederation of India), en France (FFHY – Fédération Française de Hatha Yoga), et en Europe en général (UEY – Union Européenne de Yoga). Dans ces pays, l'institutionnalisation a été quasiment forcée pour que les centres de yoga puissent obtenir une sorte de légitimité. La pression administrative y est plus ou moins forte, et la crainte de dérive sectaire soumet les centres à des contrôles incessants.

Les enseignants et élèves des cours de yoga doivent ainsi souvent faire face aux mêmes problèmes administratifs et ont du résoudre ensemble la question de l'introduction et de la légitimation de la discipline dans leurs pays respectifs. C'est ainsi que ce sont créées, selon un

⁵⁰⁹ Attention au sens du terme « solidarité » qui ne signifie pas forcément unicité et fraternité ; les dissensions peuvent aussi être très fortes.

modèle d'organisation hiérarchique très classique en Europe, des fédérations nationales (sous le principe de « l'union fait la force »). Ces fédérations nationales ont ensuite transcendé les frontières pour créer des fédérations internationales, comme par exemple la « fédération européenne de yoga », puis des confédérations de fédérations... Ces « institutions » ne durent pas forcément longtemps, elles se défont et se refont, car les rivalités font vite surface, mais nous permettent de localiser les réseaux du yoga aujourd'hui et de les définir.

2. Recréer de l'informel

Les réseaux du yoga semblent entrer dans une ère de la « formalisation » de leur pratique. Cependant, leur organisation interne reste du domaine de leurs propres prérogatives. Ainsi, il apparaît que certains centres de yoga cherchent à maintenir un certain niveau d'informel dans la nature des liens et de la transmission du savoir. L'informalité permet alors de se raccrocher à une certaine idée de la tradition.

Ainsi, l'individualité des parcours qui mènent au yoga, la pléthore de motivations qui en découlent, ainsi que les restes d'un recours motivé par des arguments « contre-culturels », provoquent un certain niveau d'informalité dans le fonctionnement des cours de yoga. En d'autres termes, les individus qui ont recours au yoga préfèrent, et revendiquent même parfois, que leur centre n'appartienne pas à une fédération ou à un groupe structuré. La structure administrative apparaît alors comme liberticide (il faut répondre à des codes, se soumettre à des règles, ou rendre des comptes au niveau national...), comme source de lutte d'intérêt et d'intéressement en les « chefs » (ce qui va à l'encontre des préceptes du yoga), ou comme une entrave à l'authenticité du yoga (un enseignement formalisé résonne comme un enseignement trop éloigné de la méthode « traditionnelle » de la transmission orale, et trop approprié par la marque « occidentale »). Il est assez difficile de connaître le nombre de professeurs inscrits ou non à une fédération pour la France entière. Mais d'après ce que nous pouvons trouver à Rouen, il y aurait $\frac{3}{4}$ des professeurs affiliés à une fédération, et $\frac{1}{4}$ de professeurs indépendants.

Ainsi, l'affiliation à une fédération de yoga est parfois considérée comme un détournement de son sens originel, et l'informalité comme un garant d'une certaine « authenticité ». C'est en général le discours des professeurs de yoga qui refusent de s'inscrire à une fédération, et c'est aussi le discours tenu par les élèves de ces professeurs.

Ce point de vue entre alors dans l'organisation du centre ou de l'école de yoga. Mais notons que si le centre n'a pas à rendre de compte à une institution de rattachement (un QG), il n'est pas pour autant prêt à tomber dans l'anarchie. En effet, évoluer sans institution signifie que les

responsables de ces types de centre vont devoir rester attentifs au sujet des attentes de leur public. En effet, les centres doivent pouvoir, en interne, modifier les pratiques et les références, pour prétendre s'ajuster à la « demande » et aux intérêts individuels quand bon leur semble. Mais cette opération nécessite une organisation rigoureuse et formelle, qu'il faut habilement camoufler derrière une impression d'informalité : c'est quand et comment on veut que l'on fait évoluer la pratique du yoga.

C. Déplacements et lieux de la transmission du yoga.

Les réseaux du yoga sont ainsi pris en tenaille entre l'absolue nécessité de s'institutionnaliser et la volonté de maintenir un certain degré d'informalité et de liberté d'évolution. Cette situation influe largement sur la création de territoires, et sur la façon de relier ces territoires entre eux.

1. Spatialité et initiation au yoga

Si l'on suit la tradition, l'enseignement du yoga doit passer par une phase d'apprentissage auprès d'un *guru*. Celui-ci est sensé se charger d'éclairer son disciple sur la pratique philosophique et physique du yoga. L'enseignement peut durer plusieurs années dans des conditions assez rudes : l'élève se doit de se concentrer uniquement sur l'apprentissage et mène bien souvent une vie d'ascète, à l'image de la vie du *guru*. Comme l'indique M. Biardeau, « le rôle du *guru* reste nécessaire, mais son objet est moins de répéter l'enseignement révélé que guider l'effort personnel de l'apprenti yogin »⁵¹⁰. La multiplicité des *gurus* implique donc, selon ces modalités, la multiplicité des écoles et par conséquent la multiplicité des lieux de l'apprentissage.

L'initiation auprès d'un *guru*, surtout dans l'orthodoxie *brahmane*, a pour effet de faire de l'apprenti un être social, ce qui implique que celui-ci devra habiter chez son *guru*. Chez les jeunes *brahmanes*, le *guru* peut être son père, auquel cas il recevra son enseignement sous le toit familial. Mais le plus souvent, chez les aspirants yogis (indiens ou non), le *guru* devient un professeur auprès duquel on se rend, c'est-à-dire dans un *ashram*, un temple, un centre de yoga. Cet apprentissage, délivré de façon individuelle, servira ensuite au disciple à s'insérer ou se reconnaître à travers un groupe.

⁵¹⁰ BIARDEAU M., 1995, *op.cit.*, p. 45.

Le choix du *guru* n'est pas le fruit du hasard. Le *guru* est généralement héréditaire⁵¹¹ et dépend de la *caste* à laquelle le disciple appartient. Il peut arriver que le *guru* choisisse lui-même son disciple, l'élise en quelque sorte, mais la plupart du temps, c'est la famille qui choisit le *guru*, et qui choisit, en même temps, un *ashram* à fréquenter. Le disciple peut aussi trouver son *guru* lui-même, souvent lors d'un pèlerinage initiatique et solitaire. Cette dernière option ressort souvent des biographies des *gurus* contemporains, qui insistent sur ce voyage de type initiatique et sur la rencontre fortuite ou mystique.

2. Itinéraires des « grands maîtres »

Les biographies des *gurus* comme T. Krishnamacharya ou Swami Sivananda, entre autres, insistent sur la distance parcourue comme si il s'agissait d'un gage de leur « authenticité » et de la profondeur de leur engagement. L'idée du voyage, de la distance parcourue, souvent dans des conditions difficiles, symbolise aussi un degré de connaissance important. Le voyage, l'expérience et la découverte qui y sont attachés attestent d'une culture et d'une connaissance vaste. Ce voyage symbolise également le lien profond avec le territoire hindou. En effet, la tradition brahmanique veut que ses membres les plus « pratiquants » effectuent un itinéraire (de type pèlerinage) à travers le territoire associé à l'hindouisme, pour relier au moins une fois dans sa vie les points cardinaux de celui-ci. Un *brahmane* du nord devra donc visiter un temple, un *guru*, un *ashram*, plus ou moins relié à sa tradition familiale en Inde du Sud, et réciproquement pour un *brahmane* originaire d'Inde du Sud. C'est ainsi que T. Krishnamacharya quitta pendant 7 ans l'état du Karnataka pour se former à Bénarès puis auprès d'un *guru* dans l'Himalaya, comme sa biographie l'évoque :

« Mon père fut mon premier *guru* [...]. Après avoir passé mon *vidvân* (maîtrise) à Mysore, je me suis mis à étudier le *Vedânta Kalatshepa* (discours religieux sur le *Vedânta*) et restais au service du *Parakala Mutt* pendant deux ans. C'était tout à fait l'opposé de ce que je voulais. Dans ce temps-là, aux alentours de 1905, il y avait d'excellents *pândit* védiques à Kâshî (Bénarès) [...]. Mon père, qui comprenait mon impatience de poursuivre mes études, m'autorisa à étudier à Kâshî [...]. Je restai à Kâshî pendant onze ans ; c'est là que je rencontrai nombre de *pândit* et me liai d'amitié avec eux [...]. Dans ce temps-là, il y avait une célèbre université en un lieu appelé Navadvîpam, au Bengale. Tous les professeurs étaient d'éminents *pândits*. Je voulais y aller pour préparer un diplôme de *darshana-sûtra*, ce qui impliquerait d'y rester une année entière [...]. Une fois prêt, je m'y rendis et y restai onze jours. [plus tard, Krishnamacharya décide de se rendre au Népal puis au Tibet...]. Nous atteignîmes le Mânasarovar et de là, nous nous rendîmes à Mela Parvatham. Thirayambaka Nârâyana nous donna son

⁵¹¹ BIARDEAU M., 1995, *op.cit.*, p. 259.

darshan. Enfin nous arrivâmes au lieu où habitait Râma Mohana Brahmâchârya qui allait devenir mon *guru*. Nous avons marché deux mois et demi [...]. Mon *gurukulam* (apprentissage traditionnel aux pieds du maître) au Tibet dura sept ans et demi [...] »

Ensuite, Krishnamacharya retourna à Kâshî. Il était devenu érudit hors pair et expert en yoga. Le *mahârâjah* de Jaipur lui offrit le poste de directeur de la *Vidyâ Shâlâ* de Jaipur (centre d'enseignement de philosophie et de yoga). [...] Il retourna à Kâshî pour y rencontrer les différents pandît qui avaient fait leurs études avec lui et converser avec eux [...]. C'est à ce moment que le *mahârâjah* de Mysore, Krishnarâja Wadiyâr, arriva à Kâshî pour y célébrer le *shashtyâbdapûrti* (le 60^{ème} anniversaire) de sa mère. Ayant entendu parler de Krishnamacharya, il l'invita à venir s'installer et enseigner au palais [...]. A Mysore, Krishnamacharya avait ses quartiers au palais même et, conformément à son souhait, des salles de yoga (*yogashâlâ*) furent construites [...]. Après l'indépendance, lorsque le pouvoir des *râjah* et des *Mâhârâjah* fut réduit, ses amis l'invitèrent à venir à Madras [...].

« Le lieu et l'époque importent peu, car nos ancêtres ont conçu les pratiques du yoga de sorte qu'elles soient applicables n'importe quand, n'importe où. Chez l'être humain, seuls changent les comportements et les circonstances de vie »⁵¹².

Swami Sivananda effectue lui aussi un long itinéraire, sauf que ce dernier l'effectua pas le voyage retour vers le Tamil Nadu : il décida de rester à Rishikesh où il implanta son *ashram* de la Divine Life Society. Swami Sivananda (1887-1963) a beaucoup voyagé en dehors de l'Inde en tant que médecin avant de prendre vœu de renoncement en Inde. Le docteur Kuppuswami, originaire de Madras, devient ainsi, en 1924, Swami Sivananda. A cette époque, de retour de Malaisie, il part de Madras à Rishikesh, dans le plus grand dévouement, comme le notent ses biographes de la Divine Life Society :

At Madras he proceeded to the house of a friend and left his luggage there. He began his pilgrimage. At Benares, he had the *Darshan* (vision) of Lord Visvanath. He visited Mahatmas (great souls) and temples. At Dhalaj, a village on the bank of the Chandrabaga river, he met a postmaster and lived with him. He acted as the postmaster's cook, and when the latter arrived home in the evening, the doctor was ready to shampoo his legs in spite of his remonstrances! It was the postmaster who suggested Rishikesh when the aspiring doctor wanted a place for solitary meditation.

Dr. Kuppuswamy reached Rishikesh on the 8th of May, 1924. On the 1st of June, 1924, there came His Holiness Sri Swami Visvananda Saraswati. The doctor saw a *Guru* in the monk and the monk saw a Chela (disciple) in the doctor. [...]. The *Guru* named the doctor Swami Sivananda Saraswati. Swami Visvananda wrote

⁵¹² HASTAM, « Le jeune homme et le rajah », in *Shri T. Krishnamacharya. La traversée d'un siècle*, Revue Viniyoga n° 24, Décembre 1989, pp. 16 à 19.

the necessary instructions about Sannyas *Dharma* from Benares. Swami Sivanandaji stayed at Swargashram for Sadhana.

[...]

Swamiji traveled the whole length and breadth of India during his Parivrajaka (wandering monk) life. He visited important places of pilgrimage in the South, including Rameswaram. He conducted Sankirtan and delivered lectures. He visited Aurobindo *Ashram* and met Maharishi Suddhananda Bharati. At Ramana *Ashram*, he had *Darshan* of Sri Ramana Maharishi on the Maharishi's birthday. He sang Bhajans and danced in ecstasy with the Bhaktas of Ramana. Swamiji went on a trip to Kailas-Manasarovar and Badri.

He returned after the pilgrimage, to Rishikesh, and in the year 1936 sowed the seed of *The Divine Life Society* on the bank of the holy Ganga. He found an old Kutir, dilapidated and disused, which looked like an abandoned cowshed. To him it was more than a palace. It had four 'rooms'. He cleaned the Kutir, and occupied it. Then, the increasing number of disciples who sought his lotus-feet, undaunted by forbidding conditions of living, necessitated expansion. They found more cowsheds, vacant, but uninhabitably filthy. In one room, an old cowherd was living; the others were full of hay and dung. In about a year or so, the old cowherd also vacated his 'room', and the Divine Life army completed the occupation. Thus began the early life of The Divine Life Society.

From this small beginning the Society grew imperceptibly and it is now the headquarters of a world-wide Organization having a large number of Branches both within the country and outside⁵¹³.

Les déplacements originels des *gurus* sont retracés par des biographes qui aiment à édulcorer les itinéraires des *swami*, mais on note bien dans ces deux passages l'importance donnée aux aspects spatiaux. On ne sait pas toujours ce qui relève du mythe ou de la réalité, mais ce qui ressort principalement c'est cette idée d'une vie avant (considérée comme réussie mais matérielle), et une vie après (faite de dépouillement et de dévotion) le « grand voyage » à travers l'Inde, qui symbolise une mise à l'épreuve à la fois physique et intellectuelle. Ainsi, il semble que le plus souvent les *gurus* les plus connus aient reçu leur savoir lors d'un pèlerinage très loin de leur foyer. Soulignons que dans la tradition brahmanique, ce voyage a pour motivation la quête spirituelle et la connaissance religieuse, associée à l'apprentissage du yoga. Ce voyage doit se faire, lorsqu'il a lieu, dans les limites du territoire associé à l'hindouisme, et pas au-delà. Il n'était ainsi pas question, dans l'hindouisme classique, de traverser la mer, sous risque de « pollution ». Ce sont les *gurus* contemporains qui ont introduit l'option du dépassement de frontières pour pouvoir « disséminer » le yoga en dehors de l'Inde.

⁵¹³ Source : <http://www.sivanandadlshq.org/> [janvier 2005]

3. Le voyage moderne

Ces *gurus* contemporains ont des parcours différents de leurs prédécesseurs, tant sur le plan spatial que sur le plan spirituel. La plupart des *gurus* qui existent aujourd'hui sont des « maîtres révélés », des « autodidactes » de la spiritualité, de la religion, de la philosophie, du yoga qui ont introduit, avec leur interprétation du yoga, une nouvelle relation *guru*/disciple et de nouveaux lieux de rencontre, plus éclatés qu'auparavant.

Les lignées de *guru* se sont suffisamment diversifiées pour laisser place à des personnalités de plus en plus diverses⁵¹⁴. Les *gurus* actuels fondent souvent leur savoir et leur popularité autour d'une histoire de vie, d'une interprétation personnelle nouvelle ou sur une expérience d'illumination légitimée par d'autres personnes.

Cependant, on peut souligner une donnée fortement intéressante : leur discours insiste toujours sur le voyage ou le déplacement originel effectué très jeune, en écho à la « tradition ». En effet, les biographies insistent beaucoup sur des révélations, des expériences mystiques, extatiques. Qu'ils aient effectué pour de vrai ou non un voyage initiatique n'est pas important : de toutes façons, leur biographie évoque un déplacement. Ce voyage, qui ressemble plutôt à un errement, est ponctué de rencontres qui ont servi au *guru* pour se forger un savoir et à le transmettre. En témoigne cet extrait de la biographie de Muniji :

« Pujya Swami Chidanand Saraswatiji (Muniji) was born in Delhi and began a life devoted to God at the tender age of eight [...]. His eighth year was spent in silence and solitude, living at home but training rigorously for the life of a holy man, under the powerful guidance of his spiritual master. At nine, having passed the tests of the first year, and proven himself to be a pious and devoted child, his spiritual master took him to the Himalayas, where he would live for most of the next decade. [...]. Eleven hours a day of meditation combined with the deepest renunciation and ascetism prepared him to finally return (at 17) to the world he was meant to serve [...].

His spiritual master brought him to Rishikesh, to an *ashram* called Parmath Niketan. [...]. His early years were spend acquiring an academic education to parallel his spiritual one »⁵¹⁵.

Les biographies de certains *gurus* comme Ramana Maharishi soulignent que devenir *guru*, ou même recevoir un enseignement spirituel n'était pas forcément une fin en soi. En effet, son

⁵¹⁴ Bien entendu, lorsque nous parlons des « *gurus* actuels », nous pensons à ceux qui sont les plus exposés sur la scène du yoga, des centres de yoga... Il n'est en aucun cas question de parler de la « fin des traditions », celles-ci étant maintenues dans les formes intimes de la vie familiale. Il paraît plus opportun de parler de « remaniement » ou de « refabrication » de la tradition.

⁵¹⁵ *Drops of nectar, A collection of teachings by Pujya Swami Chidanand Saraswatiji Maharaj (Muniji)*, Parmath Niketan, second edition, 2000.

voyage ne s'est avéré initiatique qu'après coup. A l'origine, Ramana Maharishi quitta sa famille pour trouver un emploi et gagner sa vie. Sa misère lors de son voyage le conduisit à dormir dans des temples et son ascétisme forcé et inévitable, le mena dans un tel état de dépouillement physique et intellectuel que certains virent en lui un Saint. Ceux-ci commencèrent à lui vouer un culte et l'installèrent dans un *ashram*⁵¹⁶.

D. Les acteurs indiens ou les *gurus* VRP : la mise en place de territoires singuliers.

Depuis les premiers contacts entre ce que l'on nomme par commodité l'Inde et l'Occident, les *gurus* ont été au devant de la scène dans ces relations interculturelles. Ce sont leurs déplacements, plus ceux consentis par leurs adeptes qui vont donner de la dynamique au mouvement de mondialisation du yoga. D'un point de vue spatial, les déplacements des *gurus* font ressortir, à travers l'étude de leurs « points de chute », les lieux privilégiés, à la mode, de la pratique du yoga dans le monde contemporain.

1. Les *gurus* en territoire

a. La question de l'échelle des déplacements

Ashrams, communautés, *gurus*, interagissent autour de la pratique du yoga et contribuent ainsi à instaurer des pratiques spatiales originales. L'analyse de celles-ci révèle des faits originaux qui dépassent l'organisation spatiale classique. Même si l'organisation des communautés, *ashrams* ou centres de yoga est très cadrée, la rationalisation des déplacements ne dépend pas toujours d'une hiérarchisation des lieux découlant d'une pratique « administrative » de l'espace, mais plutôt d'un ciblage d'une certaine catégorie d'espaces à développer et à pratiquer.

Ces espaces ont pour caractéristique de devoir correspondre à des prérogatives à la fois traditionnelles et modernes, locales et mondiales, individuelles et collectives. Prenons pour exemple quelques *gurus* qui ont une notoriété internationale. Leurs déplacements sont nombreux, lointains, et impliquent de nombreux contacts avec des individus de nationalités différentes. On pourrait alors penser qu'avant d'atteindre le « niveau international », ils aient

⁵¹⁶ *Shri Maharshi. A short life Sketch*, Tiruvanmalai, Sri Ramanasramam publications, 2001, 60p.

pu agir à un niveau plus local, national. En fait, il se trouve que peu de *gurus*, indiens ou pas, parcourent l'Inde, ou leur pays d'origine, comme ils pratiqueraient le monde⁵¹⁷.

Muniji, par exemple, est un *guru* en vogue à Rishikesh (Inde du nord). Il est assez jeune (52 ans en 2004) et rassemble déjà un potentiel de réussite impressionnant : il est à la tête d'un *ashram* florissant, qui affiche une opulence incommensurable, et il est le guide spirituel d'une communauté de disciples assez étendue et diverse. Cela le conduit à effectuer très régulièrement des tournées à l'étranger. Il est ainsi constamment dans la représentation à travers le monde, à travers des pèlerinages, des séries de conférences, *satsangs* ou *darshan*. Cependant, lorsqu'il se trouve en Inde, il quitte rarement son *ashram* de Rishikesh. Il se rend parfois dans les alentours, dans les grandes villes (Delhi), et, au plus, loin, au Mont Kailash pour un pèlerinage, ou Bangalore, Madras, Calcutta ou Mumbai, les grandes métropoles indiennes, pour une conférence, un meeting. La durée de ses déplacements est également frappante : ses déplacements en Inde sont extrêmement brefs dans le temps. Ils s'effectuent, grâce à la mise à disposition par les industriels qui financent l'*ashram*, en jet privé pour permettre au *guru* d'être mobile rapidement. Lorsqu'il est en dehors de l'Inde, Muniji prend plus de temps pour rencontrer ses disciples et ses associés, et utilise tout autant les moyens de transports privés (jets, automobiles) pour relier un point à un autre.

De façon un peu différente, Mata Amritananda Mayi (appelée également Ammachi, ou Amma) effectue des tournées annuelles en dehors de l'Inde, rassemblant toujours beaucoup de disciples, et n'entame un « tour de l'Inde » que tous les deux ans. Cette périodicité restreinte est associée à un espace également restreint : lors de cette tournée, elle ne visite que les *ashrams* rattachés à son organisation, jamais elle ne se rendra dans une ville où ses disciples n'auraient au préalable monté une structure d'accueil ou un *ashram*. En 2003, Amma a donc rassemblé les foules dans les grandes villes d'Inde, avant d'entamer sa tournée en dehors de l'Inde : ces deux dernières années, elle est passée deux fois plus à Paris qu'à Delhi.

Comme j'ai pu le constater en assistant en 2003 à un de ses meetings (à Delhi), sa venue est orchestrée comme celle d'une véritable star : affichage, publicités diverses, circuit détaillé sur son site web, autocars climatisés, ainsi que tout l'appareillage requis (sonorisation, stands de vente de livres, cassettes audio et vidéo, produits médicinaux...).

⁵¹⁷ J'ai déjà souligné ceci lors de ma maîtrise à travers l'exemple du *Guru Yogiraj Vethathiri*. Celui-ci passait des mois entiers hors d'Inde, où il était constamment invité (USA, Canada...), et lorsqu'il était en Inde, ses déplacements se réduisaient à des allers-retours entre Aliyar (Coimbatore) et Chennai, c'est-à-dire entre les deux *ashrams* où se réunit la communauté.

Ceux qui viennent l'écouter sont nombreux, mais, disciplinés, ne se bousculent pas trop. Ceux qui l'ont déjà vue s'asseyent pour l'écouter, ceux qui sont nouveaux ont le droit de faire la queue dans une file qui leur est réservée : ils vont en effet recevoir ce qui fait la réputation d'Amma, c'est-à-dire un « hug », une accolade (qui peut être double ou triple selon le degré de spiritualité et de demande spirituelle qu'Amma perçoit chez la personne). Amma ne parle que le malayalam, la langue de l'état dont elle est originaire, le Kerala. Au mieux, elle dispose d'une personne qui traduit sa parole en langue locale (l'hindi lorsqu'elle s'est rendue à Delhi, mais jamais en anglais). Peu de personnes peuvent donc comprendre directement quels sont ses propos, pourtant beaucoup la suivent continuellement. C'est donc l'émotion qui émane des rassemblements qui guide et attire les disciples.

Je pense particulièrement à deux jeunes étudiantes américaines que j'ai croisé lors de la venue d'Amma à Delhi. Elles n'avaient pas de toit, n'avaient presque pas d'argent. Elles avaient juste une rose fraîche, symbole de leur appartenance à la communauté des disciples d'Amma, à offrir à leur *gurumayi*. Une rose qu'elles lui apportent à chacun de ses passages. Cela faisait en effet des mois qu'elles voyageaient dans les pas d'Amma, en Inde, juste pour la voir, la suivre, l'écouter chanter. Pas pour la comprendre ou tirer quelque enseignement très précis, car elles ont déjà en tête les notions qu'Amma véhicule grâce à la lecture de ses ouvrages, mais juste pour être en co-présence avec elle, le temps d'une cérémonie.

La démarche de ces américaines n'est pas insolite. Beaucoup de disciples suivent le même chemin, et c'est ce qui est d'ailleurs conseillé sur le site web d'Amma⁵¹⁸ : un forum d'échanges de conseils et autres « tuyaux et bons plans » est mis à la disposition des disciples pour qu'ils s'organisent entre eux pour se rendre dans les lieux où Amma doit intervenir. Cette organisation n'est pas sans conséquence : l'émulation collective, l'impression d'informel, le goût pour les événements non organisés (ou organisés à la dernière minute, d'un clic sur internet) renforce la mobilisation, le goût de la recherche des façons optimales de rencontrer Amma, où qu'elle aille, et la curiosité pour le message et le mouvement en général. Mais les disciples ne sont pas les seuls à se déplacer dans le sillon d'Amma. Pour couvrir le nombre impressionnant de centres qui se crée sous le label « Amma », deux swamis viennent dédoubler le circuit, en parcourant pour l'un les Etats-Unis, pour l'autre le continent américain en entier (Amérique du sud et du nord), mais toujours en se rendant dans les centres qui appartiennent à l'organisation. Les disciples ne sont cependant pas tenus d'avoir recours à un *guru* unique.

⁵¹⁸ <http://www.ammachi.org>

L'accessibilité aux *gurus* est favorisée par les moyens de communications qu'ils utilisent. Il est ainsi très aisé de rencontrer un *guru*, surtout lorsque l'on est Occidental(e) en Inde, et donc encore plus facile d'en mettre plusieurs en « concurrence » (**figure 6.1**).

Les *gurus* acceptent aisément d'être « mesurées » à leurs concitoyens par les disciples qui parfois côtoient plusieurs *gurus*. Les disciples peuvent ainsi suivre deux voies : celles de la ligne d'un seul *guru*, une façon exclusive d'approfondir un enseignement, ou bien celle de la ligne du rattachement à plusieurs *gurus*, une façon de pouvoir embrasser plusieurs enseignements à la fois et de multiplier les références communautaires. Cette dernière option, qui est celle rencontrée le plus souvent dans les parcours d'occidentaux, rappelle fortement le concept de pratique spirituelle « à la carte » comme le soulignent les sociologues de la religion.

Figure 6.1 : la tournée d'une *gurumayi* :

Receive the Divine Mother's Blessing

Experience her inspiring message, join her in devotional song and receive the blessings of her unconditional love.

**Sri Karunamayi
2002 US Tour**

April		
	New York	212-502-8670
	Woodstock	845-679-9457
	Philadelphia	610-446-2486
	Washington	301-977-5666
	East Coast Retreat	301-977-5666
	North Carolina	828-298-6052
	Atlanta	404-296-0117
May		
	Tampa	941-918-8833
	Houston	281-556-8319
	Dallas	972-726-6804
	Albuquerque	505-271-8791
	Sedona	928-254-1511
	Tucson	520-760-2355
	San Diego	760-599-3441
	Los Angeles	626-578-8446
June		
	Santa Barbara	805-560-6705
	San Francisco	510-482-8201
	Santa Rosa	707-537-1596
	Portland	503-591-0984
	Alaska	907-349-5468
July		
	Seattle	425-774-3438
	West Coast Retreat	503-591-0984
	Boise	866-841-9139 x7310
	Salt Lake City	801-627-9743
	Denver	303-683-5091
	Boulder	303-444-5657
	Colorado Retreat	303-683-5091
	Iowa	641-472-2155
	Chicago	708-802-1363
	Columbus	614-888-9800
August		
	Pittsburgh	866-841-9140 x9238



Please call or visit the web page for dates and venues
www.karunamayi.org

Circle #45

Source : *Yoga International*, Jan. 2002

b. Comment éviter les interférences entre *gurus* ?

La pratique du yoga « à la carte » se lit à travers la fréquentation d'un ou plusieurs *gurus*, et donne ainsi lieu à des pratiques spatiales multipliant les déplacements. Cependant, le choix des déplacements des *gurus* s'inscrit directement dans des stratégies de diffusion où ils rencontrent certains « effets barrières » qu'ils ne mentionnent jamais, mais que l'on pourrait définir par « la concurrence ». En effet, les *gurus* ne sont pas unis et mènent leurs actions et projets de manière individuelle. Ainsi, s'ils parcourent peu l'Inde, mais beaucoup plus les autres pays, les *gurus* s'arrangent souvent pour ne pas se croiser. On les voit rarement côte à côte, on les voit rarement s'inviter les uns les autres. A chaque *guru* correspond ainsi non seulement un enseignement, une communauté, mais aussi un territoire créé de façon informelle entre les *gurus* eux-mêmes.

La plupart du temps, comme il me l'a été confié par TKV Désikachar de Chennai, il existe une sorte d'accord tacite entre les grandes figures contemporaines du yoga. Ils se connaissent tous car ils s'observent. Ils ont tous en commun une culture brahmanique très orthodoxe, qu'ils ont commencé à faire circuler à l'étranger vers la même époque, et parfois même ils ont un ancêtre commun⁵¹⁹. Leurs relations sont toujours courtoises mais pas forcément chaleureuses. Ils se rencontrent peu –voire jamais–, s'écrivent occasionnellement, et surtout ils veillent à ne pas interférer entre eux.

Ainsi, TKV Désikachar ne se rend jamais en Inde du Nord, pas plus que son fils, Kausthub, qui prend aujourd'hui le relais à la tête du centre de yoga. Au plus loin, ils iront à Mysore, au Karnataka, pour se rendre sur les lieux où ils ont vécu (leurs lieux de mémoire autour de la figure de T. Krishnamacharya).

TKV Désikachar a un oncle très connu : BKS Iyengar. Ils ont le même *guru*. Mais ils ont construit leurs centres de yoga en mettant entre eux une distance de plus de 2000 kms. Leurs rencontres sont quasi-inexistantes⁵²⁰. TKV Désikachar est resté cantonné au sud de l'Inde, et à Madras en particulier. Il dit ne jamais s'être rendu à Pune. Il y a déjà été invité par d'autres *gurus*, mais sa tactique pour ne pas s'y rendre a été d'écrire à son oncle pour lui annoncer que quelqu'un allait venir faire une conférence dans sa ville au nom du KYM. C'est une façon diplomatique pour lui d'éviter toute interférence entre leurs divers enseignements et de

⁵¹⁹ TKV Désikachar est le fils de T. Krishnamacharya, qui était le beau-frère de BKS Iyengar

⁵²⁰ Ils se sont en effet brouillés dans les années 60, lorsqu'Iyengar a décidé de quitter le carcan familial et de rompre avec l'enseignement de T. Krishnamacharya. Iyengar partait faire son chemin seul à Pune, alors que TKVD rencontrait J. Krishnamurti et se lançait dans une expérience différente, mais décidait de rester à Madras auprès de son père vieillissant. Son autre frère, Sri Bashyam, s'installait, lui, à la même époque, à Nice, dans le sud de la France (leurs relations se sont effritées)

montrer à Iyengar qu'il ne cherche ni à investir son territoire, ni à faire de publicité auprès de ses disciples.

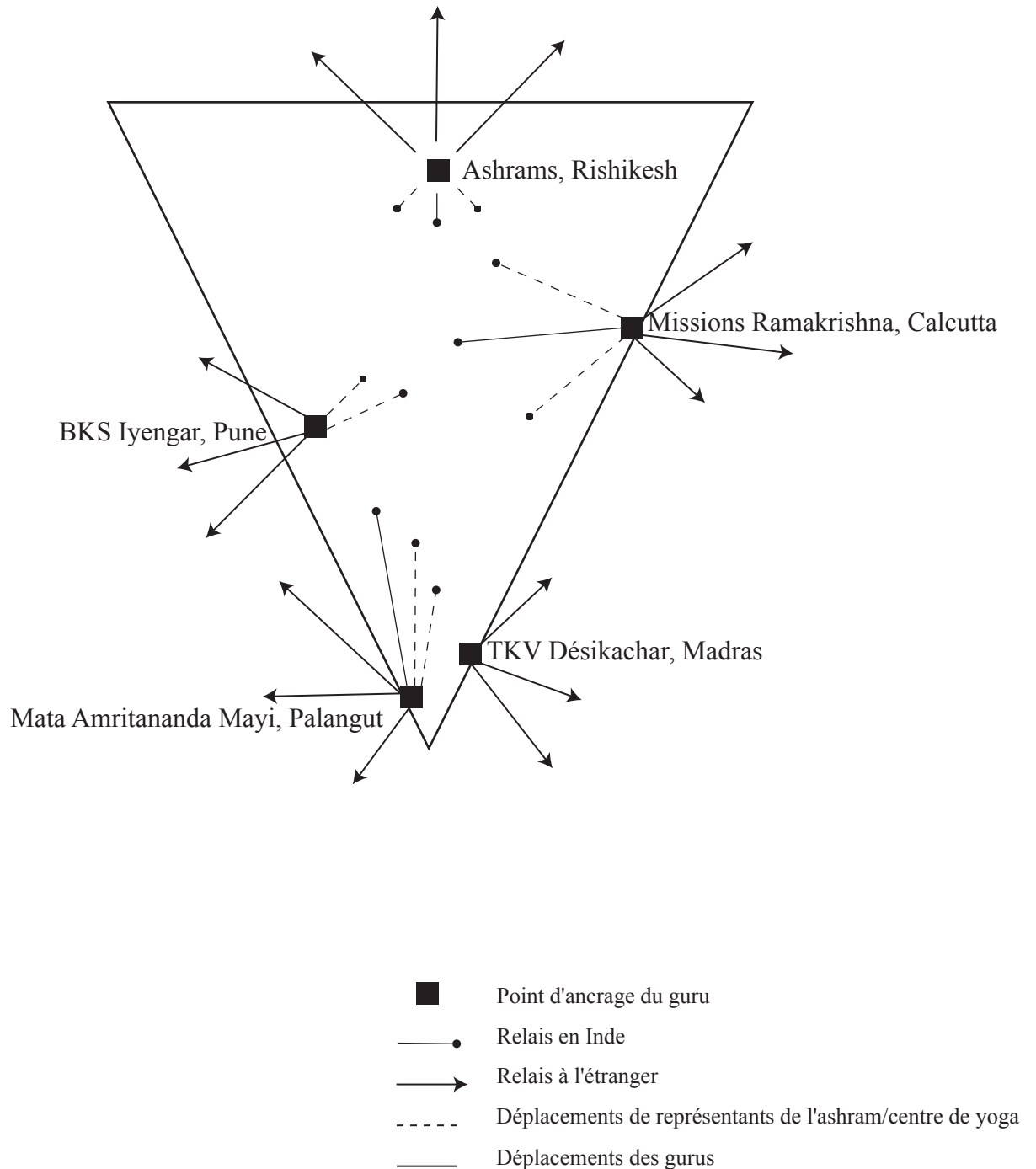
TKV Désikachar ne connaît personnellement aucun *guru* du nord de l'Inde. Il connaissait tout de même Swami Sivananda et Swami Satchidananda (le premier étant à l'origine de la Divine Life Society, le second étant à l'origine de Yogaville) : ces derniers sont en effet issus de grandes familles *brahmanes* tamoules proches de la sienne. Il ne s'est lui-même jamais rendu dans le nord, à part peut-être dans sa jeunesse pour travailler un peu (il y a travaillé comme ingénieur pendant quelques mois avant de revenir à la tradition familiale), et n'entretient absolument aucun rapport avec les *gurus* de Rishikesh par exemple.

Lorsque j'ai interrogé les *gurus* du Nord de l'Inde (et de Rishikesh en particulier), aucun d'entre eux ne semblait entretenir de rapports avec ceux du sud. Au mieux, ils sont allés dans le sud en pèlerinage, mais dans une démarche personnelle.

A l'échelle de l'Inde, chaque *guru*, chaque *ashram* a donc son territoire organisé autour d'un point d'ancrage, celui de l'*ashram* ou du centre de yoga (**figure 6.2**). Les cinq lieux présentés sur la figure 6.2 s'organisent autour d'un point fixe de l'espace et de deux sens de circulation. Un premier sens va vers le reste de l'Inde. Ces types de déplacements ne sont pas toujours systématiques. TKV Désikachar de Madras ou BKS Iyengar de Pune ne se déplacent quasiment jamais en dehors de Madras. S'ils le font, ils vont envoyer un représentant de leur école. Mata Amritananda Mayi, certains *gurus* de Rishikesh ou certains moines des Missions Ramakrishna ont tendance à se déplacer en Inde, mais pas régulièrement. De plus, leurs déplacements en Inde sont assez rare pour être orchestrés comme des événements tous les deux ans. Le reste du temps, ce sont des représentants de l'*ashram* qui vont se déplacer en Inde. Un deuxième sens de circulation s'effectue vers l'étranger. Ces types de déplacements sont beaucoup plus fréquents. Les *gurus* vont volontiers à l'étranger, surtout TKV Désikachar, Muniji de Rishikesh ou Mata Amritananda Mayi qui sortent au moins une fois par an d'Inde (BKS Iyengar avait l'habitude de se rendre à l'étranger très souvent, mais sa santé ne lui permet plus de se déplacer aussi loin ; ce sont aujourd'hui ses enfants, son fils Prashanr et sa fille Gita, qui se charge de dispenser des cours et des conférences à l'étranger).

S'ils se déplacent en Inde, les *gurus* vont choisir de se rendre dans les filiales de leur *ashram* principal. Cependant, ils ne sont pas à l'origine de la création des nouveaux *ashrams*, ceux-ci naissant de la motivation d'un groupe.

Figure 6.2. Les gurus en territoire : de la scène locale indienne à la scène internationale



Les relations entretenues entre *guru* et disciples, les modalités d'échanges qui en résultent, contribuent donc à produire constamment des lieux nouveaux, adaptés à des pratiques nouvelles. Le *guru* ne décide pas seul de l'ouverture d'un *ashram*, c'est le rôle des disciples, et plus les disciples sont nombreux, plus les lieux vont se multiplier, et plus la communauté va asseoir un réseau voué à s'élargir. En d'autres termes, cette multiplication des lieux du yoga dans le Monde n'est pas liée à une volonté de « conquête territoriale » dépendant d'un *guru*, mais plutôt à une dynamique globale, qui prend le *guru* comme figure emblématique, l'Inde comme référence identitaire, le yoga comme pratique associative, le transnationalisme comme utopie rassemblante jouant le jeu de la dé-territorialisation contemporaine. Cette dé-territorialisation se trouve en plein dans les dynamiques transnationales qui font le propre des processus animant quasiment tous les nouveaux mouvements religieux.

2. Les *gurus* en trans-nationalité

Beaucoup d'auteurs ont mis en valeur l'importance des caractères de la modernité dans la circulation des nouveaux mouvements religieux venus d'Inde. Mais comme le souligne Lionel Obadia, le phénomène n'est pas aussi simple car l'hypothèse d'une diffusion liée à l'existence d'une « congruence entre son contenu et la savoir scientifique ou la modernité en général »⁵²¹ est illusoire. Dans le cas du bouddhisme tibétain, L. Obadia rappelle l'intense activité missionnaire des moines tibétains, qui font preuve de « pédagogie » en étant capable d'adapter leur enseignement et en jouant sur leur grande aptitude à savoir convaincre les interlocuteurs. Dans le cas du yoga, cette activité apparaît également participer à la circulation du phénomène. Les *gurus* se déplacent beaucoup et incarnent un héroïsme spirituel qu'il exploitent afin de prolonger à la fois le filon identitaire intra-communautaire, et à la fois l'acculturation de leur savoir chez des individus ou des groupes novices. Cependant, il est difficile de savoir s'il s'agit là de prosélytisme de la part du *guru*, ou d'une certaine stratégie de « représentation » du néo-hindouisme.

a. Prosélytisme ou représentation ? L'exemple de Muniji.

Les déplacements sont utiles aux *gurus* pour rencontrer les individus stratégiques. Le *guru* ne serait rien sans sa communauté, et vice-versa. C'est ainsi que les déplacements du chef spirituel s'effectuent toujours en direction de contacts déjà noués, et non pas vers des lieux ou des groupes d'individus inconnus. Il ne s'agit alors pas à proprement parler de prosélytisme.

⁵²¹ OBADIA, Lionel, 1999, *La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan, p. 5.

Les déplacements entrent dans des stratégies de renforcement de liens, de représentation de certains idéaux et projets. Ainsi, les déplacements réguliers de Muniji aux Etats-Unis ou en Grande-Bretagne sont-ils clairement motivés par les rencontres avec des NRI⁵²² qui financent généreusement l'*ashram* de Rishikesh et ses projets. Ces rencontres ne sont pas non plus exclusives : même si la plupart du temps le *guru* est hébergé dans les familles des disciples, comme le voudrait la « tradition », et qu'il en profite pour accomplir certains rituels privés, Muniji participe également beaucoup à des cérémonies ouvertes à un public un peu plus large (mais toujours dans la sphère des Indiens résidant à l'étranger ou des individus sensibles à la cause hindoue), comme par exemple l'inauguration d'un temple hindou, l'inauguration d'une statue de Gandhi, l'organisation de prières à destination de la communauté hindoue...

Mais ce qui ne ressemble pas à première vue à du prosélytisme peut cependant être un peu nuancé au vu de certaines stratégies mises en route en 2000 par la même organisation. En mêlant actions caritatives, actions ciblées vers la communauté hindoue établie hors d'Inde, et actions ciblées vers d'autres nouveaux disciples potentiels, les *gurus*, et surtout Muniji, brouillent les pistes de leurs démarches. En effet, en 2000, l'ONU organisa un « Millenium World Peace Summit of Religions and Spiritual Leaders » auquel participa forcément une délégation hindoue. Cette délégation avait comme chef de file Sri Sri Ravi Shankar, le fondateur de l'organisation « Art of Living »⁵²³, et comptait aussi dans ses rangs Muniji. La délégation était donc résolument néo-hindoue. Dès le mois de mai 2000, tous travaillèrent de concert pour mettre au point leur discours global, ainsi que leurs actions. Aussi, pour ce faire, les *gurus* de la délégation rencontrèrent très régulièrement les hommes politiques susceptibles de guider leurs actions. C'est donc au nom de l'hindouisme, et de l'Inde, ce qui est une donnée non négligeable, que la délégation reçut des consignes et des encouragements de la part de Murli Manohar Joshi (ministre des « human resources and development ») et de A.B. Vajpayee (premier ministre).

⁵²² Non Resident Indians, les Indiens de la diaspora.

⁵²³ L'organisation « Art of Living » est née en 1982 à Bangalore. Elle étend ses activités en Inde et dans le monde entier. Ses trois piliers sont : l'attitude dévotionnelle (*bhakti*) envers Shri Shri Ravi Shankar (le *guru* et fondateur), des initiatives locales de type humanitaire, des activités de développement personnel. Shri Shri passe souvent dans les émissions télévisées pour défendre son institution. Ses discours combinent les pratiques et valeurs prétendues « morales » de l'hindouisme, des préoccupations humanitaires de toute sorte, des techniques anglo-saxonnes de développement personnel (*self management*). Voir LEPINASSE Pascale, 2003, « Perspectives sur la mobilité religieuse et le dynamisme sectaire indien : profil de trois Nouveaux Mouvements Religieux hindous à la conquête des classes moyennes ascendantes », *Actes du Colloque Jeunes Chercheurs AJEI/MIGRINTER*. <http://www.ajei.org/downloads/sjc/2003/Pascale2003.pdf>

Muniji, avant d'intervenir lors de cette conférence, parcourut les Etats-Unis et les Caraïbes pendant un mois et demi. La délégation se retrouva à Trinidad, autour de la communauté hindoue, avant de se rendre à New York, fin août.

La conférence finie, les traités pour la paix signés, la délégation décida de ne pas s'arrêter en chemin. Depuis New York, ils mirent au point un nouveau concept : le *Dharma Yatra*, autrement dit le « pèlerinage du *dharma* ». En gros, la délégation se scinda en plusieurs petits groupes de 4 ou 5 *gurus* qui se donnent dorénavant pour mission de dispenser des lectures et des discours à toutes les communautés sensibles à l'hindouisme, ce qui inclut donc des hindous et des non-hindous sympathisants.

Aujourd'hui, ces sommets pour la paix dans le Monde sont brandis comme des étendards publicitaires à l'attention de tout public. Ce *Dharma Yatra* a donc une triple visée : renforcer les liens avec la communauté hindoue en dehors de l'Inde, se rattacher la sympathie de non hindous, et espérer lier des liens avec des indiens qui se sont éloignés de l'hindouisme soit parce qu'ils ont changé de nationalité, soit parce que étant de la « énième génération » il n'ont pas la nationalité indienne⁵²⁴.

Le *Dharma Yatra* prend donc place dans un découpage du monde assez original. Sur plusieurs années, Muniji et ses proches ont décidé de mettre en œuvre des tournées voulant toucher des aires très larges : Africa Vishwa Dharma Prasaar Yatra (Afrique du Sud, Kenya, Zambie) en 2001, Vishwa Dharma Yatra Vishwa Europe (Europe Occidentale) en 2002, Dharma Yatra South East Asia (Hong Kong, Thaïlande, Malaisie, Indonésie, Fiji, Nouvelle Zélande) en 2003. Ces *yatra* consistent surtout à couvrir un maximum de lieux, un maximum de pays, dans une durée d'un mois et demi, en général. Pendant cette tournée, Muniji effectue des cérémonies dans des temples, il rencontre de nombreuses communautés hindoues, organise pour eux des prières et des conférences autour des textes hindous et de la nécessité de s'unir.

L'Inde ne semble pas entrer dans ces *yatras*. Lorsque Muniji se déplace en Inde, il ne s'agit point de convertir ou séduire, mais plutôt de faire fonctionner le grand projet de l'*ashram* (la rédaction de l'encyclopédie de l'hindouisme) ou de donner quelques lectures lorsque certains swamis l'invitent dans leur *ashram*. Le *Dharma Yatra* est cependant une entreprise connue et reconnue, surtout par les pouvoirs politiques, qui organisent chaque année, vers le 2 janvier, des *World Dharma Days*, c'est-à-dire des manifestations à la résidence du ministre de l'intérieur où tous les *gurus* qui ont participé au *Dharma Yatra* se retrouvent.

⁵²⁴ Ceux pour qui le gouvernement Vajpayee a décidé de créer un nouveau statut, celui de PIO, Person of Indian Origin, pour les relier à leurs origines hindoues ainsi que pour augmenter le nombre de sympathisants à la cause nationaliste.

b. Déterritorialisation et évènementiel

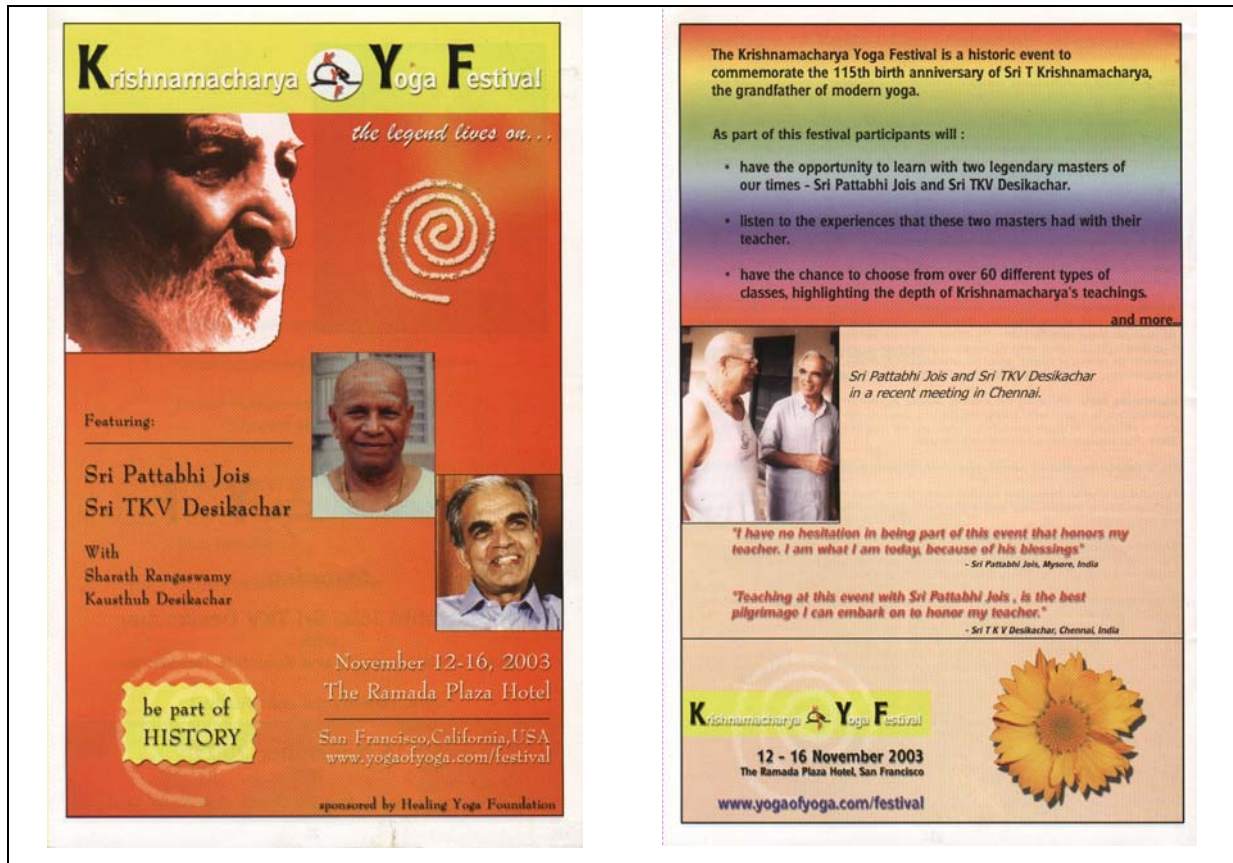
Les *gurus* les plus populaires sont finalement peu mobiles à l'échelle indienne, mais le sont beaucoup plus à l'échelle mondiale. Ils se déplacent souvent et volontiers sur d'autres continents, toujours sur invitation de disciples.

La question de la déterritorialisation du yoga se lit donc dans l'organisation d'évènements particuliers. Nous venons d'évoquer le *Dharma Yatra*, nous avons aussi vu l'organisation Amma, mais dans un style un peu différent nous pouvons aussi souligner l'intérêt stratégique de la déterritorialisation comme chez les descendants du fameux T. Krishnamacharya. Pour les 115 ans de la naissance de T. Krishnamacharya⁵²⁵, en novembre 2003, le KYM (dirigé par le fils, le petits-fils et les proches de T. Krishnamacharya) se devait de faire quelque chose. Certains disciples décidèrent d'organiser un festival international, réunissant toute la famille, tous les disciples de T. Krishnamacharya, ainsi que certains proches des disciples de T. Krishnamacharya.

Pendant des mois, le KYM a donc préparé le KYF (Krishnamacharya Yoga Festival), humainement et matériellement. Humainement, il s'agissait de convaincre les membres de la famille et les disciples de T. Krishnamacharya, éclatés, brouillés, divisés, de se réunir. En raison des relations plutôt tendues (mon interprétation) entre les proches de T. Krishnamacharya qui sont BKS Iyengar, Pattabhi Jois ou Sri Bashyam, il était difficile d'organiser une cérémonie familiale. Ce sont donc des disciples qui ont proposé la plateforme matérielle pour le faire. Matériellement, cela se fit donc à... San Francisco, dans un grand hôtel luxueux, loué et transformé en centre de yoga pour quelques jours (**figure 6.3**).

⁵²⁵ Dans certaines familles, on continue de fêter l'anniversaire des défunts, et surtout certaines « dates-clés ».

Figure 6.3 : Plaquette distribuée lors du KYF en 2003



Source : Krishnamacharya Yoga Mandiram, 2003.

La déterritorialisation de cette cérémonie familiale est un événement qui se base sur une accapuration occidentale de la tradition familiale qui semblait échapper à la famille de T. Krishnamacharya. Cet événement produit des effets non négligeables, notamment celui de recréer des liens entre deux *gurus* vieillissants (BKS et Sri Bashyam ont décliné, mais TKV Désikachar et Pattabhi Jois étaient présents), de dépasser leurs divergences de point de vue, en se rassemblant autour de la mémoire de T. Krishnamacharya... Enfin, c'était là le mot d'ordre de la cérémonie. Le symbolisme, dans le contenu du message global de la cérémonie, visait surtout à souligner l'importance de la sagesse et l'inutilité de la rancune.

Le festival visait aussi à réunir deux communautés de disciples, en essayant de remettre sur les rails de la tradition de T. Krishnamacharya une « tradition » dont l'exégèse provient d'un constat commun aux deux *gurus* présents : le yoga subit trop de réinterprétations, en gros, il va mal⁵²⁶.

⁵²⁶ Nous ne connaissons pas les fruits de cette rencontre. Certains estiment qu'il s'agit d'un coup de publicité pour les deux *gurus*, dont les disciples auraient passé leur temps à vanter les mérites de leur *guru* respectif, et dont les finances auraient été rafraîchies (coût ?).

Déterritorialiser les rencontres entre les grandes figures emblématiques est donc l'occasion de souligner à la fois l'importance donnée au territoire dans l'enseignement du yoga et les aires d'influence qui en découlent, tout autant que le caractère transnational pris par le yoga.

T. Krishnamacharya aurait-il pu imaginer, lui qui, suivant une lignée *brahmane* très conservatrice, refusait catégoriquement de sortir d'Inde de peur de subir une « pollution » par l'étranger, lui qui a mis tant de temps avant d'accepter d'enseigner le yoga à une européenne (Indira Devi, qui restera sa seule élève non indienne), que le cent cinquantième de sa mort serait célébré, en présence de son fils, petit-fils et neveu et en présence d'une assemblée composée d'une centaine de personnes non indiennes, dans un grand hôtel de la côte ouest des Etats-Unis ?

L'Inde reste la « terre de référence » en matière de yoga, les renvois au pays comme « terre sacrée » ou « mère » (Mata) sont encore fréquents aujourd'hui. L'Inde apparaît comme le « local » du yoga. C'est le côté immuable dans l'étude des circulations et des mobilités contemporaines. Cependant, les déplacements des *gurus* se situent aussi dans une dimension internationale et leurs enseignements se diversifient d'autant plus qu'ils visitent de nombreux pays, eux-mêmes caractérisés par un environnement socioculturel différent. Ainsi, lors de leurs voyages en Europe, les *gurus* admettent devoir changer leurs discours en fonction du pays qu'ils visitent⁵²⁷.

3. Les nouveaux *gurus* et leur communauté : le *satsang network*.

Les communautés qui prennent place aujourd'hui ne sont plus forcément tournées vers le yoga uniquement. Doucement, depuis quelques temps, se développe un phénomène qui se nourrit de l'influence de disciplines de diverses origines qui ont fait un chemin assez long dans leur pratique du yoga. De l'expérience qu'ils se sont forgé auprès de différents *gurus*, ils font ressortir de nouvelles façons de faire du yoga, dans un tout à tendance plutôt spiritualisante. Il s'agit d'un mouvement basé autour de la pratique du *satsang*, décrit par Liselotte Frisk⁵²⁸. Ce mouvement a émergé dans le courant des années 90, après la mort du *guru* Osho⁵²⁹.

⁵²⁷ Selon TKV Désijachar, il faudrait plutôt développer une thématique spirituelle pour l'Allemagne, philosophique pour la France, thérapeutique pour le Royaume-Uni... telles seraient les principales tendances qui se dégagent.

⁵²⁸ FRISK Liselotte, 2002, «The Satsang network : a growing post-osho phenomenon», *Nova Religio*, vol. 6, n°1, pp. 64-85.

⁵²⁹ Osho, également connu sous le nom de Rajneesh, est un *guru* indien très controversé. Il est à l'origine de la construction d'une communauté à Pune, en Inde, et dans les années 80 d'une ville, Rajneeshpuram, en Oregon (USA). Le but de son message était de convaincre ses disciples que toutes les notions en « -isme », tous les

Ces disciples, de toute origine, se sont alors définis comme illuminés (enlightened) ou éveillés (awakened), et ont décidé, sur cette base, de parcourir le monde, de réunions en réunions, dans le but d'aider les autres à atteindre leur stade d'illumination ou d'éveil ou à les aider à faire la transition entre leur état « normal » à leur futur état d'illuminés.

Au premier regard, il semblerait que ces personnes agissent individuellement. Il n'y a en effet aucun lien explicite, aucune organisation. Cependant, L. Frisk souligne qu'elles ont toutes un point commun : elles s'inscrivent dans la lignée « post-osho ». Cependant, les individus qui se réclament d'Osho sont aussi attachés à d'autres *gurus*, comme Poonjaji, alias Papaji (1910-1997), qui fut lui-même un proche de Ramana Maharishi (1879-1950)⁵³⁰.

Les individus qui conduisent les *satsangs* se situent donc à la croisée entre plusieurs « traditions » contemporaines, composées sur des mythes que l'on fait passer pour effectifs, plutôt que sur des faits réels. Ils se donnent un certain statut et sont, par l'engouement qu'ils provoquent, à l'origine d'un véritable réseau de *satsang*⁵³¹, donnant naissance à un monde particulier où le yoga n'est plus qu'une infime partie de la culture néo-hindoue qui se met en place.

Ce monde néo-hindou, dont les tenants revendiquent des liens informels entre eux et leur communauté, et entre eux et l'idée de l'Inde et certains *gurus*, repose sur d'une douzaine de personnes en Suède vers 1999-2000. En 2004, il semblerait que ce nombre ait largement augmenté, vu le nombre d'individus ayant atteint l'illumination. Il est en effet facile de se déclarer illuminé, car, comme toute démarche correspondant aux nouveaux mouvements religieux, les principes se trouvent forcément quelque part institutionnalisés. Dans le mouvement *satsang* cela se lit notamment à travers la codification du champ sémantique utilisé. Il suffit alors de savoir manier un certain vocabulaire et un certain répertoire émotionnel pour que le leader du *satsang* puisse déclarer untel ou untel comme illuminé. Celui-ci prendra alors la voie du *satsang*, pour aider les autres, et ainsi de suite.

Ces individus se créent ainsi un réseau qui semble informel, mais qui va de plus en plus vers une institutionnalisation, et même une systématisation des pratiques : les « enlightened

systèmes de croyances, étaient fictifs et liberticides. Il ne voyait aucune différence entre le monde et le divin et proclamait ainsi qu'il n'y avait aucune raison pour renoncer au monde matériel, aux richesses. Sa conception de l'ascétisme était également très libérale, car pour lui la renonciation de l'ascète n'est que spirituelle : un ascète oshoïte n'est donc pas obligé de renoncer à ses désirs charnels et matériels.

⁵³⁰ Notons ici que seul Papaji et ses disciples se réclament de la tradition de Ramana Maharishi. D'après les descendants de Ramana Maharishi, que j'ai rencontré en 2002 lors de mon terrain, les deux personnages ne se seraient pas rencontrés, ou du moins Papaji ne comptait pas parmi les proches de Ramana Maharishi comme certains le disent.

⁵³¹ FRISK Liselotte, 2002, "The Satsang network : a growing post-osho phenomenon", *Nova Religio*, vol. 6, n°1, pp. 64-85.

people » sont rebaptisés soit par le *guru*, soit par la « enlightened person » qui les a guidés. Ils ont donc tous des noms hindous, se reconnaissent mutuellement comme illuminés, se retrouvent parfois au même moment, au même endroit. On les retrouve donc surtout en Europe du Nord et de l'Ouest, aux Etats-Unis, en Australie, en Asie (Inde et Japon surtout), en Amérique du Sud (Brésil, Chili), mais jamais, pour l'instant, en Afrique ou dans les pays arabes.

E. Les acteurs français : les enseignants et leur géographie du yoga.

Loin du mouvement *satsang* et autres mouvements mystiques-ésotériques, les enseignants du yoga en France ne sont pas non plus sans créer leur propre « géographicité du yoga ». Revenons sur leur parcours, mais cette fois sous l'angle des discours qu'ils produisent sur l'Inde. En effet, même s'ils tablent sur la solidité de leur enseignement en brandissant la « tradition indienne adaptée à l'occident », réinventée de façon respectueuse (« pas comme ce que font les américains », ai-je déjà entendu dire), ils ne sont pas moins que tout le monde en perpétuelle quête de repères intellectuels, doctrinaux ou éthiques qui les conduit à se rattacher à la production littéraire, philosophique et indianiste.

Les enseignants non indiens, et en particulier les français, ont parfois une tendance à éviter de se rendre en Inde. A Roue, par exemple, à peine un tiers des professeurs se sont rendus en Inde, et parmi ceux-ci, un tiers s'y est rendu pour tourisme et non pour apprendre le yoga. Pas besoin d'y aller pour connaître ou apprendre le yoga, tout est à disposition ici : meilleurs *gurus*, enseignement adapté, locaux proches... Mais s'ils ne se rendent pas en Inde, ils se renseignent néanmoins énormément sur sa culture et ses coutumes, surtout celles issues de l'hindouisme et du bouddhisme. Ils construisent ainsi leur yoga en fonction de leur idée de l'Inde. Ces connaissances font d'eux des individus érudits, en qui les élèves ont confiance, qui parlent énormément de l'Inde et du yoga et, en particulier de ce qu'ils en retiennent. En effet, comme je l'ai déjà souligné, le yoga pratiqué en France est adapté, c'est-à-dire que certains éléments, plus que d'autres, sont mis en valeur, en fonction de chaque enseignant.

Chacun d'entre eux diffuse donc un yoga qu'il a construit, depuis leurs premiers pas vers le yoga, jusqu'à l'obtention de leur statut de professeur. Leur pratique et leur enseignement du yoga correspond en général à un imaginaire qu'ils ont produit et exploité.

1. Le yoga et les indianistes

En dehors des cours de sanskrits et de philosophie, des mémoires de recherche demandé à chaque candidat enseignant, le CRCFI⁵³², organe de la FFHY, a développé des rapports étroits avec différents intellectuels travaillant sur l'Inde : invitation d'indianistes à des séminaires (ethnologues, linguistes, historiens...), d'écrivains, de philosophes. La qualité de leur discours est alors mis en avant, en même temps que la proximité du personnage avec le pays. Guy Deleury, invité lors d'un séminaire organisé par le Centre Rouennais du Yoga (C.R.Y.), a ainsi été présenté, à sa grande surprise, comme « un éminent philosophe et écrivain ayant longtemps vécu en Inde ». Lors de ce séminaire, il a du répondre à de nombreuses questions touchant à la question de la *caste*, de la non-violence, de la misère et autres interrogations qui taraudent l'esprit occidental. Les enseignants de cette association sont, comme autant d'autres en France, extrêmement avides des personnalités qui peuvent apporter leur pierre à l'édification de l'élaboration de leur savoir : écouter et s'abreuver auprès de ces personnages qui sont allés en Inde et qui en ont rapporté une production intellectuelle est là, par contre, le « passage obligé ».

Très récemment, ce système d'invitation de personnalités du monde de la recherche indianiste est devenu une initiative récurrente. Une à deux fois par mois est organisée une conférence d'une heure et demi autour d'un chercheur qui doit exposer un point de son travail, et faire ainsi partager son savoir à un public avide de connaissances sur l'Inde. L'objectif du CRCFI est ainsi défini :

« L'objectif est d'offrir un panorama des grandes questions auxquelles l'Inde est confrontée, et qu'elle aborde avec succès ou avec difficulté, interrogations qui, en dépit des particularités indiennes, ne lui sont pas toutes spécifiques. Ces questions que se pose l'Inde, société de débat et de pluralisme, et les réponses qu'elle leur donne, amènent à la regarder sous un jour nouveau. Démocratie et développement, libéralisme et égalité, science et société, multiculturalisme, quête de puissance et coopération régionale, par exemple, sont des questions que bien d'autres nations se posent. L'expérience indienne, à cet égard, mérite attention bien au-delà des frontières de l'Inde »⁵³³.

⁵³² Centre de Relations Culturelles Franco-Indiennes, une organisation installée dans les mêmes locaux que le FFHY.

⁵³³ http://www.crcfi.asso.fr/entree_site.htm [mai 2005]. La série de séminaires comportait, par exemple, les interventions de Olivier Germain-Thomas (« L'Inde au féminin », le 18/10/04), Jacques Weber (« L'Inde française de Duplex à Mendès-France », le 08/11/04), Jean-Luc Racine (« Comment l'Inde pense-t-elle le nouveau siècle ? », le 29/11/04).

Les questions abordées, aussi bien d'actualité, qu'historiques ou que sociales, semblent réactualiser les cercles d'érudition qui ont permis l'introduction du yoga en France dans les années 50. Les groupes de yoga se sont aujourd'hui extrêmement diversifiés, et, en lançant ces séminaires, parisiens (le plus souvent), la fédération escompte se démarquer en favorisant une approche intellectualisante et sensibilisante à la cause spirituelle et pragmatique de l'Inde.

2. Formation des professeurs : diversité des trajectoires.

a. Trouver un professeur ou un *guru* ici et non ailleurs

Les professeurs français revendiquent souvent le fait de s'être construit leur propre « monde du yoga » et estiment parfois qu'ils n'ont pas besoin d'aller en Inde pour en savoir plus. Ils sont en fait de vrais « intellectuels du yoga » et estiment que leur connaissance du yoga est assez large grâce aux outils qui sont mis à leur disposition en France pour se documenter : centres de recherches, copies de textes, internet. Ils ne font pas preuve de cette attirance pour « l'exotique » et considèrent que côtoyer leur *guru*, installé en France, est une étape indispensable, cela fait partie de leur voie d'apprentissage. Aller en Inde ne serait que négatif puisque cela parasiterait l'enseignement qu'ils reçoivent.

Certains invoquent assez honnêtement qu'ils ne se sentent pas prêt à affronter l'Inde et ses réalités : ils réalisent que l'Inde baigne aussi dans des réalités assez catastrophistes et que cela pourrait anéantir leur image plutôt idyllique de l'Inde.

Les professeurs de yoga français ont donc un contact assez original avec l'Inde. « Leur » Inde est souvent perçue comme « terre sacrée » (ils ressentent facilement le sentiment de proximité avec *Bhârat Mata*) et ils n'osent pas s'y rendre de peur de casser cette image.

Ainsi sont les enseignants de l'EIDYT (Ecole Internationale du Yoga Traditionnel). Sous l'égide de Sri Mahesh, ils n'estiment pas important le passage en Inde dans le cadre du yoga.

b. Malgré tout, la revalorisation du voyage en Inde... sous de nouvelles formes.

Beaucoup de professeurs de yoga ne sont jamais allés en Inde, mais gardent en tête une certaine « proximité dans l'éloignement ». Mais peu à peu, le voyage vers l'Inde semble redevenir un passage important. Il s'agirait alors plutôt d'un voyage mûri longuement, et visant à explorer des lieux qui sortent un peu des « sentiers battus ». En effet, en France, en raison des compétitions entre les différentes fédérations, certaines d'entre elles ont du jouer sur le voyage en Inde comme faire-valoir d'un savoir plus « authentique ».

Le voyage en Inde est vu par Ysé Tardan-Masquelier⁵³⁴ comme une initiative individuelle, dont l'issue, les fruits, ne regardent personne d'autre que celui ou celle qui a fait le choix de partir. Sa fédération n'intervient pas dans la formation de professeurs à l'étranger, et toute démarche vers l'Inde est exclusivement personnelle, à moins qu'elle ne s'inscrive dans un des voyages organisé « au pays du Gange ». D'ailleurs, Ysé Tardan-Masquelier ne revendique pas d'ancrage spécifique dans un des grands *ashrams* indiens ; elle affirme, au contraire, s'être rendue une dizaine de fois en Inde, mais sa démarche ne la conduisant pas à visiter les hauts-lieux du yoga, elle a plutôt visité les petits *ashrams* « perdus », isolés, méconnus, ou connus seulement des « autochtones », dans le but de rechercher une certaine authenticité, perdue avec l'internationalisation du yoga⁵³⁵.

La situation est complètement inverse chez BKS Iyengar où, selon les codes de déontologie propre à cet enseignement, les professeurs sont, de toute façon, obligés de passer par l'*ashram* de Pune, en Inde, pour obtenir leur diplôme. Mais aller en Inde n'est pas si simple : il faut d'abord justifier d'une pratique assidue de plus de deux ans, dans un centre dans son pays d'origine, et pouvoir obtenir une lettre du professeur diplômé. Une fois envoyée, la candidature est examinée par le centre de Pune, qui donne ou non son feu vert, en fonction des effectifs qu'ils peuvent accueillir. Dans tous les cas, le séjour doit durer entre 2 semaines et 1 mois. De plus, tout le monde ne peut se rendre à Pune, en raison de la somme à dépenser : en plus du billet d'avion et des frais sur place (hôtel, restauration et déplacements), les élèves doivent s'acquitter d'une somme de 800 dollars américains pour régler l'enseignement qui leur sera dispensé (4 heures quotidiennes en cours collectif, plus 2 heures tous les deux jours de pratique libre, plus, à l'occasion, des téléconférences données par B.K.S. Iyengar depuis sa résidence –le bâtiment d'en face...).

Les choses fonctionnent de cette façon dans de nombreux centres. Mais chez Iyengar, devant l'encombrement du centre de Pune, les dirigeants ont choisi de décentraliser la formation des professeurs en accordant au centre de Londres de gérer la formation initiale des professeurs européens. Cette mesure a eu pour conséquence de faire exploser le nombre de professeurs

⁵³⁴ Ysé Tardan-Masquelier est historienne des religions, spécialiste de l'hindouisme. Elle a présidé la Fédération nationale des enseignants de yoga (FNEY) pendant dix ans et dirige l'École française de yoga (EFY) depuis 1984.

⁵³⁵ Certains informateurs m'ont affirmé qu'Ysé Tardan-Masquelier ne s'était jamais rendue en Inde. Info ou intox ? Je ne chercherai pas à trancher, sachant que d'une part, Mme Tardan-Masquelier, qui a accepté de m'accorder un entretien en janvier 2004, m'a bel et bien affirmé qu'elle partait pour la 10^{ème} fois en Inde quelques jours après notre conversation, et que, d'autre part, il faut toujours nous méfier de certaines stigmatisations un peu caricaturales (dans les discussions captées dans le milieu du yoga, il existe quelques tensions entre les représentants du yoga français qui ne se sont jamais rendus en Inde, et ceux qui y sont déjà allés). Ces débats montrent bien à quel point le déplacement en Inde est un argument de poids dans la revendication d'une certaine légitimité chez les professeurs de yoga.

diplômés en Grande-Bretagne (on constate une augmentation de 200% entre les années 2000 et 2003) et de désengorger un peu le centre de Pune, où les formations ne concernent plus que les professeurs « seniors » (ceux-ci sont prioritaires sur les listes d'attentes : leur participation au réseau des professeurs certifiés Iyengar leur valant une obligation de suivre une formation en Inde tous les deux ans qui leur donne des « degrés de pratique » de plus en plus importants).

c. Mais quand le yoga vient encore d'ailleurs...

Les centres de yoga sont ainsi souvent rattachés de façon administrative à l'Inde, mais dans certains cas ces liens se font plus lâches de nos jours. En France, comme partout en Europe, les écoles du Bikram Yoga ou du Kundalini Yoga sont rattachés à l'Inde... mais via les Etats-Unis. Les flux culturels qui font la diffusion du yoga se sont tellement renforcés au fil du temps que dans les lieux où la transplantation du yoga a été la plus ferme, la plus massive, de nouveaux genres de yoga ont émergé. Ces yogas n'appartiennent pas seulement à une interprétation d'une certaine « tradition hindoue » par le pays d'accueil, mais à une refonte du yoga dans une compréhension globale de nouvelles techniques du corps. Ces orientations, qui se multiplient depuis les années 90, poursuivent le mouvement New-Age. Epuré de la consommation de drogues, de la « rock'n'roll attitude », du libéralisme sexuel, plus proche des mouvements artistiques contemporains, ces courants reprennent aujourd'hui surtout les notions d'esthétique du corps, passant par l'exercice, la diète, et le mode de vie dit « sain ».

Ces mouvements sont nés aux USA pour la plupart, et non pas en Inde. Ils ont tous une référence au yoga, soit directement dans leur appellation, soit dans l'exploitation des *asanas* ou du *pranayama*. Ils s'appellent Bikram Yoga, Kundalini Yoga, Ashtanga Yoga..., sont des enseignes, des marques déposées, qui ouvrent des succursales partout dans le monde, comme ils ouvriraient des magasins ou des chaînes de restauration rapide. Depuis les Etats-Unis, à partir du American Way of Life, les nouveaux concepts du yoga se retrouvent à Paris, Londres et... New Delhi. La boucle est bouclée.

Figures de proue de ce mouvement, Bikram Chauduri et sa femme Rajashree, par exemple, sont des Américains d'origine Bengalie. Des caricatures de la réussite, du Rêve Américain. Grosses voitures, villas de rêve, et proximité avec les grandes stars pop ou showbiz (Madonna, entre autres)⁵³⁶. Cette image moderne qui cherche à s'imposer dans le Monde

⁵³⁶ Voir un portrait caustique et ironique de cette organisation dans The Economist, qui n'hésite pas à comparer le yoga de Bikram à la chaîne de fastfood Mac Donald (« The litigious yogi », *The Economist*, June 17th 2004, http://www.economist.com/people/displayStory.cfm?story_id=2765973 [9 mai 2005]).

depuis les Etats-Unis, n'oublie pas de reprendre les éléments nécessaires à asseoir la légitimité du maître : enfance à Calcutta, proximité avec un des *gurus* qui a introduit le yoga aux Etats-Unis⁵³⁷, connu de tous ceux qui font du yoga, rescapé d'un grave problème de santé⁵³⁸, adepte de la culture du corps (culturiste), débuts en Inde, avant d'être repéré au Japon, puis de trouver sa nouvelle terre d'accueil aux USA :

« Bikram arriva aux Etats-Unis en 1973, invité personnellement par le Président Nixon. Il fonda le "Yoga College of India" à Beverly Hills en Californie en 1974. Il devint très rapidement populaire parmi les célébrités et les athlètes qui s'initiaient rapidement à son yoga pour en retirer tous ses bienfaits. Il commença à former des enseignants à Los Angeles. Il en existe actuellement plus de 2000 à travers le monde, tous certifiés par Bikram en personne. Il fait partie des maîtres-enseignants les plus reconnus de hatha-yoga à l'heure actuelle »⁵³⁹.

Aujourd'hui, les cours de yoga Bikram qui ouvrent n'ont donc plus qu'une lointaine référence à l'Inde, toute l'organisation étant reliée aux Etats-Unis. Les enseignants qui veulent adhérer à la « famille du Bikram Yoga » doivent passer par des stages en Californie⁵⁴⁰. Les élèves peuvent ainsi prétendre faire du yoga Bikram où ils veulent, dans le Monde entier : une formule pour touriste leur est réservée⁵⁴¹ !

3. Récapitulatif...

La façon d'apprendre le yoga, en allant ou non en Inde, fait l'objet de certains débats, dont l'issue n'est pas primordiale. Il est cependant important de souligner que l'Inde revient de toutes façons constamment dans les discours, sous forme de récit d'expérience directe ou sous forme idéalisée présentée comme une expérience intérieure et impénétrable.

Ce qui nous importe, dans cette recherche, c'est de savoir comment la France est reliée à l'Inde. Comment s'articulent les liens ? Les affinités ? Comment se nourrissent les idéaux, les

⁵³⁷ Il s'agit de Paramahansa Yogananda, l'auteur de "Autobiography of a Yogi", et fondateur de la Self Realization Fellowship, basée en Inde, qui existe toujours depuis les années 30.

⁵³⁸ D'autant plus rescapé que « tous les médecins les plus renommés d'Europe diagnostiquèrent qu'il ne marcherait plus jamais », dixit la biographie du maître !

⁵³⁹ Biographie de Bikram Chaudhuri sur <http://www.bikramyogaparis.com> [9 mai 2005].

⁵⁴⁰ Toujours sur le même site, on trouve un résumé des professeurs de yoga Bikram à Paris : « Hélène Fournier-Gal et Marine Ochin ont toutes les deux obtenu leur diplôme à Los Angeles sous l'enseignement de Bikram Choudhury. Hélène a enseigné jusqu'à présent à San Francisco et Marine à Denver (Colorado) et en Angleterre. Elles y ont acquis une expérience solide de l'enseignement du yoga Bikram. Elles sont aujourd'hui heureuses de proposer cette activité et vous attendent dans leur nouvelle école au 17, rue du faubourg Montmartre, en plein cœur de Paris ». Il n'est pas encore possible de trouver ces écoles en province, en France.

⁵⁴¹ Sur le site du centre de yoga Bikram de Paris, on peut ainsi acheter plusieurs types d'abonnement, dont un spécial, à la semaine, pour touristes du monde entier.

idéologies ? Comment est alimenté l’imaginaire liant Inde et Yoga ? D’ailleurs, Inde et Yoga sont-ils finalement toujours reliés ?

Ces questions proviennent de constats faits en France, mais aussi à l’étranger. On retrouve en effet 3 types de liens différents avec l’Inde (tableau 6.1).

Tableau 6.1. Typologie des cours de yoga et de leurs liens avec l’Inde.

	Centres avec un QG en Inde :	Centres avec un QG non-indien :	
	Voyages réguliers demandés par les normes de la formation.	Référence forte à l’Inde mais voyage en Inde facultatif dans la formation	Liens faibles avec l’Inde, voyage de formation à peine envisagé
A Rouen	- Yoga Iyengar - Raja Yoga	- CRY - Ecole de Yoga	- AL - Yoga de l’Energie - Centre Culturel Saint-Sever
A Paris	Tous les centres internationaux	Les cours donnés par les professeurs indépendants et les associations	Certains professeurs indépendants, certaines associations, et les cours dispensés dans les centres sportifs.

D’une part, les centres qui entretiennent des liens institutionnels avec un QG en Inde. Ceux-ci envoient régulièrement des professeurs s’y former. Les liens directs, permanents et fréquents avec l’Inde se font gage d’authenticité, de rigueur. Les disciples et professeurs doivent répondre à un code déontologique fermement édicté. D’autre part, certains centres ont une politique de distance physique avec l’Inde, mais de proximité intellectuelle. Les liens avec l’Inde sont de nature indirecte puisqu’ils s’inscrivent dans la fréquentation d’individus à qui l’on confère un savoir inaliénable : les *gurus* indiens et les indianistes. Dans ce cas, on pourrait parler d’un certain « remake du Romantisme ». Enfin, on peut recenser également en France de nombreux mouvements, centres, cours de yoga qui n’ont pas de ligne définie quand au voyage en Inde, à l’apprentissage dans un centre indien. Si l’élève ou le professeur veut se rendre en Inde pour étudier le yoga, ce sera à partir d’une initiative individuelle, et non dans un but collectif.

F. Conclusions du sixième chapitre

La circulation du yoga, et la transmission de son savoir, dépend des lieux et des acteurs qui animent le phénomène. Les acteurs produisent des lieux spécifiques et, pour cela, inventent ou réinterprètent leurs formes et leurs fonctions. Ainsi, les lieux du yoga qui sont originellement des *ashrams* sont devenus des centres de yoga. Cette transformation est liée à l’institutionnalisation de sa pratique ainsi qu’avec son urbanisation. Les *ashrams* restent

aujourd'hui des témoins du passé, des références issus de la « tradition » que l'on aime à rappeler ou à fréquenter occasionnellement, souvent en milieu non-urbain.

De plus, les acteurs sont multiples et leurs interactions contribuent à toujours renforcer les variations autour de l'idée des lieux et leur pratique. Il y a dans le yoga deux catégories d'acteurs : les *gurus* indiens et les professeurs non-indiens. Les influences croisées entre ces individus se démultiplient en fonction du nombre d'interactions.

Au final, la circulation du yoga révèle un mélange entre tradition et modernité, selon les mots des acteurs. En géographie, les constructions idéologiques et concrètes qui s'opèrent se retrouvent dans la construction et la production de lieux. C'est une géographie plus seulement sociale, mais aussi culturelle et humaniste qui sera développée dans le chapitre qui suit.

Chapitre 7. Production des espaces-temps et des lieux de la circulation du yoga.

La pratique du yoga touche aujourd'hui une audience très hétéroclite à travers le monde. Les circulations et les mobilités spécifiques à la diffusion du yoga vont ici faire l'objet d'une approche géographique plus théorique. Le contexte de la circulation du yoga en dehors de l'Inde, le contexte de sa réception dans d'autres pays à travers des jeux d'acteurs variés (individus, groupes, *gurus*) se lit aussi en fonction de « créations yogiques ». Celles-ci sont toujours renouvelées entre divers lieux où se pratique le yoga (multisite) et diverses attitudes adoptées. La lecture géographique proposée veut montrer que les *gurus* et les yogis qui sortent en dehors de leur centre de yoga ou *ashram* ne sont pas à l'origine d'un mouvement anarchique, désorganisé, consistant à essaimer ça et là des lieux de rassemblement que l'on pourrait recenser sans fin. Bien au contraire, ils provoquent un phénomène bien identifiable mais complexe qui nous portera à réfléchir sur la façon dont le géographe peut aujourd'hui tenter de comprendre le Monde et les circulations qui l'animent. Celles-ci sont en effet produites par la perception et la pratique de l'espace mondial émanant d'un certain nombre d'individus, et nous invitent alors à renouveler notre regard et nos façons de représenter les phénomènes transnationaux. Espace et temps, lieux et liens sont donc des concepts à souligner dans l'optique de proposer une représentation pertinente du « Monde du Yoga ».

A. Espaces-temps de la Mondialisation du yoga

L'occasion nous est offerte, dans un premier temps, de faire le point sur l'utilisation du temps en géographie. Dans l'analyse de la topogenèse qui va suivre, le temps n'est pas considéré comme une donnée linéaire, voire immobile, pour reprendre la formule oxymorique de F. Braudel⁵⁴². Les temporalités en jeu sont multiples et malléables : on trouvera aussi bien le temps long et classique, que le temps fragmenté, évolutif et mouvementé, induit ne serait-ce que par l'utilisation de concepts tels que la circulation, ou l'idée de processus, de dynamique qui se conjuguent avec rythme.

La question du temps est ici soulevée en rapport à la production et la reproduction de lieux et hauts-lieux du yoga. Le travail sur la mise en place de la mondialisation du yoga fera

⁵⁴² Fernand Braudel, cité par ELISSALDE Bernard, 2000, « Géographie, temps et changement spatial », *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 224-236.

apparaître quatre phases principales⁵⁴³ dont la durée n'est pas homogène et fixée d'avance. Les facteurs de changement qui sont à la base de l'élaboration de cette « typologie » sont manifestement des événements historiques qui se sont transformés en événements spatiaux.

1. Circulation, espace et temps.

Le processus de circulation du yoga, qui couvre plus d'un siècle, implique forcément une réflexion sur l'histoire et l'historicité qui sous-tendent la situation présente : temps, histoire, société et espace sont ici intimement mêlés. La démarche de Swami Vivekananda, qui choisit de se rendre aux Etats-Unis en 1893, implique une brusque augmentation des circulations des hommes et des idées à l'inverse des schémas classiques. Plus tard, les Beatles, dans les années 60, représentant toute la dynamique du mouvement de contre-culture, décident d'aller méditer en Inde, à Rishikesh : leur venue contribue à la re-production d'un haut-lieu du yoga en Inde. En 1989, le mur de Berlin chute, ainsi que toutes les structures attenantes (comme les régimes socialistes d'Europe de l'Est) qui sont remplacées rapidement par celles des démocraties libérales. Un nouvel espace s'ouvre alors à la circulation du yoga.

La circulation prend en compte trois éléments principaux interdépendants qui sont liés à des temporalités différentes : les espaces reliés, l'origine du mouvement, la nature des éléments déplacés. Cette définition, certes assez classique, nous permet de pointer les vecteurs de la mondialisation. Les espaces reliés concernés génèrent des flux tout autant qu'ils sont relais de ces flux. Mais dans le cas du yoga, caractérisé par les nombreux espaces créés, par des individus différents, nous ne parlerons pas d'une origine, mais plutôt de plusieurs sources⁵⁴⁴, qui créent des flux, des mouvements, en se dispersant dans de multiples directions.

a. Quel espace-temps pour la mondialisation ?

Nous nous sommes déjà penché sur des cartes (revoir **cartes 5.1 à 5.5**) reflétant la situation actuelle : le yoga, né en Inde, est aujourd'hui mondialisé. Mais comment est-on passé d'une conjoncture « locale » à une conjoncture mondiale sur un temps relativement court ? Les modèles classiques de la diffusion internationale (le diffusionnisme) tournent ici à vide. En effet, le diffusionnisme prétendrait que la diffusion se fasse depuis un centre occidental, vers une périphérie annexe, « non occidentale ». Même si l'on accepte de renverser le point de vue, c'est-à-dire si l'on s'accorde pour voir une diffusion « à rebours » (c'est-à-dire une périphérie

⁵⁴³ Plus une cinquième qui est entrain de se produire mais pour laquelle nous n'avons pas assez de recul pour en faire une analyse productive.

⁵⁴⁴ Le terme « origine » étant trop proche d'une définition sous-entendant la nouveauté.

dominée à destination d'un centre dominant) des phénomènes généraux de mondialisation, on se heurtera à la bipolarité restrictive⁵⁴⁵.

La circulation du yoga ne fonctionne pas que dans un sens, ni dans deux sens, mais dans une multiplicité de directions qui sont liées à la nature même de la pratique du yoga, de son interprétation dans le monde moderne. En effet, en permettant une interprétation de nature individuelle, mais à vocation universalisante, et en touchant une catégorie d'individus privilégiés, la pratique du yoga peut se décliner sous des formes diverses et variées, transplantées ici et là par des individus mobiles et interconnectés, qui circulent dans le monde et pratiquent un espace décentré et déterritorialisé, faisant entrer le yoga dans le transnationalisme mais où l'Inde garde une place majeure.

Les liens entre les lieux et les acteurs qui ont participé à ce processus ne sont pas unilinéaires. Temps et changement spatial sont intimement liés, comme le rappelle B. Elissalde. Selon lui, le géographe doit, à la base de sa réflexion, introduire les questions du « qu'est-ce qui change ? » et du « comment cela change ? »⁵⁴⁶. Ce qui change, ce serait la façon dont les sociétés voient le temps, et plus précisément la façon dont les individus cherchent à échapper ou à vouloir vivre dans un autre temps, un temps différent⁵⁴⁷. Il est alors question de logiques de « compréhension du monde » sur des bases culturelles⁵⁴⁸.

C'est aussi le temps social qui peut être invoqué, un temps qui permet de dépasser les approches tentées par le récit « d'une succession de faits localisés »⁵⁴⁹, dont les limites sont la réduction des faits observés à un cadre historique, économique, politique, indépendamment des cadres spatiaux et sociaux. Pour dépasser ce cadre vidalien, il nous appartient donc de s'affranchir de l'utilisation du temps long, pour nous placer dans une temporalité conçue par

⁵⁴⁵ Ces positions ont été remises en cause par les travaux de spécialistes des sciences politiques comme J. Nye & R. Keohane (NYE J., KEOHANE R., (dir), 1972, *Transnational Relations and World Politics*, Harvard University Press). Leurs travaux ont été repris dans les années 90 par J. Rosenau, R. Robertson et Manuel Castells, entre autres (ROSENAU J., 1993, « Les processus de Mondialisation : Retombées Significatives, Echanges Impalpables et Symbolique Subtile », *Etudes Internationales*, Vol. 24, n°3, sept., pp. 497-512 ; ROBERTSON Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 224 p. ; CASTELLS Manuel, 2001, *La société en réseau. L'ère de l'information*, Paris, Fayard).

⁵⁴⁶ ELISSALDE Bernard, 2000, « Géographie, temps et changement spatial », *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 224-236, p. 225.

⁵⁴⁷ C'est ce qu'a souligné l'historien François HARTOG dans l'article « Temps et histoire », *Annales Histoire et Sciences Sociales*, nov.-déc 1995. Il voit en effet un nouveau plan appelé par les progrès de l'intelligence, qui joue sur l'historicité. Ceci tend alors, en formulant l'expérience du temps, à modeler « nos façons de dire et de vivre notre propre temps », à représenter un ordre du temps auquel « on peut souscrire, ou au contraire (et le plus souvent) vouloir échapper, en cherchant à en élaborer un autre ».

⁵⁴⁸ Ce qui rejoint le travail des géographes post-modernistes comme E. Soja (SOJA Edward, 1989, *Post modern geographies*, Londres) qui envisage la mondialisation à partir de comportements individuels, motivés par des contextes socio-culturels globaux.

⁵⁴⁹ ELISSALDE Bernard, 2000, « Géographie, temps et changement spatial », *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 224-236, p. 227

les sociétés⁵⁵⁰. Travailler sur les acteurs sociaux dans leur rapport à l'espace nous oblige à voir la pluralité du temps historique et social comme un facteur qui « fonctionne selon son propre rythme et s'articule d'une certaine façon avec d'autres pour produire selon les époques des systèmes spatiaux ayant des configurations variées, mais aussi perdurer d'un système spatial à un autre »⁵⁵¹.

L'entreprise de telles observations ne vise pas à prévoir l'avenir, mais surtout à savoir réunir les éléments d'un présent complexe, toujours en mouvement, et surtout en rapport avec l'espace mondial. Dans le cadre de la circulation transnationale du yoga, grâce à divers individus, et dans des espaces géographiques disparates. L'échelle de temps est assez courte (un siècle), mais réunit des conjonctures suffisamment diverses pour que nous voyions émerger des configurations temporelles et spatiales originales.

b. Comment représenter la circulation du yoga à l'échelle mondiale ?

Pour retracer la circulation du yoga, il est difficile de pouvoir prétendre réaliser une cartographie absolument empirique. Les données statistiques dont nous disposons ont été utilisées et critiquées dans le chapitre 5. Elles ne représentent qu'une partie de la réalité et ne nous permettent pas de remonter assez loin dans le temps. Nous pouvons, par contre, proposer un schéma de représentation qui prendrait l'espace mondial non comme un planisphère, mais comme un « graphe » en prenant comme vision d'approche un point de vue « polaire ».

Une démarche géographique visant à reconstituer les étapes qui ont contribué à la mise en place du monde contemporain, comme nous le montrera la diffusion du yoga va utiliser des outils conceptuels (« lieu, distance, position, centralité, complémentarité, échelle, diffusion, axe/barrière, contrôle territorial et quelques autres »⁵⁵²), et à utiliser une collection de graphes dont le passage de l'un à l'autre se fait grâce à la mise en œuvre des concepts sus-mentionnés. L'organisation spatiale des événements à impact mondial se fait dans des lieux précis. Cependant, les occurrences géographiques, se limitant à l'énumération de ces lieux, ne permettent pas de saisir l'ampleur mondiale des événements, d'un côté à cause de la subjectivité (nationale ou régionale), d'un autre côté à cause de l'utilisation du planisphère,

⁵⁵⁰ Le lecteur se référera aux ouvrages de N. Elias (1996, *Du Temps*, Paris, Fayard), C. Grataloup (1996, *Lieux d'histoire. Essai de géohistoire systématique*, Montpellier, GIP-RECLUS, Coll. Espaces Modes d'emploi, 200 p), MORIN E. et LEMOIGNE J.-L. 1999, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan.

⁵⁵¹ ELISSALDE Bernard, 2000, « Géographie, temps et changement spatial », *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 224-236, p. 232.

⁵⁵² GRATALOUP Christian, 1996, *Lieux d'histoire. Essai de géohistoire systématique*, Montpellier, GIP-RECLUS, Coll. Espaces Modes d'emploi, 200 p., p. 189.

outil cartographique favorisant un certain européocentrisme⁵⁵³. Le planisphère est ainsi devenu un « problème pour la pensée géographique du Monde »⁵⁵⁴, ce mode de représentation n'étant que le reliquat de la vision d'un Monde monocentré, coupé en deux au niveau du Pacifique, déformé puisque les distances ne peuvent se représenter à plat sans subir de perte d'information. La projection polaire, même si l'on est en droit d'objecter qu'elle renvoie à nouveau les « suds » à la périphérie, a au moins le mérite de proposer une vision « prolongée » du globe.

c. Mondialisation et représentation des distances

Les distances contemporaines sont caractérisées par leur diversité et leur densité⁵⁵⁵. La densité concerne à la fois les populations et les objets sociaux ; la diversité concerne ces derniers et leur mise en relation avec les groupes qui existent dans une société (hommes, organisations, activités...). Dans le cas du yoga, les distances qui existent entre l'Inde et la France, par exemple, ne sont pas qu'euclidiennes. Elles reposent aussi sur une série de distances culturelles, sociales, psychologiques, économiques, etc, qui varient en fonction de l'appartenance ou non à un groupe ou à un autre, à l'utilisation ou non de telle ou telle technique du yoga. Il y a un rapport complexe à la distance dans la mondialisation. L'étude de la mondialisation reflète particulièrement bien ce « foisonnement des types de distances » : nous sommes face à un phénomène qui joue par effet de contiguïté, et par effet de la maîtrise des techniques et des technologies de la communication, donc de la distance. Les distances d'un point à un autre, d'un individu à un autre ne sont pas les mêmes. Ces différenciations ne cessent d'augmenter, contribuant à modifier les notions de proximité et d'éloignement. Du cartographique au topologique, du monocentrisme au multcentrisme, phénomènes auxquels se superpose la notion d'ubiquité (de certains éléments sociaux, par exemple), les questions de la distance et de ses représentations rendent plus complexes la question de l'étude de la mondialisation.

⁵⁵³ Voir les discussions du groupe GEMDEV, 1999, *Mondialisation. Les mots et les Choses*, Karthala, 358 p. Les représentations cartographiques ont subi de nombreuses critiques chez les chercheurs non-géographes, comme par exemple Bruno Latour, qui voit en elles des « vues de l'esprit » réduisant la réalité mondiale à celle de celui qui produit la carte. Mais rappelons-nous que les géographes ont eux-mêmes conscience de ces limites. Prendre en considération ces limites, c'est aussi les utiliser pour souligner l'importance des représentations dans les mentalités. Les cartes ne sont pas une représentation du Monde, elles ne visent en rien à reproduire une réalité car elles n'en ont pas les moyens, car comme le souligne C. Grataloup : « elles transmettent toutes un message que l'on pourrait qualifier de subliminal : la forme, la figure même du Monde » (cf. GRATALOUP Christian, 1999, « Représenter-penser un Monde mondialisé », *l'Espace Géographique*, n°1, pp. 13-22, p. 20).

⁵⁵⁴ GRATALOUP Christian, 1999, « Représenter-penser un Monde mondialisé », *l'Espace Géographique*, n°1, pp. 13-22, p. 13.

⁵⁵⁵ LEVY J., 1994, *L'Espace Légitime, Sur la dimension Géographique de la Fonction Politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris

Dans notre étude, la représentation de la mondialisation d'une pratique corporelle et matérielle ne peut se faire à travers les distances topographiques. La mobilité physique est très importante chez certains, et se double d'une mobilité intellectuelle qui rend la mesure difficile. Il n'est donc guère possible de mettre au point un indicateur permettant une réelle mesure de la distance. Ce que nous pouvons par contre représenter, ce sont plutôt les sens des déplacements, les points de départ et les lieux d'arrivée. Le type de réseau qui se présente à nous est propice à distordre les distances topographiques et à multiplier les distances topologiques (d'un lieu à un autre par la nature de la liaison, et non par sa mesure).

2. Le yoga dans le Monde : l'image d'un Monde bouclé

Dans l'histoire de la mondialisation, marquée par des circulations qui ont pris place dès l'Antiquité Grecque, les distances parcourues n'ont bouclé le Monde qu'à partir du moment où le Pacifique, resté longtemps marge orientale et occidentale, coupé en deux sur les planisphères, fut couvert donc inclus dans l'espace des transactions internationales. La prise de conscience de ce bouclage horizontal (le Monde des hommes est devenu réellement sphérique) implique un bouclage vertical, où différents niveaux géographiques sont mis en interaction.

Dans beaucoup d'analyses géographiques, on évoque ce bouclage depuis l'émergence de l'Archipel Mégapolitain Mondial (AMM). Cet archipel, qui est censé représenter un des caractères mondiaux les plus notoires, à savoir l'urbanisation, est en fait un réseau qui anime le système-monde. Ce réseau relie de nombreux points grâce à un système d'anneaux, qui, de façon symbolique, dépassent l'idée de marge, pour mettre en valeur la multiplicité des centres⁵⁵⁶.

La finalité du mode de représentation qui va être proposé ici s'attache à l'étude d'un phénomène actif, qui révèle des configurations spatiales dynamiques et évolutives, laissant ainsi toujours libre place à l'émergence de particularités propres aux structures et aux processus.

a. Le yoga : élément indien et hindou

Reprenons alors les étapes de la circulation du yoga, pour les remettre dans leur contexte sociétal et spatial et permettre une représentation pertinente. Dans un premier temps, un temps qui remonte des origines védiques au milieu du 19^{ème} siècle, le yoga n'était pratiqué qu'en

⁵⁵⁶ DOLLFUS Olivier, GRATALOUP Christian, LEVY Jacques, 1999, « Trois ou quatre choses que la mondialisation dit à la géographie », *L'Espace Géographique*, 1, pp. 1-11, p. 7.

Inde, par une minorité d'ascètes errants à travers le sous-continent, ou dans quelques monastères ou hauts-lieux de l'hindouisme⁵⁵⁷, comme à Kanyakumari, Calcutta, ou quelques autres hauts-lieux de l'Himalaya. Il est alors très difficile de localiser précisément ces lieux. Sur le **graphe 7.1**, j'ai donc représenté quatre points articulant les quatre foyers majeurs : Himalaya (nord), Calcutta (Est), Madras (Sud), Bombay (Ouest). Ce maillage très lâche n'est pas si hasardeux que cela : il répond bien aux stratégies de circulation des idées du néohindouisme qui visait d'abord à « poser les bornes » du territoire indien, confondu avec un territoire hindou, de façon tout autant symbolique que pragmatique⁵⁵⁸.

Graphe 7.1. Temps 1 : des années 1850 aux années 1900. Le yoga est pratiqué sporadiquement en Inde par une minorité d'individus.



Dans cette première période, le yoga est un fait exclusivement indien, et même au sein de l'Inde, la circulation de cette discipline se fait très « discrètement », par l'entremise de quelques ascètes, ou dans la sphère de la pratique privée brahmanique. Le premier graphe

⁵⁵⁷ Je ne parle pas ici des épisodes de conquêtes faites par les empereurs et marchands grecs ou moyen-orientaux qui décidèrent, de ramener avec eux des yogis pour qu'ils exécutent des postures en public. Cette période est bien relatée chez R.-P. Droit. Elle ne concerne pas le cadre de cette étude : le yoga était alors un crypto-yoga performé comme exhibition et non comme discipline.

⁵⁵⁸ Rappelons-nous de l'effort de l'Adi Shankaracharya qui, dès le 8^{ème} siècle, mit en place un réseau de monastères-relais pour les ascètes errants à travers l'Inde. Certes ces monastères n'étaient pas des lieux dédiés au yoga, mais leur structure et leurs activités permettaient cependant de voir arriver les « protoformes » de néohindouisme.

représente ainsi cette situation assez statique, où les lieux principaux agissent isolément les uns des autres, tout en gardant malgré tout une cohésion globale, entretenue par les références communes.

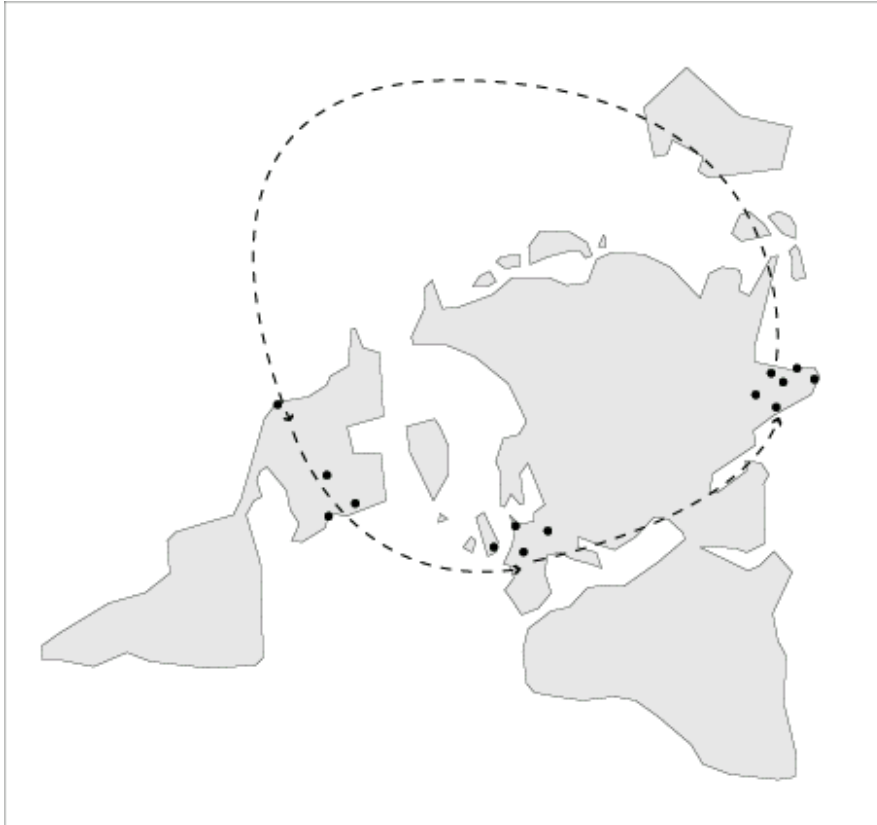
b. Le yoga sort d'Inde

Cette situation est remplacée, dès 1893, par la « sortie du yoga » des *ashrams* ou monastères vers l'occident. Le point de départ de Swami Vivekananda (et, avant lui, Ram Mohan Roy), dont nous avons largement retracé le parcours dans le chapitre 1, est Calcutta, son point de chute Chicago. Pour cela, il a traversé l'Asie, les Etats-Unis, avant de rentrer en Inde par l'Europe. Après cette tournée mondiale, ce bouclage du Monde, Swami Vivekananda est parti sur les routes indiennes pour disséminer un message et des monastères. Cette initiative fut relayée par d'autres Swami de son ordre monastique, ou alors suscita d'autres vocations parmi de jeunes indiens (exemple de Yogananda), qui prirent le parti de circuler avec autant de densité et de rapidité que Swami Vivekananda.

Cette deuxième étape marque le début des va-et-vient entre l'Inde et les autres pays du Monde (**graphe 7.2**). Les lieux dédiés à la pratique du yoga ou à la circulation du savoir hindou se multiplient un peu partout en Inde, en Amérique du Nord, en Europe occidentale. A cette époque (des années 1900 aux années 1930), le yoga ne circule toutefois que de manière unidirectionnelle : de l'Inde vers l'Amérique du Nord, de l'Inde vers l'Europe, mais ce courant commence à se doubler de circulations entre l'Amérique du Nord et l'Europe.

Ces liens entre ces deux grands ensembles relient essentiellement les grandes capitales, qui sont les grands centres intellectuels, où les orientalistes travaillent à la traduction et à l'interprétation du corpus de l'hindouisme et où se mettent en place les groupes de férus qui lanceront les cours de yoga. Les idées qui s'échangent entre ces deux pôles laissent quelque peu l'Inde « derrière » eux. Ceci favorisera une réappropriation et une réinterprétation occidentale qui contribuera à la transplantation de nombreux centres de yoga durant la période suivante.

Grphe 7.2. Temps 2: des années 1900 aux années 1930. Le yoga sort d'Inde de deux façons : les gourous voyagent en occident, les disciples se rendent en Inde. Bouclage du monde et émergence de lieux nouveaux : les capitales Occidentales, les grandes villes indiennes.

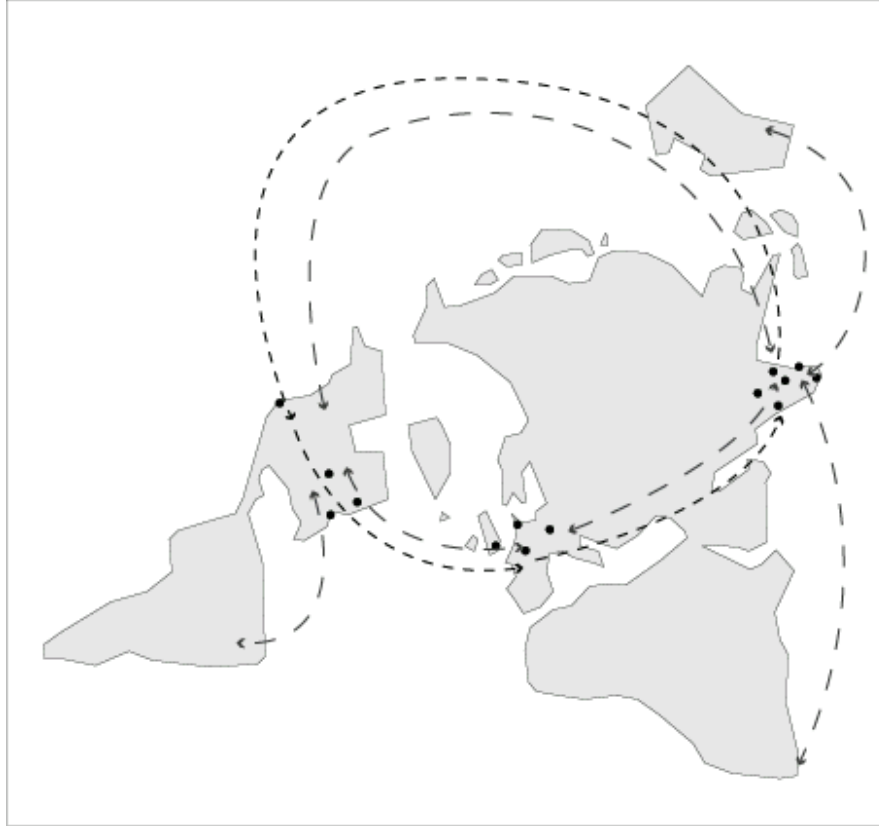


c. Le yoga circule dans le Monde

Cette troisième étape (des années 1940 aux années 1980) marque l'émergence d'un yoga mondial, dont les idées circulent rapidement et dans de nombreuses directions. Aux grands courants circulatoires unidirectionnels qui animaient la période précédente se superposent donc des courants annexes bidirectionnels qui, dorénavant, vont marquer les va-et-vient entre l'Inde et l'Europe, l'Inde et les Etats-Unis, l'Inde et l'Afrique du Sud, l'Inde et l'Australie, mais aussi entre l'Europe et les Etats-Unis, l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud...

La densité des circulations et des mobilités devient de plus en plus importante et est représentée par un trait pointillé qui grossit légèrement, pour marquer la différence par rapport à la situation précédente (**graphe 7.3**).

Graphe 7.3. Temps 3 : des années 1950 aux années 1980 : Explosion du nombre de centres de yoga dans le monde. Emergence de nouveaux pôles de diffusion



En raison de cette configuration multicentrée, la « boucle » originelle semble désormais éclater en « bouclettes » locales, représentant des situations de circulation à une échelle plus locale. Le yoga ne part plus d'un endroit pour « faire le tour du Monde » et revenir à son point de départ pour fermer le circuit, pour boucler la boucle. Il est désormais constamment en circulation, grâce à des individus de plus en plus nombreux et surtout localisés en tout point de la planète. Par conséquent, on voit émerger de nouveaux pôles, qui ne sont plus « émetteurs » ou « récepteurs », mais plutôt « absorbants » et « résorbants » : ceux-ci absorbent, assimilent tout ce qu'ils peuvent ou tout ce qu'ils veulent, avant de se « résorber » en triant les éléments qu'ils vont garder et transformer. Je pense essentiellement au bloc occidental constitué de l'Amérique du Nord et de l'Europe qui effectuent cette opération depuis longtemps et qui sont, peu à peu, rejoints par d'autres régions, habituellement qualifiées de périphériques ou annexes, mais que je désignerais ici comme « connexes », comme le Brésil, l'Afrique du Sud, l'Australie, le Japon...

Cette situation révèle l'ampleur du phénomène qui tend à vouloir affirmer une audience universelle en conjuguant le yoga à différents intérêts locaux. Le rapport avec l'Inde existe

toujours, mais il est réduit à quelques allers-retours qui ne reflètent pas l'intensité du travail qui est effectué dans les autres pays du Monde dans lesquels le yoga est pratiqué. En effet, dans le fonctionnement des centres de yoga, on observe aujourd'hui des mobilités et des connexions entre des individus issus des mêmes milieux sociaux et culturels : le yoga européen se met en place, le yoga américain est en pleine émulation et commence à apparaître comme une entité en soi⁵⁵⁹. Le yoga brésilien qui commence lui aussi à émerger est un exemple-type de la création culturelle typiquement brésilienne à destination d'un public brésilien. On pourrait presque parler d'un yoga à destination des japonais, des australien, des africains de l'Est, mais aussi à destination des Indiens. En effet, l'Inde n'échappe pas, elle non plus, à la reviviscence du yoga qui contribue à cette discipline d'être valorisée différemment, par des individus originaux et charismatiques⁵⁶⁰.

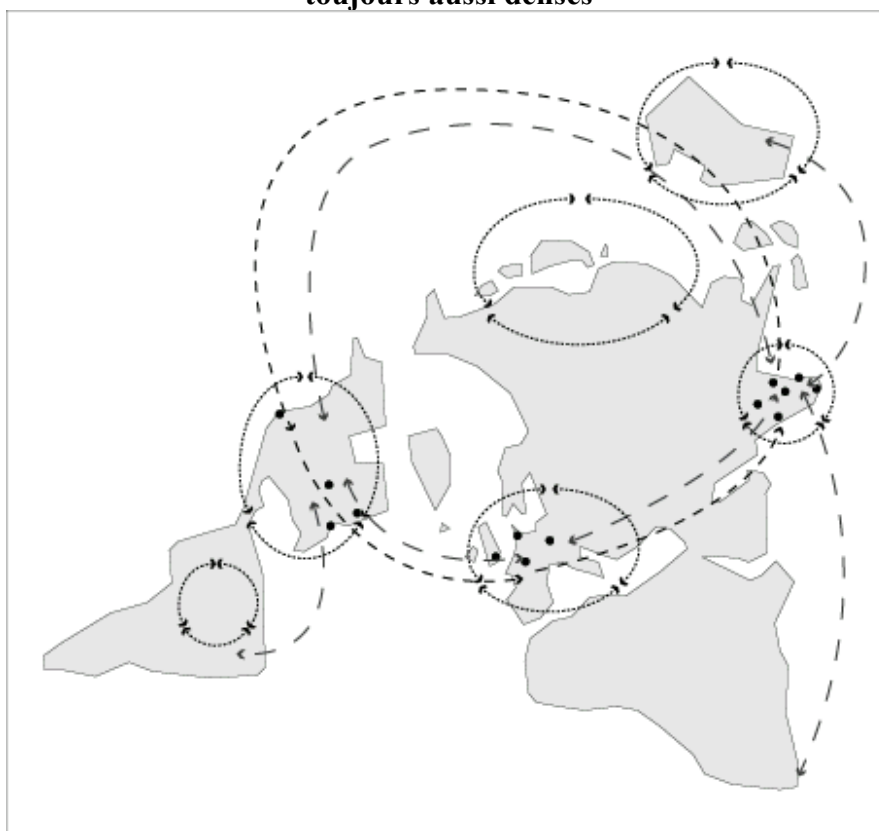
d. Le yoga et son autocatalyse

Dans cette 4^{ème} étape se superposent ainsi des « bouclettes » qui sont en fait des créations autour du yoga, de nature autochtone (**graphe 7.4**). Dans de nombreux pays concernés, comme au Brésil, le yoga a été mis au point à travers l'œuvre d'un petit nombre de personnes. Ce sont des brésiliens qui s'en sont chargés, grâce à des lectures, des interactions affinitaires avec d'autres individus appartenant au Monde du yoga. Il en est de même en Europe de l'Est, rappelons-nous de ce que disait Leo Jagelka sur l'exemple Tchèque, où les pays post-socialistes ont fait surgir un yoga mûri pendant des années grâce à des lectures illégales à l'époque, appuyé par les fédérations allemandes et anglaises après 1989.

⁵⁵⁹ Il n'y a qu'à repenser à l'exemple des centres de yoga Bikram. Bikram Chaudhuri, d'origine indienne, a inventé « son » yoga (il se l'approprié à travers l'utilisation d'une « Trade Mark ») aux Etats-Unis, à destination d'un public américain, et commence à s'implanter en Europe. Les Européens, les Indiens, et autres individus qui sont abonnés à ses cours ont alors conscience d'apprendre un yoga américain véhiculé par un indien.

⁵⁶⁰ C'est le cas de Sai Baba, (BABB A. Lawrence, 1986, *Redemptive encounters : three modern styles in the Hindu tradition*, Berkeley, University of California Press, 257 p.), Mata Amritananda Mayi (Amma) (WARRIER Maria, 2003, « Processes of Secularization in Contemporary India: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission », *Modern Asian Studies*, 37, pp. 213-253.).

Grphe 7.4. Temps 4 : des années 1990 à aujourd’hui. Répartition mondiale des centres de yoga aujourd’hui. Un réseau multipolaire, des yogas autochtones, des circulations toujours aussi denses



Le lecteur pourrait objecter que ce schéma, qui se veut mondialisant, n’est pas complet en raison de l’absence de représentativité de certains pays. En effet, les pays Arabes, les pays du Golfe, l’Afrique Saharienne et Subsaharienne n’apparaissent pas. La situation politique et culturelle de certains de ces pays ne permet pas, effectivement, l’implantation de centres de yoga. Dans les autres pays, on peut trouver des cours de yoga, mais ceux-ci sont peu nombreux, peu fréquentés, et ne génèrent pas de circulations significatives. Selon toute vraisemblance, il semblerait que ces centres aient été créés par et pour une élite constituée d’expatriés ou de locaux. De même, certaines circulations semblent ne pas apparaître, ne pas « prendre », comme par exemple les circulations entre le Sud-est Asiatique et l’Afrique ou l’Amérique du Sud. Ces relations de « sud à sud » ne sont cependant pas, là non plus, inexistantes. Il semblerait que le phénomène soit en train de se mettre en place, surtout à

travers certains centres de yoga de type néohindou qui cherchent à faire du prosélytisme en envoyant des missionnaires non indiens dans ces régions⁵⁶¹.

Les espaces-temps de la mondialisation du yoga sont assez représentatifs de la complexité des phénomènes de circulation à l'échelle mondiale. Le temps invoqué dans notre exemple est un temps long : la place accordée à la mythologie détermine les hauts-lieux de la pratique du yoga. Ce temps est en même temps un temps court car il n'introduit un réel changement spatial que depuis les années 70, c'est-à-dire au moment où ont été produits les hauts-lieux contemporains et mondiaux du yoga. Ce changement spatial se lit à travers la production de ces lieux, et aussi à travers la modification des circulations, leur renforcement à travers diverses étapes socio-historiques, à l'échelle mondiale. Ces changements spatiaux ont induit des modifications au niveau de la pratique de certains lieux dans nos sociétés. Il s'agit donc maintenant d'observer les changements qualitatifs dans les nœuds des réseaux (c'est-à-dire les villes) et les liens qui les relie (c'est-à-dire les itinéraires empruntés par les yogis).

B. Les nœuds (villes) et les liens (chemins) dans la circulation du yoga.

La circulation des hommes et des idées est, dans le cadre du yoga, articulée par un maillage territorial de lieux précis, où le support matériel (le lieu) est renforcé par un support symbolique (l'idée du lieu de la pratique du yoga). En ces lieux se développent des liens entre des personnes, qui véhiculent des idées, qui répondent à une demande de sens et une demande pratique. Des lieux du yoga à la mise en place d'une communauté internationale, le géographe trouve ici une densité et une diversité thématique importante. En effet, les adhésions à la pratique du yoga peuvent entrer soit dans le monde des nouveaux mouvements religieux, avec une inscription spatiale originale, soit dans celui de la circulation des savoirs thérapeutiques ou scientifiques. Quels lieux émergent de la circulation du yoga ? Quelles sont les idéologies sous-jacentes à l'implantation d'un centre de yoga ?

⁵⁶¹ Envoyer des missionnaires d'origine non hindoue relève d'une stratégie dépendant des dispositions juridiques et légales existant entre les différents pays. Il semblerait qu'aujourd'hui, les individus de nationalité philippine auraient moins de difficultés que les Indiens pour obtenir un visa pour le Brésil par exemple (information issue des observations de terrain rapportées par Raphaël Voix, ethnologue indianiste).

1. Chemins : mobilités internationales

Les flux et les nœuds de la circulation du yoga, respectivement les déplacements et les ancrages qui animent les réseaux du yoga, s'inscrivent, pour commencer, dans des perspectives de mobilités internationales multidimensionnelles. Le yoga est pratiqué au sein de lieux qui réunissent des individus variés, et ceci dans quasiment tous les pays du monde. Les cours de yoga se démultiplient et sont reliés grâce à la formation d'un réseau particulier, mais non exclusif. Tout le monde peut faire du yoga ici et là, en retrouvant toujours ses marques entre l'ici et l'ailleurs. Les formes matérielles et idéelles se ressemblent, même parfois de très loin : même nom de structure (centre –en anglais et en français-, *ashram*), même champ sémantique (*asanas*, *pranayama*...). Les individus échangent leurs connaissances et leur passion en déclinant ainsi leurs références communes, sans barrière culturelle, sans avoir en tête quelque schéma d'opposition.

Ce constat ouvre la perspective de se pencher sur une géographie des lieux du yoga qui n'est rien d'autre qu'une géographie de la compréhension des sociétés qui animent l'espace-monde. Cette géographie entrevoit qu'espaces et sociétés entretiennent des liens étroits, dépassant les modèles bilatéraux classiques. Cette géographie mondiale des lieux trouve ses fondements sur la mobilité des choses ou des hommes⁵⁶², en même temps que sur l'immobilité d'autres réalités. L'immobilité de ces autres réalités se rapporte à la permanence de « l'idée de l'Inde » comme référence à la fois géographique, culturelle et idéologique.

Dans cette géographie, les distances euclidiennes sont énormes et n'ont de sens que si nous les nuançons avec les distances culturelles. Celles-ci sont plus réduites en raison de l'augmentation des vitesses de déplacement et de télécommunication, de la connectivité renforcée entre les lieux et les individus, qui modulent un espace vaste, dégagé de certains effets barrières classiques (pas de contrainte spatiale comme l'effet frontière, les limites des aires culturelles...). C'est donc une dynamique particulière qui permet une géographie engageant une vision du Monde compris comme un ensemble de lieux ayant un effet structurant entre les individus, ou groupes d'individus.

Les circulations que nous observons se basent sur un contexte matériel et idéal précis. Ce contexte matériel prend forme dans des lieux précis qui sont les *ashrams* ou centres de yoga. Mais où ceux-ci sont-ils situés ? Nous l'avons effleuré précédemment : ils s'assemblent majoritairement dans les grandes métropoles des pays du monde entier. Ceci n'est pas forcément cohérent avec les préceptes du yoga, dont les textes fondateurs véhiculent plutôt

⁵⁶² LEVY Jacques, 1999, « Une géographie visitée par le monde », *l'espace géographique*, 1, pp. 23-28

une idéologie anti-urbaine, mais répond néanmoins à la nécessité de se localiser là où résident les individus susceptibles d'être intéressés par la pratique du yoga.

2. Nœuds : villes

a. Yoga et idéologie anti-urbaine

La pratique du yoga est doublée d'une façon très particulière de concevoir les lieux et leur environnement. Dans certains textes, on peut retrouver des éléments concernant l'idéalité de ces lieux, des éléments qui doivent être réunis pour optimiser la pratique du yoga.

C'est l'infrastructure et/ou l'environnement qui fait la nature du lieu. Le lieu où l'on pratique le yoga est proche d'un imaginaire et d'un symbolisme particulier. Des éléments naturels sont ainsi souvent déterminants dans l'implantation du lieu : montagne, rivière, climat font l'objet de nombreuses exégèses dans les textes anciens. Ces éléments rappellent d'un côté la nature divine de la construction du monde propre à chaque religion et proposent, d'un autre côté, une idée du bien-être qui va de pair avec la pratique du yoga. Les lieux où l'on pratique le yoga peuvent ainsi devenir des circonstances.

Dans de nombreux textes, on retrouve une certaine notion de pureté attachée à la pratique du yoga. L'individu doit être pur et le lieu doit répondre à la même exigence. Il doit pouvoir être interprété comme étant à l'image d'une sphère sacrée permettant une bonne concentration.

Dans ce qui ressort des *Puranas*, la conception du lieu sacré, qui servira plus tard pour pointer les lieux idéaux du yoga, a évolué tout au long des siècles, en fonction de l'« absorption », au passage, de nombreux cultes locaux et de la réunion de plusieurs autres religions⁵⁶³. Plus proche de notre sujet, le *Hatha-Yoga Pradipika*, dont le premier chapitre est consacré au contexte général dans lequel le yogi doit évoluer avant de commencer ses *asanas*, insiste beaucoup plus sur l'environnement naturel et ses effets sur le yogi.

Ce texte veut que le yogi soit seul, isolé dans un ermitage dont la structure n'est « pas plus large qu'une portée d'arc [environ 1.5m], où il ne risque ni les chutes de pierre, les incendies, les inondations, dans un royaume vertueux et bien gouverné »⁵⁶⁴. Le lieu doit même ressembler à une petite bâtisse ouverte par une petite porte (sans autre ouverture : pas de fenêtre, trous, ou fissures), ni trop haute, ni trop basse. Il doit être soigneusement entretenu,

⁵⁶³ Pour une « géographie des *Puranas* » et de l'Inde antique, voir le travail de Bhardwaj. Celui-ci a réuni de nombreux travaux pour en faire une analyse critique intéressante. Il regrette en premier lieu que tous les auteurs ne reprennent les aspects géographiques mentionnés dans les *Puranas* que sous forme d'énumération laissant alors de côté la densité conceptuelle qui aurait pu faire l'objet d'une herméneutique géographique des *Puranas*.

⁵⁶⁴ *HathaYoga Pradipika*, I, 12.

nettoyé, et les murs doivent être enduits de bouse de vache⁵⁶⁵. Le toit doit être en chaume. Il doit aussi y avoir un puits à proximité. En somme, voici les éléments qui caractérisent un lieu agréable à vivre et propice à la pratique du yoga.

Dans les commentaires modernes du Hatha-Yoga Pradipika, tous les auteurs insistent sur le caractère irréalisable de ces conditions de base. Ce qui était faisable à l'époque de Swami Swatmarama, un de ceux qui ont commenté le Hatha-Yoga Pradipika, n'est plus concevable aujourd'hui. Les préceptes édictés au 14^{ème} siècle doivent donc être, selon les commentateurs, compris comme une symbolique que les yogis doivent retrouver dans leur environnement social et naturel.

Impossible de vivre isolé, mais possible de se retirer momentanément, en mettant des frontières différentes entre soi et les autres. Le lieu même de la pratique n'est donc plus un lieu très éloigné spatialement et socialement, il doit plutôt permettre de se couper temporairement du bruit et de la pollution industrielle, et du tourbillon d'activité de la vie urbaine.

Certains lieux vont être ainsi privilégiés, d'autres proscrits comme les stations d'altitude (trop fraîches), et de surcroît celles qui sont « polluées » par la présence de touristes. Toute forme de vie sociale trop agitée, à laquelle pourraient se greffer des structures matérielles trop sophistiquées, et donc des activités néfastes pour l'individu, ne doivent pas venir interférer dans la pratique du yoga. Cela était valable, jusque, disons, dans les années 40, quand le yoga était encore une ascèse pratiquée par peu d'individus, mais n'est plus valide aujourd'hui, à l'heure où le yoga a été réinterprété par, et pour, la vie moderne : en témoignera l'exemple de Rishikesh, qui est devenu un lieu extrêmement décalé de l'idéalité qu'on lui applique à tout prix (voir chapitre 8) !

b. Le yoga urbanisé malgré lui

Le « sacré »⁵⁶⁶, écrit J.-B. Racine « n'est pas seulement *mis en forme*, il est aussi *mis en demeure* pour, finalement, s'établir à côté de ses adorateurs, dans la ville »⁵⁶⁷, et cela est aussi vrai pour le yoga. De nos jours, il est donc fortement conseillé de faire du yoga chez soi, ou dans des lieux propices qui ont été créés spécialement pour le cadre de la pratique. Ces lieux ne doivent être surtout pas isolés, mais proches des commodités offertes par la vie moderne :

⁵⁶⁵ La bouse de vache est censée être un insecticide et bactéricide naturel.

⁵⁶⁶ La question de la place du « sacré » dans le yoga est trop complexe pour que nous ouvrons ici le débat. Le lecteur consentira donc à ce que nous éludions la question pour ne garder que la deuxième partie de la citation de J.-B. Racine qui intéresse nos propos.

⁵⁶⁷ RACINE Jean-Bernard, 1993, *La Ville entre Dieu et les Hommes*, BPU/Anthropos, p. 8

gare, centres médicaux, commerces... En gros : ces lieux doivent être en ville ! Du moins, c'est l'interprétation que l'on peut en faire aujourd'hui. Nous l'avons vu, la circulation du yoga s'est effectuée surtout dans le courant du 20^{ème} siècle, dans des sociétés dites modernes, c'est-à-dire caractérisées, entre autres, par un taux élevé d'urbanisation. Ainsi, par où le yoga s'est-il diffusé en France ? par Paris... en Grande-Bretagne ? Par Londres... Aux Etats-Unis ? Par Chicago, New York... Ceci est logique: ce sont les villes où se concentre la majeure partie de la population de ces pays, et c'est là aussi où sont implantés les elites, qui jouent un rôle majeur dans la circulation du yoga.

Le yoga a donc toujours été transplanté dans les sphères urbaines, par des urbains, à destination des urbains. La ville, qui est idéologiquement un obstacle à une pratique optimale du yoga, est cependant devenue le lieu nécessaire à sa circulation. D'une part, la ville rassemble un réservoir démographique non négligeable qu'il est nécessaire de toucher, et contrôler, avant de prétendre vouloir diffuser une quelconque pratique ou « objet », et, d'autre part, elle rassemble la clientèle potentiellement intéressée par le yoga. Rappelons en effet que le yoga a été transplanté grâce à une interprétation de son message, tourné plutôt vers des préoccupations urbaines (vaincre le stress, les effets néfastes de la vie inévitablement concentrée dans les centres urbains). En combinant ainsi une stratégie de diffusion ayant un message orienté vers une cible démographique, la ville devient à la fois scène d'expression d'un certain rejet de sa négativité, lieu privilégié de sa pratique, et relais nécessaire à la dynamique de diffusion.

De façon plus conceptuelle, il ne faut pas voir la ville comme opposée à la réalisation de l'homme, mais plutôt comme appartenant à la production humaine, et pas non plus comme une nouveauté, mais plutôt comme une relation toujours renouvelée. Cette façon d'essentialiser la relation entre l'homme et le milieu urbain qu'il crée place la ville comme un « centre », un lieu permettant d'habiter l'espace et le temps sans s'arracher à son quotidien. La ville devient alors un microcosme dans lequel sont concentrés les êtres et le sacré qui perdure en fonction de « la simple raison d'une présence imperceptible (nouménale) censée y demeurer, qu'il s'agisse d'une source ou d'une rivière, d'un arbre ou d'un bosquet, dans une pierre ou une grotte, au sommet d'un lieu élevé »⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ *ibid.*, p. 8

c. La ville : un lieu (finalement) conseillé pour pratiquer du yoga.

La ville impose une image négative, inhumaine (opulence/misère, dégradation de l'environnement, contradictions sociales, généralisation des conflits...), mais elle peut aussi se révéler positive, utile, surtout lorsqu'elle est vue comme le symbole et l'expression de notre liberté. Pratiquer le yoga en ville est donc, inéluctablement, monnaie courante. Ce sont les discours sur le yoga, et son adéquation dans un milieu urbain, qui vont être dirigés vers une nouvelle compréhension du lieu : les attributs néfastes vont être réinterprétés sur le mode de la positivité.

On trouve cette idée dès les prémisses de l'introduction du yoga en France. Constant Kerneiz, considéré comme pionnier dans l'enseignement et la circulation du yoga, rédigea ainsi un petit essai à l'attention de l'interprétation positive de la pratique du yoga en milieu urbain en 1946⁵⁶⁹. Celui-ci part de l'idée selon laquelle le yogi retiré du Monde et détaché de tout n'est qu'une figure archétypale qui n'a jamais concerné que très peu d'individus. Le *hatha-yoga* est, selon lui, fait pour tout le monde. Il doit permettre de faire converger les individus vers un but (la Réalisation de Soi). A la base, le yogi « réaliste » de Kerneiz concerne donc l'homme comme « animal social », c'est-à-dire un homme social et urbain. L'acceptation de la vie quotidienne de cette majorité d'urbains qui veulent ou qui aiment pratiquer le yoga devient donc « *dharma yoga* ». La compréhension du Monde quotidien du yogi est réinterprété. Le lieu l'est aussi.

Kerneiz justifie sa position en vertu d'un nécessaire recul temporel. Pour lui, ce qui était avancé par le Hatha-Yoga Pradipika n'a plus rien à voir avec la réalité de la société du milieu du 20^{ème} siècle. En cela, vouloir à tout prix installer la pratique du yoga dans un lieu retiré de toute mondanité serait une trahison de la doctrine spirituelle qui tendrait à « la présenter sous un exotisme archaïque »⁵⁷⁰. Ainsi, en reprenant les grandes lignes de force qui encadrent la vie du yogi « occidental » (valeurs morales, histoire, temps, famille, exploitation, nation, guerre...), l'auteur cherche à justifier l'adéquation entre le hatha-yoga et la vie en milieu urbain.

La pratique du yoga en ville n'est pas quelque chose de contradictoire, et devient même conseillée pour les citadins d'aujourd'hui, à en croire certains prospectus publicitaires. Cependant, la nature, à travers le symbolisme de l'environnement naturel, est parfois reliée à un système de « retraite spirituelle » qui prend quasiment toujours place à la campagne, là où

⁵⁶⁹ KERNEIZ Constant, 1946, *La vie dans la cité. Dharma Yoga*, Paris, Ed. Jules Tallandier, 62 p.

⁵⁷⁰ *ibid.*, p. 16.

les idéaux sont retranscrits comme ils sont édictés dans les textes, où l'environnement naturel a une symbolique plus claire.

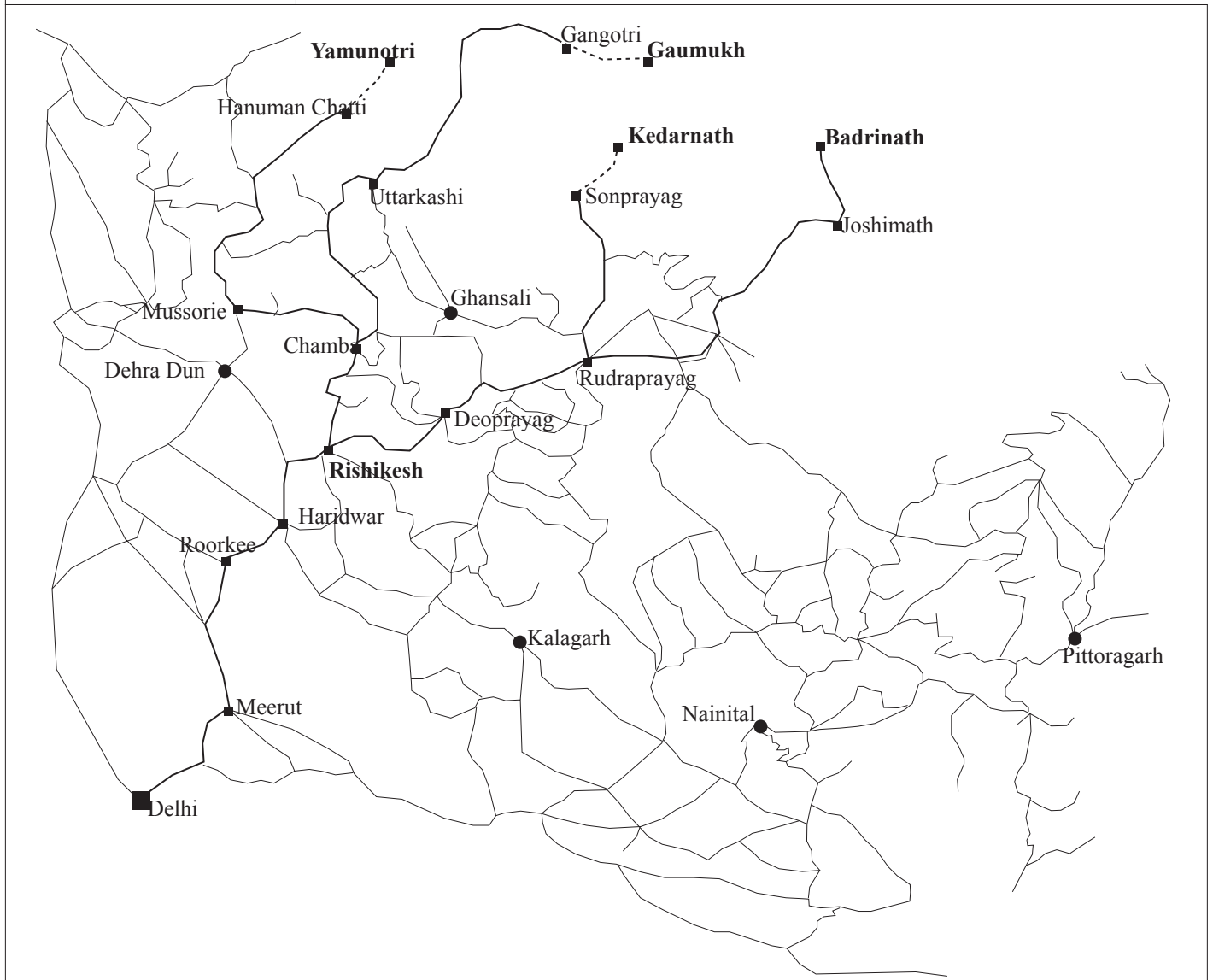
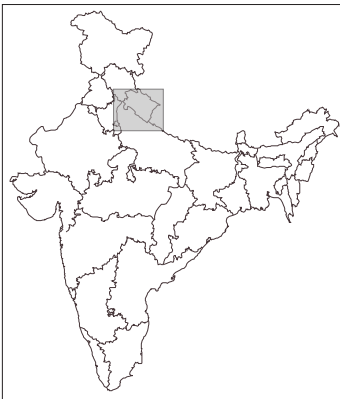
C. Les capitales du yoga : trois exemples

1. Production et reproduction d'un lieu mythique dans la modernité : Rishikesh

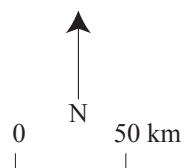
a. Rishikesh : lieu et haut-lieu.

Que s'est-il passé à Rishikesh pour que cette ville, ou plutôt pour qu'une partie de cette ville (une annexe récemment construite) se retrouve propulsée au rang de « capitale mondiale du yoga » ? Rishikesh tient son nom d'une hagiographie puranique très ancienne : *Rishi* signifie « sage », et *kesh* signifie « demeure ». Cette hagiotoponymie ne pouvait donner naissance qu'à un lieu à caractère mythique, sacré, un lieu auspiceux pour tous les dévots hindous. Par voie de conséquence, Rishikesh est devenue un haut-lieu de l'hindouisme, point de départ et d'arrivée de tous les grands pèlerinages himalayens (**carte 7.1**). Le circuit de pèlerinage s'appelle le Chardham (où « char » signifie quatre, et « Dham » le lieu de pèlerinage). C'est un circuit très pratiqué par les pèlerins car il est réputé très auspiceux : il s'agit de relier les quatre hauts-lieux qui sont tous inscrits dans la mythologie hindoue (Yamunotri est la source de la Yamuna, deuxième rivière indienne après le Gange, Gaumukh est localisé à l'endroit où le Gange sort du glacier, Kedarnath est un des douze sommets –Jyotirlinga– symbolisant Shiva, Badrinath est un des temples les plus anciens de la région dédiés à Vishnu).

Carte 7.1. Rishikesh : départ pour les pèlerinages himalayens



- Delhi Capitale
- Haridwar Ville étape
- Yamunotri Lieu de pèlerinage
- Bareilly Ville
- Chemin de pèlerinage
- Réseau routier de l'Uttaranchal
- Route de pèlerinage



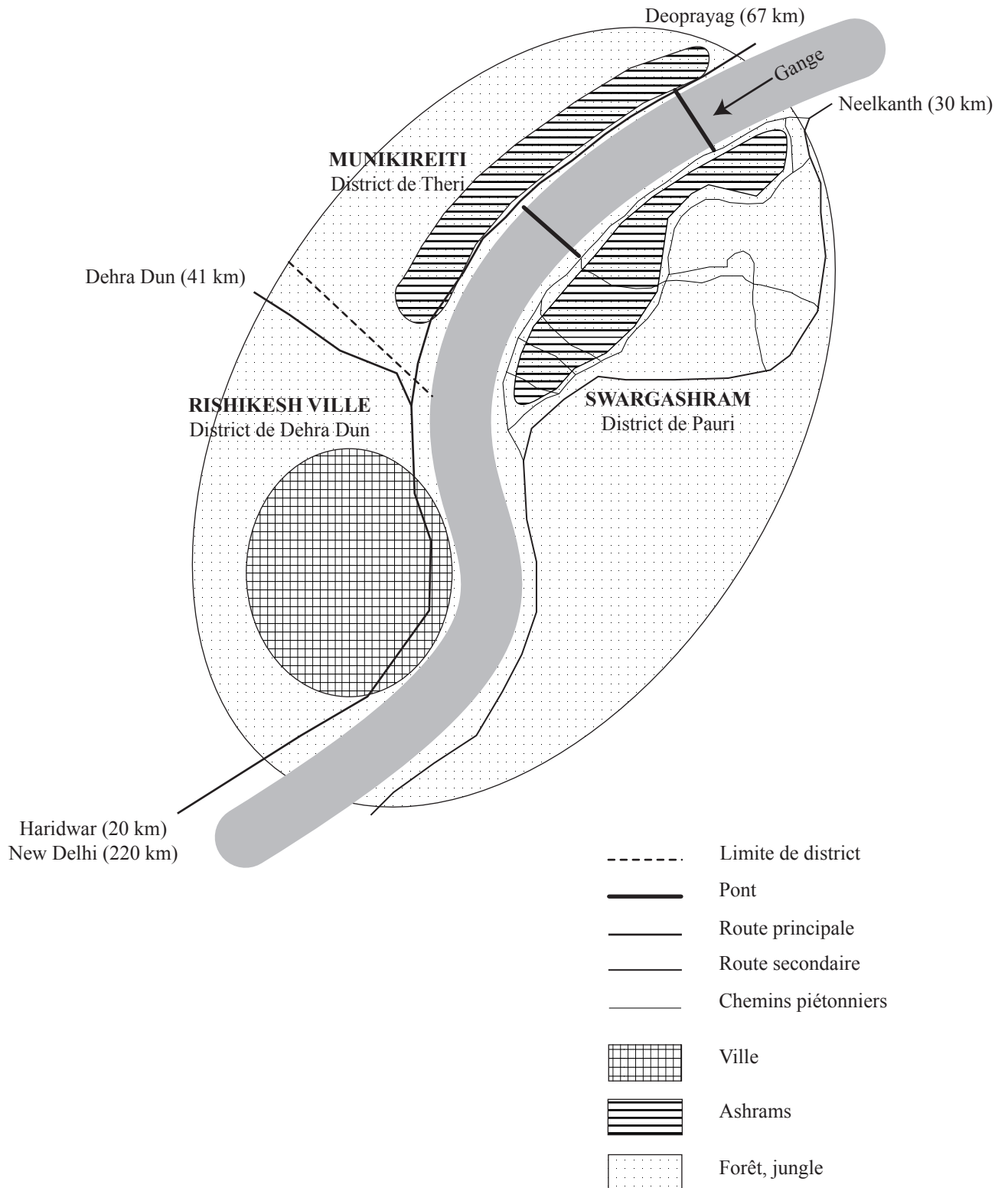
Mais Rishikesh, c'est aussi la ville du yoga, des structures dans lesquelles on pratique le yoga (*ashrams*), et des Saints qui enseignent le yoga. Comme tout haut-lieu religieux, Rishikesh est fréquentée par une multitude d'individus, rassemble de nombreuses activités. Mais depuis quand Rishikesh est-elle aussi renommée ? Sur le long terme, Rishikesh apparaît comme une des villes sacrées de l'hindouisme, mais pas parmi les plus importantes : il ne s'y est jamais rien passé d'extraordinaire, et la ville n'est en fait qu'un lieu de passage incontournable. L'histoire mythologique à laquelle elle est liée est assez vague : c'est à cet endroit que Lakshman aurait traversé le Gange pour sauver son frère le dieu Rama, puis pour méditer. Après ces épisodes puraniques, Rishikesh, comme de nombreuses villes de l'Inde du Nord, fut sous contrôle bouddhiste sous le règne d'Ashoka, puis remise sous tutelle hindoue vers le 8^{ème} siècle, sous l'influence des moines de l'ordre de Shankaracharya⁵⁷¹. Depuis ce temps, Rishikesh, considérée comme une ville hindoue, fait l'objet de production littéraire religieuse, et peu de choses ont été écrites sur son histoire récente.

Lors de mon terrain, il m'a ainsi été quasi-impossible de trouver des données historiques sur l'évolution de la ville, en dehors des récits mythiques, des grands thèmes déclinés par le ministère du tourisme⁵⁷². Seule la situation administrative est « claire », même si elle est extrêmement complexe : Rishikesh est à la jonction de trois districts de l'état de l'Uttaranchal, ce qui sépare la ville en trois parties bien distinctes les unes des autres. Comme indiqué sur la **figure 7.1**, on trouve ainsi la ville de Rishikesh (au sud, à l'image de toute ville indienne, carrefour de circulations routières et ferroviaires, d'échanges de marchandises...), l'extension de Munikireiti (au nord, sur la rive droite), et l'extension de Swargashram (au nord, sur la rive gauche).

⁵⁷¹ STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 343p.

⁵⁷² Sarah Strauss, qui a travaillé également sur yoga et transnationalisme depuis Rishikesh, note les mêmes difficultés de sources documentaires. STRAUSS Sarah, *ibid.*

Figure 7.1. Le site de Rishikesh



L'identité de Rishikesh tient essentiellement à l'idée d'un lieu mythique qui aurait traversé les siècles. Après l'indépendance, l'identité hindoue de la ville de Rishikesh a attiré beaucoup de réfugiés de la partition, attirés par la tradition, l'idée d'une vie nouvelle dans une « Inde libre et Hindoue »⁵⁷³. Dans le même temps, Rishikesh a gagné une popularité croissante chez les classes moyennes et aisées urbaines, qui voyaient dans la nature florissante, la beauté du lieu, un endroit de loisir facilement accessible (Rishikesh n'est qu'à 220km au nord de Delhi, à 4 heures de train). Le gouvernement du tourisme commença alors à promouvoir Rishikesh comme lieu idéal, à la fois spirituel et touristique, à travers l'emphase sur le yoga. Depuis longtemps, Rishikesh rassemblerait les ingrédients idéaux de la pratique du yoga : les grottes, la proximité de la forêt, le Gange, les nombreux ascètes qui y transitent à la belle saison.

En 1880, un *ashram* s'ouvre, fixant ainsi la pratique du yoga, puis en 1936, Swami Sivananda s'y installe, un peu par hasard. Peu à peu, Rishikesh fut associée à la pratique du yoga, mais le véritable tournant eut lieu dans les années 1960, avec l'arrivée des Beatles et d'une horde de jeunes hippies occidentaux qui voyaient en Rishikesh un endroit idéal pour la « Réalisation de Soi » à travers la pratique du yoga. Ces jeunes gens cherchent à cette époque à échapper à la ville pour trouver refuge dans la nature ; et en même temps ils cherchent à fuir leur société et à revenir à des racines soi-disant plus traditionnelles.

Cette identité hybride, qui fait de Rishikesh un lieu nouveau, et non ancien, pour la pratique du yoga, saute aux yeux de nombreux observateurs, moi la première, et de ceux qui y vivent pour des raisons spirituelles depuis très longtemps. En témoigne cet extrait de carnet de terrain qui donne la mesure de la réflexivité mise en œuvre dans le travail de recherche, tel que cela a déjà été souligné dans l'introduction générale :

Rishikesh, 15/06/02

« Je suis arrivée à Rishikesh. C'était prévisible, il y avait beaucoup d'occidentaux dans le bus. La nuit dernière, je n'ai entraperçu de Rishikesh qu'un marché bruyant, puis, 20 minutes de Rickshaw après, des petites ruelles plus calmes et un pont suspendu. Aujourd'hui, je vois la face de mon terrain, et c'est un choc. Je ne sais pas combien de temps je vais devoir rester. Il y a des dizaines d'*ashrams*, de publicités pour des cours de yoga, d'hôtels, de pharmacies ayurvédiques. Il y a aussi beaucoup de temples, des religieux et des *saddhus* partout. Et aussi beaucoup d'occidentaux »

Rishikesh, 17/06/02

⁵⁷³ *ibid.*, p. 78.

« Hier, j'ai rencontré une américaine. Enfin, je crois le repérer à son accent : elle ne dit pas qu'elle est américaine car elle revendique plutôt une identité indienne, et hindoue avant tout. C'est une religieuse de l'ordre de Ramakrishna qui vient juste de quitter le monastère de Belur pour se mettre à l'épreuve, me dit-elle. Quelle épreuve ! Elle est complètement malade, tient à peine debout, et me demande de la raccompagner jusqu'à son *ashram*.

Rishikesh, 18/06/06/02

« Je retrouve l'américaine Ramakrishnienne. Elle va un peu mieux. Nous allons faire quelques pas en mangeant des sucreries. Elle en a besoin. Elle va mieux et révèle sa vraie nature : c'est une bavarde invétérée. Elle entreprend de me raconter son parcours, sa démarche, ses passions. Je suis saisie de stupeur quand j'apprends qu'elle est en Inde depuis plus de 30 ans... depuis qu'elle est venue faire son terrain de thèse sur la vie hindoue à Bénarès (une thèse qu'elle faisait sous la direction de Diana L. Eck). Elle eut un jour, comme ça, un appel divin qui la poussa à prendre vœu de sannyasini dans l'ordre de Ramakrishna. Elle n'est jamais rentrée aux USA depuis, elle vit dans la semi-clandestinité, juste avec un laisser-passer qui est en fait un bout de papier moisi. Pas d'autre papier, pas de visa, un peu d'argent envoyé par des lointains parents. Elle mange en fonction de ce qu'on lui offre, elle dort là où on lui prête une chambre. Elle ne dépense pas plus de deux roupies par jour.

Elle me questionne un peu sur mon travail, sur ma méthodologie, etc., comme si de vieux automatismes lui revenaient souvent. Elle me propose de m'aider, mais s'est ravisée très vite, disant qu'elle ne serait pas suffisamment compétente et qu'elle ne connaissait pas assez Rishikesh (d'ailleurs elle ne compte pas y rester car elle est déçue de l'endroit). Alors elle me donne le numéro de téléphone d'un certain Ram Brown, un américain qui vit depuis de nombreuses années à Rishikesh. Sans plus de précisions ».

Rishikesh, 20/06/02

« J'ai appelé Ram Brown. Je lui ai expliqué pourquoi j'étais à Rishikesh, comment j'avais eu son numéro de téléphone, et pourquoi j'aimerais le rencontrer. Sa réponse : « Quoi ? c'est cette « mad woman » qui vous a donné mon numéro ? ». Je réponds d'un petit « yes », pas très rassurée ... Et il poursuit : « Quoi ? vous êtes venue à Rishikesh pour faire des recherches sur le yoga ? Savez-vous que vous avez choisi le pire endroit du monde pour faire votre terrain ? ». Nous avons quand même rendez-vous dans trois jours.

A l'échelle d'un terrain aussi petit, nous pouvons trouver des destins vraiment très différents. Ces destins sont aussi des itinéraires, des choix d'implantation (plus ou moins longs) dans un lieu, et des façons différentes de comprendre ces lieux. Et si ce « pire endroit du monde » était en fait le meilleur pour l'observation des hauts-lieux du yoga contemporains ?!

b. Rishikesh et ses *ashrams*

La situation d'aujourd'hui, telle qu'elle vient d'être rapidement décrite émane d'une succession de faits religieux, politiques, culturels, économiques qui ont conduit de nombreux individus à faire la promotion du yoga à Rishikesh. Cet engouement se lit notamment à travers la spécificité de la ville : les *ashrams*, qui fleurissent de façon impressionnante depuis quelques décennies (**carte 7.2**).

1. *Temps et localisations*

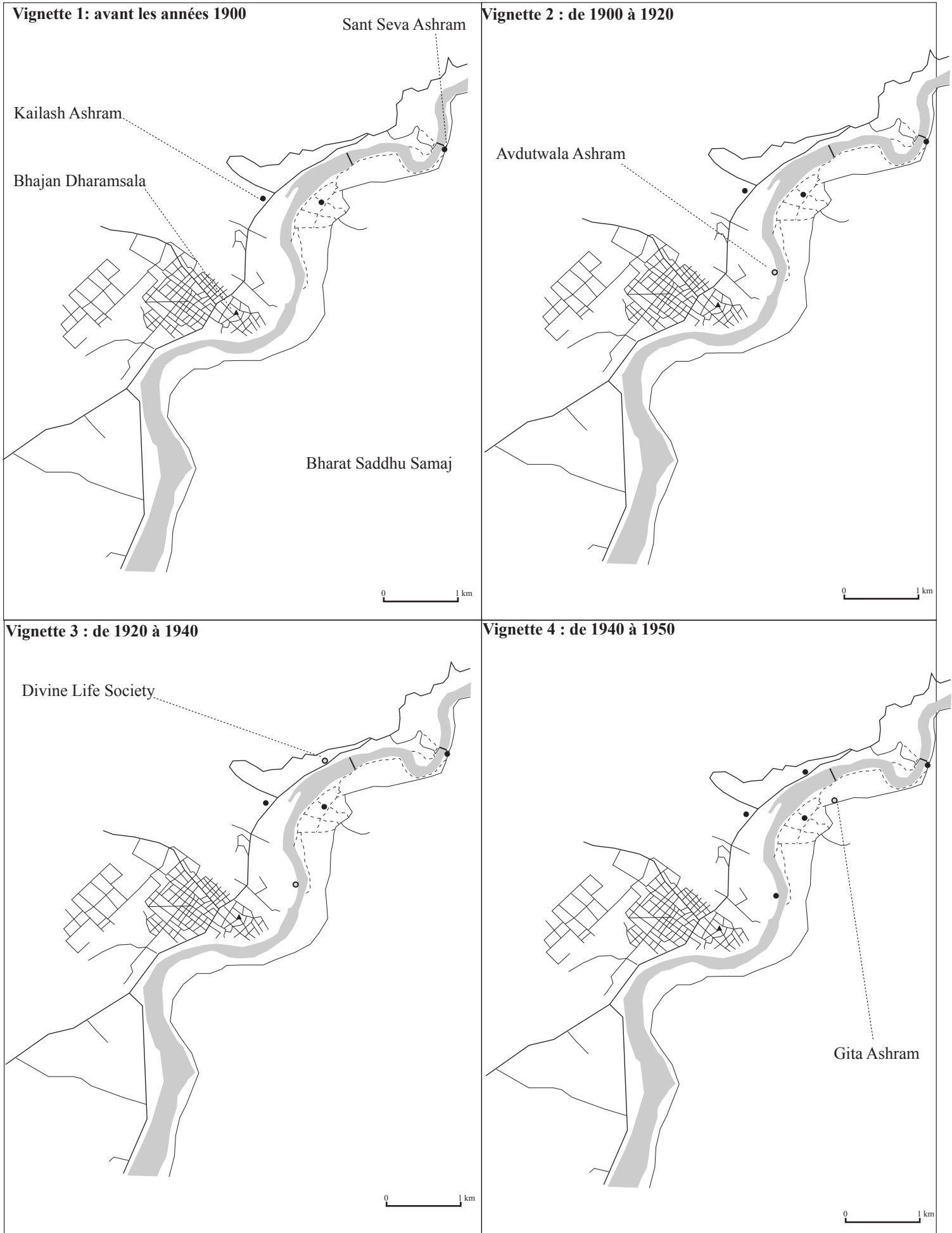
A la fin du 19^{ème} siècle, la situation de Rishikesh correspond à celle d'une ville de passage, où font halte quelques pèlerins lors de leur cheminement vers les sommets himalayens (**carte 7.3 – vignette 1**). Ainsi, on ne recense que quelques points d'accueil, dont un vieux temple (le Sri Bharat Mandir), en plein centre de la ville de Rishikesh qui fait office, à l'occasion, de havre pour quelques pèlerins, le Kailash Ashram (daté de 1890), à la sortie de la ville, qui a toujours servi de « relais » pour les *saddhus*, et de centre d'apprentissage védantique. Aujourd'hui, cet *ashram* s'est largement agrandi, mais il ne reçoit que des indiens. Les administrateurs de l'*ashram* mettent un point d'honneur à vouloir sauvegarder « l'intégrité » du lieu en n'accueillant aucun non-hindou (même les simples visiteurs sont assez mal venus). Les seules personnes qui ont convaincu les administrateurs de déroger à la règle sont ces quelques non-indiens qui ont une connaissance pointue de l'hindi, du sanskrit et de la nature des textes védiques. De l'autre côté de la rive, on trouvait, dès 1850, un *ashram* tenu par le Bharat Saddhu Samaj, ainsi qu'un temple à proximité. Cet *ashram*, appelé « swargashram », a donné son nom au « quartier ». Sur la même rive, et plus au nord, on trouve aussi le Sant Seva Ashram (1853). Même si celui-ci date de la même époque que les autres structures (*ashrams* et temples), leur administration est aujourd'hui bien différente car l'*ashram* ne reçoit plus aucun *saddhu*, au plus quelques vieux *brahmanes*, mais accueille surtout, pendant la haute saison, de nombreux voyageurs qui viennent jouir de la vue sur le Gange à prix modique.

Carte 7.2 : La localisation des ashrams et dharamsala à Rishikesh.

Situation en 2003.



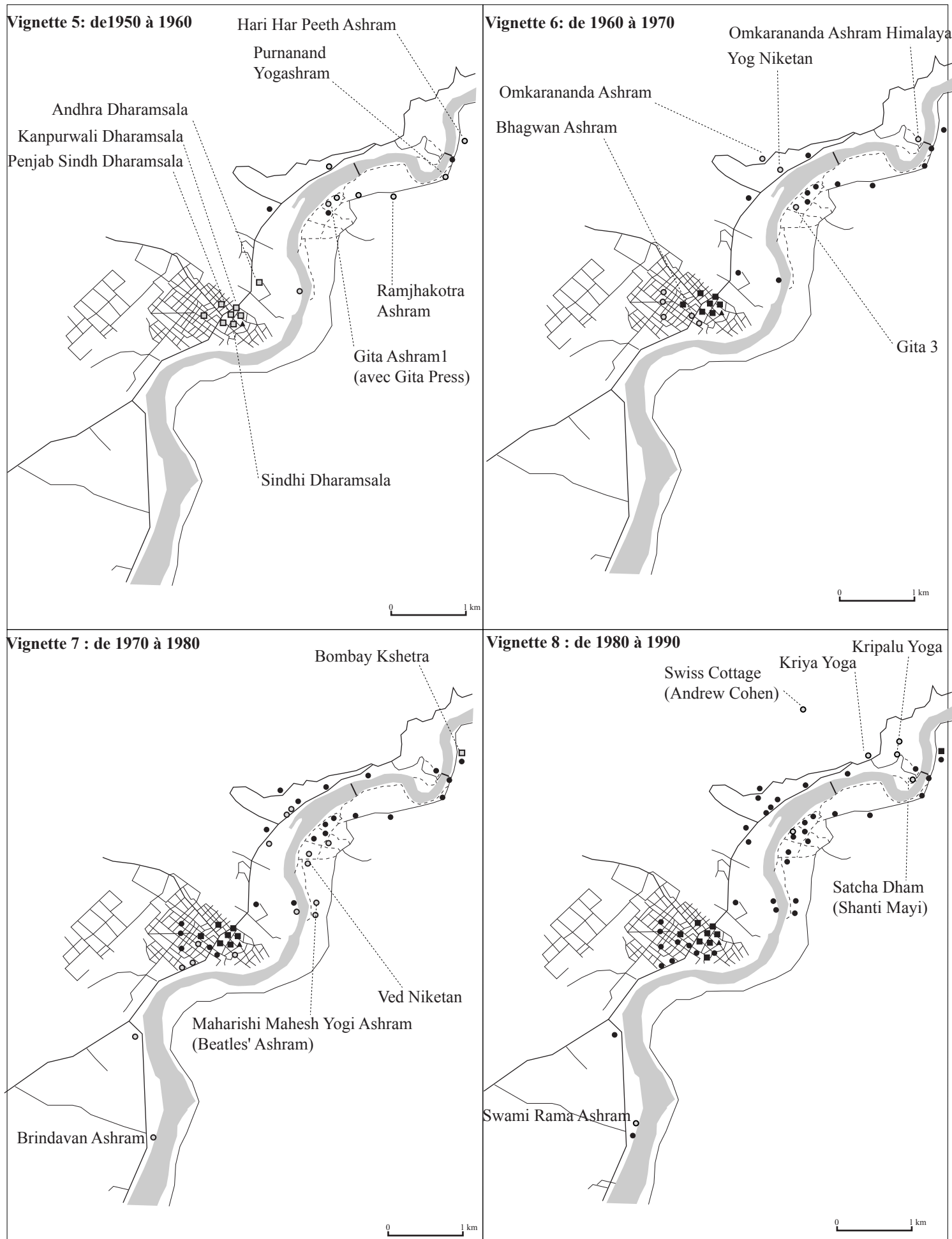
Carte 7.3. Localisation des ashrams de Rishikesh jusqu'aux années 1950



La situation ashramite à Rishikesh se résumait à cela. Ces deux *ashrams* et deux temples, dont les fonctions se confondaient, sont restés les seules manifestations concrètes de l'institutionnalisation de l'hindouisme pendant un peu moins d'un siècle. Jusque dans les années 30, quelques *ashrams* et temples ont été construits, de façon assez disparate, le reste de la pratique spirituelle étant limitée aux parcours individuels de *saddhus* et autres pèlerins (**carte 7.3 – vignette 2**). Seule nouveauté, au début du 20^{ème} siècle, on trouve l'Avdutowala Ashram, au creux d'un méandre, loin des autres *ashrams* et loin de la ville. Cet *ashram* est aujourd'hui encore en fonctionnement mais accueille peu de monde, malgré tout le confort matériel qu'il propose. Il semblerait plutôt qu'il fasse office de « maison de retraite » (comme beaucoup d'*ashrams*) pour des *brahmanes* riches.

Ensuite, il faut attendre 1936 pour voir arriver un nouvel *ashram* : celui de Swami Sivananda. Ce petit *ashram* deviendra par la suite la fameuse Divine Life Society (**carte 7.3 – vignette 3**), un des points de départ majeurs de la circulation du yoga dans le monde. Mais, dans un premier temps, c'est à Rishikesh qu'il a implanté un mouvement. C'est en effet à partir des années 40 que le nombre des *ashrams* a commencé à augmenter de façon plus rapide, avec l'arrivée, en 1940, de Gita Ashram, en concurrence directe avec la DLS, sur la rive opposée (**carte 7.3 – vignette 4**). Le Gita Ashram n'aura pas un rayonnement international comparable à celui de la DLS (même s'il compte aujourd'hui quelques donateurs ou bienfaiteurs étrangers), mais il deviendra le QG d'un réseau puissant fondé sur la communauté hindoue en Inde. A partir des années 50, le Gita Ashram se multiplie, et donne naissance, dans le même quartier, aux *ashrams* désignés comme Gita 1, 2, 3, 4, 5 (et 6, en construction), en fonction de leur date de construction. Mais surtout, l'organisation met en route la Gita Press, qui diffuse de nombreux livres religieux dans diverses langues de l'Union Indienne. Le 1^{er} des Gita Ashram s'est implanté à distance des autres *ashrams* en présence en 1940, mais le n°2 puis le n°3 seront localisés respectivement à côté et derrière le Bharat Saddhu Samaj. Cela est certainement lié à des perspectives spatiales stratégiques caractéristiques de la situation post-indépendante : se grouper autour des symboles de la pratique d'un hindouisme ancien (rappelons que le Bharat Saddhu Samaj est une organisation pionnière dans le maillage du territoire hindou et dans l'accueil des pèlerins et *saddhus* qui sillonnent ce territoire).

Carte 7.4. Localisation des ashrams de Rishikesh des années 50 à la fin des années 90



Et dans les années 50, c'est le début d'une « explosion » caractéristique de la période post-indépendance (**carte 7.4 – vignette 5**). Le retour au pays de nombreux réfugiés, doublé du renforcement de l'identité hindoue à ce moment fait de Rishikesh un lieu que l'on va orienter en fonction d'un supposé passé épique, mythique. En conséquence vont naître de nombreuses *dharamsala*, des maisons d'accueil pour pèlerins au centre ville, dont le flot commence à grossir de plus en plus. Ces *dharamsala* auront chacune leur « public » : Andhra dharamsala, Sindhi dharamsala, Kanpurwali dharamsala, Penjab Sindh dharamsala... auront pour spécificité d'accueillir les pèlerins venus des régions désignées.

Les *dharamsala* n'ont pourtant qu'une fonction d'accueil et sont là pour offrir l'hébergement, occasionnellement des repas. Il n'y a aucun enseignement spirituel ou religieux. Ceux-ci sont consignés dans les *ashrams* qui commencent à apparaître sur la rive gauche. A nouveau, on retrouve des notions anti-urbaines : on peut venir pratiquer le yoga à Rishikesh, mais loin de la ville, trop néfaste. Les *ashrams* sont donc localisés à distance de Rishikesh, et, si possible, à la lisière de la forêt comme le Hari Har Peeth Ashram (1959), le Purnanand Yogashram, le Rajakhotra Ashram...

Dans les années 60 (**carte 7.4 – vignette 6**), la rive gauche (Swargashram) se voit dotée d'un *ashram* supplémentaire (Gita 3), la rive droite (Munikireiti) de 3 *ashrams*, et non pas des moindres : au nord, le Omkarananda Ashram Himalaya, duquel naîtra très vite une autre branche (dissidente) un peu plus au Sud, le Omkarananda Ashram. Cette branche est d'ailleurs dirigée par un *guru* formé à la Divine Life Society, qui connut une popularité rapide, internationale, avant d'être ralenti par de sombres histoires juridiques et fiscales.

Tout à proximité, en 1965, se met en place le Yog Niketan, dont l'organisation, la routine, la structure s'adresse plus à des disciples indiens qui se rendent à Rishikesh en famille, nouvelle marque de la modernisation de la vie ashramite. Il dispense en effet peu de cours en anglais, juste quelques publications. Ceci dit, les étrangers y sont les bienvenus. Les quelques-uns que j'y ai rencontré étaient par contre très solitaires.

Enfin, chose intéressante, quelques *ashrams* commencent à prendre place dans la ville même de Rishikesh. Faut-il y voir un signe de saturation du territoire situé plus au nord ? Ou bien un signe de la volonté de se démarquer de la politique internationaliste naissant à Munikireiti et Swargashram ? Ou bien encore un signe de la volonté d'éviter le brassage de populations qui entretiennent des objectifs trop variés ? La visite de ces *ashrams* nous apprend que c'est un petit mélange de ces trois signes à la fois. Oubliées les notions anti-urbaines : la course à l'« ashramisation » rampante au nord se traduit par un verrouillage du foncier par certains *ashrams*. Ceux-ci, en s'implantant, ont acheté des terrains très vastes, qu'ils n'acceptent de

morceler qu'à un prix très élevé. Parallèlement, Munikireiti et Swargashram commencent à devenir des attractions touristique-religieuses qui, d'une part « parasitent » la vie spirituelle, et, d'autre part, bloque l'accessibilité à des communautés nouvelles. Quitte à être parasité, autant, donc, que ce soit à moindre coût ! Aujourd'hui, ces *ashrams* passent quasiment inaperçus, et ne sont presque pas fréquentés. Leurs activités se limitent à quelques *pujas* et enseignements spirituels, certains (Bhagwan Ashram) donnent quelques classes aux enfants les plus démunis. La structure permanente est là, mais les activités très sporadiques.

Le vrai « boom » du yoga, et des *ashrams*, à Rishikesh, a lieu au tournant des années 60-70 (**carte 7.4 – vignette 7**). Quelques *ashrams*, comme nous l'avons déjà vu, sont d'envergure internationale (Divine Life Society, Omkarananda...) et nationale (Bharat Saddhu Samaj, Gita Ashram, Kailash Ashram...). A ceux-là s'ajoute l'*ashram* du Maharishi Mahesh Yogi, qui créé en 1958 le Spiritual Regeneration Movement, puis une académie de méditation au bord du Gange en 1961, celle qui deviendra l'*ashram* de la Méditation Transcendantale. Le Maharishi est le fameux *guru* des Beatles qui cristallise, durant cette décennie, l'association entre Rishikesh et Yoga, Rishikesh et néo-hindouisme.

Tout au long de la vallée du Gange s'étirent les nouveaux *ashrams* qui vont drainer autant de pèlerins que de touristes, de yogis et de hippies. Au nord, la Bombay Kshetra est un édifice qui offre des chambres, encore aujourd'hui, aux occidentaux routards. Au sud, le Brindavan Ashram (1971) ne reçoit que des disciples indiens. Entre ces deux extrêmes sont nés une quinzaine d'*ashrams*. Notons que ce ne sont que des *ashrams* qui ont été créés, et non pas des dharamsalas. Cette donnée souligne les caractéristiques du public qui se rend à Rishikesh. En effet, les dharamsalas accueillent en général des pèlerins venus de loin, et souvent le plus pauvre d'entre eux. La dharamsala est une structure où l'on reste temporairement et qui est surtout gratuite. L'*ashram* est plus sophistiqué. La fréquentation est payante (il s'agit d'un don) et l'on peut y rester plus longtemps pour y effectuer une retraite spirituelle. L'*ashram* devient à partir de là, à Rishikesh, un centre d'accueil pour les élites urbaines indiennes et les occidentaux qui vont y passer beaucoup plus de temps, surtout à Swargashram. Les dharamsalas existent toujours mais elles sont vieillissantes et plutôt mal entretenues. Les *ashrams* créés à partir des années 70 se sont répartis de façon assez uniformes entre Munikireiti, Swargashram et Rishikesh-ville.

Mais le type d'activité, les lignes de conduite et le public ne sont pas les mêmes. Du côté de Swargashram, on recense des *ashrams* à vocation internationale (type Maharishi Mahesh Yogi). En face, à Munikireiti, de gros *ashrams* axés surtout sur la pratique de l'hindouisme (moins du yoga) et visant les populations hindoues. Enfin, à Rishikesh-ville, ce sont des

ashrams plutôt « spartiates », ne dépendant que vaguement d'un *guru*, et fonctionnant plutôt en effectifs réduits.

Ces spécificités ne sont pas des clichés, mais plutôt des reflets de ce qui se fait en matière de yoga à Rishikesh. Dans le centre ville, les *ashrams* et *dharamsala* ne réunissent que des pèlerins et des dévots hindous plutôt démunis. Ceux-ci fonctionnent toujours aujourd'hui mais n'ont pas la prétention ou la volonté de s'agrandir. En remontant vers le nord, sur la rive droite, on croise des *ashrams* ouverts à un public un peu plus large, mais pas assez attractifs aux yeux des occidentaux : les cours de yoga ne sont qu'un détail dans la liste des activités. C'est plutôt vers la rive gauche que s'orientent ceux-ci : plus agréable, moins bruyante, plus proche de la forêt et des *gurus* les plus populaires aux yeux de la vague new-age, Swargashram deviendra donc le « paradis » de ces occidentaux.

Dans les années 80 (**carte 7.4 – vignette 8**), c'est du côté de Lakshman Jhula que les *ashrams* s'implantent plutôt, là où il reste de la place, surtout. Des *gurus* et des personnalités importantes, directement issues de la génération des années 60 y ont installé une structure d'accueil, orientée directement vers les desiderata des occidentaux. Shanti Mayi et Andrew Cohen sont les figures de proue de ce mouvement.

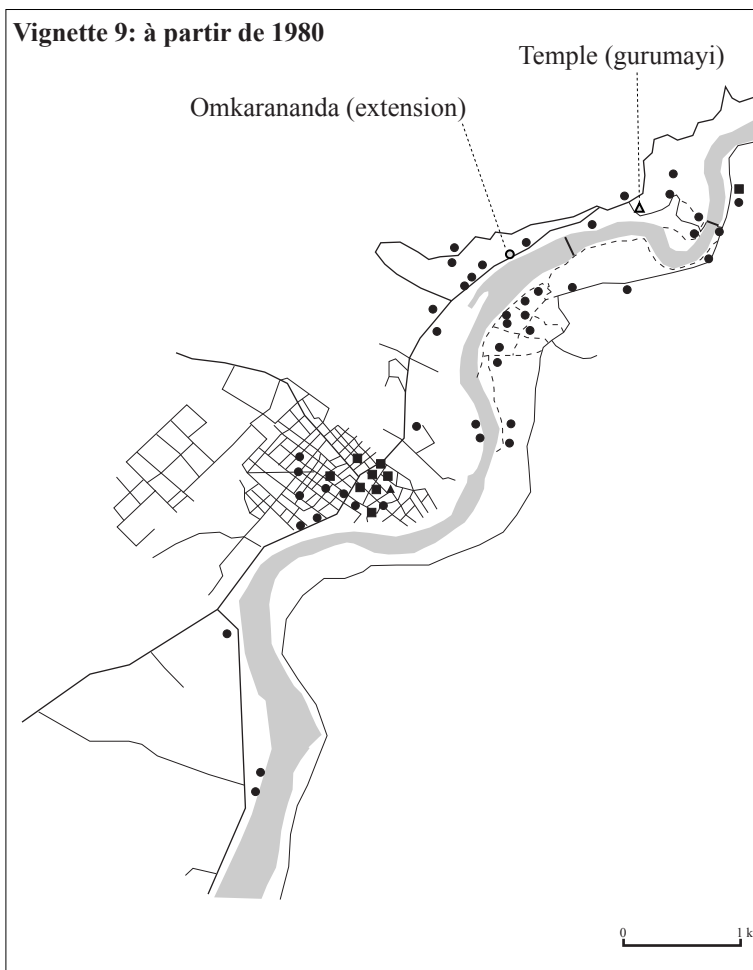
Shanti Ma est une *gurumayi* indienne qui fut très tôt entourée de nombreux disciples occidentaux et indiens de la classe moyenne supérieure. A. Cohen, quant à lui, est d'origine canadienne. Il a établi ses quartiers à Rishikesh, là où il a atteint l'« enlightenment », et y reçoit des groupes d'occidentaux pour des stages (ou même de simples séjours, à condition d'avoir réservé) ou des *satsangs* dans son cottage luxueux, mais néanmoins très prisé (le Swiss Cottage).

Dans les années 80, on voit aussi s'installer à Rishikesh des *guru* indiens qui ont « fait leurs armes » en Occident (**carte 7.4 – vignette 8**) : Swami Rama, le *guru* du Kripalu Yoga Center, celui du Kriya Yoga... Ces *ashrams* ne reçoivent que des occidentaux, qui se sont au préalable inscrits dans l'organisation. Mais en basse saison, tout le monde est bienvenu, les tarifs baissent (mais souvent le *guru* n'est pas là).

Dans les années 90, le nombre des *ashrams* s'est stabilisé (**carte 7.5 – vignette 9**). Très peu de nouveaux *ashrams* ouvrent : on recense l'extension d'Omkananda à Munikireiti, et la transformation de la maison attenante à un temple, près de Lakshman Jhula, en un *ashram* pouvant accueillir 4 disciples⁵⁷⁴ autour d'une *gurumayi*.

⁵⁷⁴ La *gurumayi* qui s'occupe de cet *ashram* ne loue les chambres qu'à des femmes, dans le but de leur offrir un lieu intime. Les *saddhvi* et les femmes qui effectuent des retraites spirituelles sont peu nombreuses, et la *gurumayi* estime qu'elles peuvent prétendre certaines fois à effectuer leur parcours dans des lieux spéciaux.

Carte 7.5. Localisation des ashrams de Rishikesh au tournant des années 2000



Vignette 10 : Situation en 2003, ashrams non datés inclus



Vignette 11 : Situation en 2003, ashrams non identifiés inclus



Dans les années 2000, la situation est saturée. Il n'y a pas de création de nouveaux *ashrams*, le lieu étant surchargé (**carte 7.5 – vignettes 10 et 11** pour le panorama complet de la situation en 2003).

Ce sont donc les structures qui se transforment. Certains *ashrams* s'agrandissent de façon discrète ou démesurée (**photos 7.1**), d'autres naissent dans des structures préexistantes. Ceci marque d'un côté un réel ancrage de la pratique du yoga et de la « vie spirituelle » à Rishikesh, et montre, d'un autre côté, la saturation du foncier. Il est aujourd'hui impossible d'acquérir de nouveaux terrains à Rishikesh, à moins de racheter, à prix d'or à d'autres *ashrams*, ou à moins, comme cela arrive de plus en plus souvent, de déplacer les populations locales, dont le terrain se rétrécit considérablement.

Certaines terres sont aussi confisquées, comme celles qui appartiennent à la Méditation Transcendantale, et qui était autrefois « l'*ashram* des Beatles ». L'organisation avait, apparemment, acquis le terrain de façon illégale et ne s'était ensuite jamais acquitté des taxes foncières. Le gouvernement a confisqué le terrain, gelé les terres, en attendant que le *guru* soit jugé... ce qui n'arrivera sans doute jamais car il a fui l'Inde dans les années 70, justement pour ne jamais rien avoir à payer au gouvernement indien !

Quoiqu'il en soit, la situation globale des années 2000 montre bien une intense concentration des *ashrams* et autres temples ou centres de yoga dans la vallée du Gange. De nombreuses structures n'ont pas pu être datées (pour diverses raisons : les individus que j'y ai rencontré n'en avaient aucune idée, ou encore la structure ne comportait aucune date). C'est le cas surtout dans Rishikesh-ville, où les *dharamsala*, très nombreuses, sont souvent désertées ou squattées, et c'est le cas également pour certains temples qui font office d'*ashrams* de temps en temps.

Photo 7.1. Agrandissement démesuré du Satcha Dham Ashram



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, juin 2002.



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, avril 2004.

2. *Le yoga est ailleurs...*

Mais que retient-on de cette concentration de lieux qui sont censés être dévolus à la pratique du yoga et de la spiritualité ? Certes, la situation de Rishikesh est sans égale : on ne trouve nulle part ailleurs une telle concentration. Mais ceci suffit-il à justifier le statut de « capitale mondiale du yoga » ? La valeur du nombre atteindrait-elle la qualité des enseignements ?

Ce semis de hauts-lieux du yoga et de la spiritualité ne semble pas, en effet, répondre à un idéal de pratique. En premier lieu, la concentration peut choquer : trop de yoga nuit au yoga, trop d'*ashrams* nuit à la vie en *ashram* ! Mais y a-t-il vraiment du yoga à Rishikesh ? Là est la question... J'ai travaillé longtemps et beaucoup de fois à Rishikesh. J'ai entendu parler de cours de yoga, je suis allée observer des cours de yoga. Mais ceux-ci ont une face un peu particulière. Tout d'abord, il y en a peu. Il faut chercher longtemps avant de trouver 12 *ashrams* qui proposent des cours. Parmi ces 12 *ashrams* (sur 69 au total), seuls 4 d'entre eux proposent des cours pendant toute l'année, les autres seulement pendant la haute-saison. Et encore, les professeurs sont régulièrement absents (ils font beaucoup d'aller-retours entre Rishikesh, Delhi et Dehra Dun, où ils gagnent leur vie en donnant aussi des cours), sans compter le turn-over chez les élèves qui sont souvent, rappelons-le, des touristes qui ne restent pas très longtemps à Rishikesh.

Dans les cours de yoga qui ont lieu de façon régulière, les élèves sont des non-indiens à une écrasante majorité. Cependant, ils sont assez désenchantés de leurs apprentissages. Ce constat est le fruit de la situation décrite ci-dessus ainsi que des entretiens réalisés à Rishikesh. Du simple touriste arrivé par hasard à Rishikesh, à la plus impliquée des personnes (cf. la missionnaire Ramakrishnienne rencontrée au début du terrain), tous les yogis semblent être déçus du yoga tel qu'il est envisagé à Rishikesh. Tel cours est trop rigide, tel autre trop orthodoxe, tel autre ne « m'apprend rien »... Le point positif qu'il en retirent, c'est surtout l'environnement et le calme (relatif) dans lequel Swargashram est baigné : une petite connotation exotique qui rehausse le voyage ! La carte postale vivante est renforcée par la cohorte de *saddhus*, de temples, de vaches paisibles, de bibelots bon marché. En effet, tous ces yogis déçus ne se lassent pas du yoga pour autant et profitent de leur séjour à Rishikesh pour passer du temps à chercher un nouveau lieu où aller prendre des cours, souvent dans la région même, car ils l'apprécient.

Faire du yoga à Rishikesh, ce n'est donc pas le paradis. Il faut passer beaucoup de temps avant de trouver un cours et un professeur convenant aux attentes des différents individus. On

m'a ainsi souvent posé cette question : « Mais pourquoi n'y a-t-il pas de yoga à Rishikesh ? ». Je répondais que d'une part il y a du yoga à Rishikesh, mais qu'il y en a peu, comparé à la publicité qui est faite, et que, d'autre part, il y a du yoga, mais sous une forme qui ne correspond pas à ce que les voyageurs attendent, c'est-à-dire un yoga indicible, inclus dans la nébuleuse néohindoue, ou un yoga commercial, vendu comme tel au sein qu'un « package » incluant aussi du reiki, de l'ayurveda.

Depuis les années 90, et surtout depuis le début des années 2000, c'est ailleurs que les cours de yoga ont lieu. Le yoga existe surtout en tant que pratique corporelle dans les cours dispensés dans... les hôtels ! En effet, les hôtels semblent avoir saisi l'importance du filon pour attirer les clients. De plus en plus d'hôtels proposent ainsi, à la belle saison surtout, des cours soit sur le toit (roof top yoga class), soit dans une salle spécifique. Ils « embauchent » pour cela un professeur qui n'est ni un moine, ni un religieux, ni forcément hindou, ni forcément hindou ou même indien. Ainsi, en 2003-2004, la cote de popularité de Surinder Singh, un jeune sikh originaire de Delhi, professeur au Green Hotel, était à son maximum. On ne parlait que de lui ! Juste derrière viennent d'autres professeurs associés à d'autres hôtels : un Syrien élevé au Canada pour l'un, un Canadien en résidence en Inde depuis longtemps, pour l'autre.

Comme je l'ai déjà noté, le yoga est perdu dans la masse d'autres activités à Rishikesh. Le yoga reste prétexte à donner une attribution au lieu, mais il se trouve que beaucoup d'individus ont été désenchantés : les étrangers ne s'y retrouvent pas plus que les indiens ! Les étrangers se trouvent en effet devant un problème de taille (faire autant de kilomètres pour trouver moins de cours que dans leur ville d'origine !), et les Indiens devant le constat de perte de contrôle total de leur savoir. Combien d'Indiens ont-ils été choqués par les atours new-age du yoga et par l'accapitation d'une certaine idée de la tradition ? Nous pouvons le voir dans l'organisation d'un « évènement » qui fait soi-disant l'attraction de l'année.

c. Le yoga « mondialisé » retourne en Inde.

Le yoga doit cependant rester un élément motivant le tourisme à Rishikesh. Il a ainsi été récupéré par le ministère du tourisme qui organise avec le Parmath Niketan la « semaine internationale du yoga ». Un évènement qui a lieu chaque année en février-mars, gratuit et rassembleur. J'ai eu l'occasion d'assister à l'édition 2003, et d'obtenir les comptes-rendus de 2002 et 2004 (**photo 7.2**).

Photo 7.2 : l'annonce du *international yoga festival*, un an en avance.



Photo : A.-C. Hoyez, avril 2004.

Ce festival devait être le clou de mon terrain. J'ai longtemps cru que cet évènement allait ressembler des dizaines, voire des centaines de personnes, que de nombreux voyageurs de tous les horizons allaient se bousculer pour s'inscrire⁵⁷⁵... Je pensais voir une foule immense, des gens faire la queue pour participer aux classes, l'*ashram* débordé par la foule... en fait rien de cela n'est arrivé. Le festival international de yoga n'a pas fait le plein en 2003, ni les autres années, m'a-t-on dit. Lorsque j'y étais, les organisateurs continuaient à faire de la publicité après l'ouverture (la manifestation est devenue gratuite quelques jours avant l'ouverture en raison du faible nombre d'inscrits ; auparavant, la cotisation pour la semaine était fixée à 75 \$US). Très peu de personnes ont été inscrites à travers le site web. Au maximum, ils ont rassemblé une soixantaine de personnes, dont une trentaine seulement qui étaient pré-inscrits depuis longtemps. Ce groupe de 30 n'est rien d'autre qu'une partie du cours de *Kundalini* Yoga de San Francisco, dont la *gurumayi*, Gurumukh Kaur Khalsa, est assez connue dans le milieu du yoga et des courants New-Age⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ L'évènement est même signalé dans le *Lonely Planet*, le guide accompagnant la plupart des touristes (*India*, Lonely Planet, 1072 p., Ed. 2000).

⁵⁷⁶ Gurumukh (« bouche du *guru* »), qui fréquente depuis longtemps le Parmath Niketan, entretient un style assez particulier : un turban blanc (à la manière des sikhs, comme l'était Yogi Bhajan, le fondateur de son école, le *Kundalini* Yoga, connu aussi sous le nom de « 3HO », autrement dit la « three H organisation : Healthy, Holy, Happy) sur lequel est fixé une grosse pierre précieuse et un voile blanc, des salwars kamiz blancs aussi, ce qui lui donne un air de fée new-age. Je n'ai jamais vu aucune indienne habillée comme cela. Comme cela est permis

Parmi les yogis que j'ai rencontrés lors de cet évènement, c'est-à-dire un groupe d'environ 65 personnes, les individus sont d'âge moyen : entre 30 ans (quelques rares au-dessous de cela) et 50 (quelques californiennes sont au-delà de cette limite d'âge). Ce sont surtout des femmes.⁵⁷⁷, la plupart s'étaient rendus à Rishikesh à tout hasard pour voir s'il restait des places... Ces occidentaux étaient en fait des touristes spirituels, entrain de faire leur circuit spirituel, comme une française qui est venue de Dehra Dun après être passée par le Kerala et le Tamil Nadu, et qui attendait à Rishikesh avant d'aller prendre quelques cours de méditation à Dharamsala, en Himachal Pradesh). Les indiens que j'y ai rencontré venaient, pour leur part, de Delhi, pour le week-end ou pour la semaine.

Les non-indiens présents cherchaient surtout à rencontrer des voyageurs qui, comme eux, pratiquaient le yoga. En effet, soit ils venaient seuls et, comme cela arrive souvent, ils avaient envie de partager leur expérience (et envie de socialiser un peu), soit ils venaient en groupe (ceux de Los Angeles, par exemple) car ils sont habitués à cette formule de « yoga tour ». De plus, chacun d'entre eux était dans une quête individuelle, cherchant surtout à rencontrer toujours plus de professeurs et maîtres. La concentration de ceux-ci lors de la semaine internationale de yoga permet ainsi à de nombreux yogis de continuer à persévérer dans leur quête.

Les Indiens qui étaient là (5 personnes, dont 2 adultes et leurs deux enfants de 12 ans, et une femme de 55 ans –tous venus de Delhi) avaient, eux, une vision totalement différente. Même si la plupart avouaient vouloir approfondir leur connaissance du yoga auprès des maîtres, chacun laissait aussi percevoir une certaine quête identitaire, surtout à travers le dépassement de leur statut d'expatriés. Une partie des jeunes indiens et indiennes qui étaient là étaient en fait des NRI (Non Resident Indians), s'exprimant avec l'accent américain, venus à la (re)découverte de leur culture d'origine. Parallèlement, j'ai pu rencontrer des personnes un peu plus âgées, qui, eux, venaient par curiosité. Parmi eux, il y avait une de mes voisines delhiites que je ne connaissais pas auparavant. Celle-ci m'avoua qu'elle était venue à la semaine internationale du yoga en raison de la réputation de l'*ashram*, et pour faire un peu de yoga pendant le week-end. Si elle n'est pas revenue après ce week-end, c'est en raison du fossé énorme qu'il y a entre la pratique du yoga « à l'indienne » et « à l'occidentale ». Elle

dans la pratique du yoga *Kundalini*, elle a complètement inventé son style ainsi que son yoga : la classe que j'ai observé ne ressemblait en rien à une classe de *Kundalini* normale (voir plus loin).

⁵⁷⁷ Je regrette de ne pouvoir donner ici plus de renseignements sur les origines nationales des yogis. Cela a été impossible en raison d'un incident de terrain qui m'a valu de me faire confisquer la liste des inscrits par Karmen qui voyait ma présence d'un mauvais oeil. Tout au plus, je peux dire que le groupe de yogis était constitué d'au moins 6 nationalités différentes, et parmi les NRI il y avait une partie de nationalités américaine ou britannique.

pratique le yoga dans un petit centre de Delhi, et chez elle. C'est peut-être la première fois qu'elle avait à faire à un yoga américanisé.

En fait, je comprends bien le décalage que cette dame a perçu... car j'ai été un peu décontenancée devant la nature des cours. Il ne s'agit en fait que rien d'autre qu'un yoga *Kundalini*, que je n'avais jamais encore observé, qui fait plutôt partie de la nébuleuse New-Age que du Hatha-Yoga moderne, comme je le connaissais jusque là. C'est Gurumukh qui s'en charge. Elle est assise en position du lotus et passe de la musique new-age (un mélange de musiques indiennes ou africaines sur fond de transe lente). Elle parle avec douceur dans un micro et montre très peu les mouvements à faire. Son enseignement est basé sur des exercices physiques assez sportifs et endurants qui se couplent avec des périodes de relaxation ou de cris divers. C'est très impressionnant. A la fin de la classe, Gurumukh et Gurudass, son assistant, enturbanné lui aussi, ont lancé leur étonnant concept : le *mantra* collectif. Gurudass chantait un mantra (pas un *mantra* habituel, un *mantra* dit laïque) accompagné d'une guitare sèche. Les disciples étaient sensés être assis tous en cercle, la main gauche sur le thorax, la main droite faisant des va-et-vient entre le thorax et le ciel. Ils avaient le droit, chacun leur tour, d'aller s'allonger au centre du cercle, quand ils voulaient, autant de temps qu'ils voulaient (le chant durait 12 minutes).

Ce cours de yoga *Kundalini* était parfois relayé par un cours de Hatha-yoga. Les effectifs étaient là bien plus réduits : seulement 37 élèves étaient présents⁵⁷⁸. Le niveau de ce groupe était très hétérogène. J'ai vu seulement deux ou trois personnes capables de faire les *asanas* correctement, une petite vingtaine capable de les faire mais sans trop de réussite technique, et les autres étaient complètement raides comme des piquets. Le cours était assuré par Mohan⁵⁷⁹, avec Karmen comme démonstratrice⁵⁸⁰.

A côté du yoga, il y a aussi le Reiki, en vogue à Rishikesh et dans les milieux New-Age du monde entier. Le cours est donné par Rohini qui vient de Hyderabad (Andhra Pradesh, Inde

⁵⁷⁸ En fait, c'est le groupe de 30 américains de Gurumukh qui n'y a pas assisté.

⁵⁷⁹ Mohan fut le professeur de Hatha Yoga de l'*ashram* quelques mois (septembre 2002 à mars 2003). Il vient des environs de Rishikesh, parle avec un très léger accent indien (mais n'est jamais allé en Grande-Bretagne pour autant) car il a appris à manier l'accent américain au contact des élèves à qui il a appris le yoga. Les parcours dans les *ashrams* étant assez mouvants, Mohan s'est, depuis, installé ailleurs.

⁵⁸⁰ Karmen (un prénom bien sûr recomposé à partir de son prénom américain « Carmen » et à partir de la notion de « Karma ») est une personnalité très intéressante qui se démarque du reste des acteurs du centre de yoga. Elle est arrivée un mois avant le début de la semaine de yoga et semble avoir de grosses responsabilités au Parmath Niketan. Elle a 26 ans et a commencé le yoga à l'âge de 13 en lisant des livres elle-même. Son gourou, à Los Angeles (Gurumukh) l'a présentée à Muniji il y a trois ans, et elle a pris la décision de le rejoindre au plus vite. Elle a tout vendu aux Etats-Unis pour venir faire sa vie à Rishikesh. C'est la 1^{ère} fois qu'elle vient en Inde. Elle est responsable de toute l'organisation de la semaine de yoga : inscriptions, programme, enseignement du hatha yoga, répartition des élèves dans les chambres .

du Sud). Elle se propose d'enseigner les rudiments du reiki dans le monde, de se soigner, de soigner les autres et de soigner le monde au moyen de la gestion des énergies positives et négatives qui circulent dans les chakras. Les élèves qui ont une certaine connaissance du reiki, ont beaucoup participé à cette classe en posant de nombreuses questions. Rohini sait rebondir sur toutes les situations et s'en sortir face à toutes les questions. Son discours était en effet formaté mais était aussi adapté pour être suffisamment interprétable selon diverses modalités.

Exemples :

- Elève : « Rohiniji, tout le monde ne croit pas au reiki. Dans ce cas, le reiki ne marche pas. Alors à quoi ça sert le reiki si ça ne concerne que ceux qui y croient ? »

- Rohini : « Bien... Je comprends votre question, elle est très intéressante. En fait, le Reiki est pour tout le monde, et c'est vrai qu'il faut y croire pour que ça marche. Cela ne veut pas dire que les bénéfiques du reiki sont destinés aux seuls croyants. C'est là que VOUS intervenez. Il faut que vous, qui croyez au reiki, vous envoyiez des ondes pour ouvrir les chakras de cette personne sceptique, pour qu'elle se mette à y croire à son tour. »

- Elève : « Rohini, j'ai appris le reiki en 21 jours lors d'un stage en Inde, avec un autre maître. Vous dites qu'il faut dix fois plus de temps pour savoir le pratiquer vraiment. Est-ce que j'ai bien appris le reiki ? ou est-ce que je dois tout recommencer ? »

- Rohini : « Bien... ne vous en faites pas. Selon ma méthode, il faut bien plus de 21 jours pour connaître et pratiquer correctement le reiki. Mais cette méthode s'adresse à ceux qui ne font pas de yoga. Si vous faites du yoga depuis longtemps, vous savez travailler mieux que les autres sur les énergies, vous êtes prêts à recevoir un tel enseignement, et vous êtes donc capable d'apprendre le reiki en 21 jours... »

Comment se fait-il que le reiki intervienne dans ce festival de yoga ? A lire le dialogue entre les protagonistes, les deux disciplines y sont abordées par leurs traits communs et non leurs différences⁵⁸¹ : la question de l'énergie et de la maîtrise du corps, des émotions et de la santé y sont traitées avec les mêmes références. Ainsi, la semaine internationale du yoga est non seulement l'occasion de faire découvrir tout l'éventail des « médecines spirituelles » indiennes, mais aussi toutes celles qui y sont reliées, de près ou de loin. Sur le programme de la semaine organisée en 2003, on voit ainsi apparaître les cours de Reiki aux côtés de diverses pratiques de yoga (*asanas*, *nidra*, *kundalini*), du chant védique, de diverses cérémonies religieuses, de séminaires sur l'ayurvéda. Hors programme, il a aussi été question d'acupuncture et de massages. Notons que l'aspect thérapeutique est très présent lors de ce festival (**tableau 7.1**).

⁵⁸¹ Le Reiki est-il indien ? Une théorie circule selon laquelle le reiki aurait été découvert par les japonais (d'où le nom) mais d'après des manuscrits védiques. Certains essaient aujourd'hui de faire entrer les cours de reiki dans les festivals de yoga non seulement dans le but d'étoffer la nébuleuse d'activités qui s'y rejoignent, mais aussi dans le but de revivifier, réactualiser un savoir védique approprié par d'autres.

Tableau 7.1. Le programme du festival international de yoga de 2003.

DATE	HEURE	ACTIVITES
1 ^{er} mars 2003	7h00-8h30 8h30-9h30 9h30-10h30 10h30-12h00 12h30-15h00 15h00-16h00 16h30-18h30 19h00-20h00 20h00	<i>Kundalini</i> Yoga Petit-Déjeuner Cours de Reiki Cours d' <i>Asana</i> Déjeuner/repos Yoga-Nidra/Méditation Inauguration officielle/ Ganga Aarti Dîner Programme pour Shivaratri, Abhishek, cérémonies, Bhajans/Kirtans
2 mars 2003	6h30-7h00 7h00-8h30 8h30-9h30 9h30-10h30 10h30-12h00 12h00-12h30 12h30-15h00 15h00-16h00 16h00-17h00 17h00-17h30 17h30-18h30 19h00-20h00	Marche yogique <i>Kundalini</i> yoga Petit-déjeuner Conférences Cours d' <i>Asanas</i> Conférence par le Dr. Vijay Kaushik Déjeuner, repos Chant Védique Cours de Reiki Thé Ganga Aarti Dîner
3 mars 2003	6h30-7h00 7h00-8h30 8h30-9h30 9h30-10h30 10h30-12h00 12h30-15h00 15h00-17h00 17h00-17h30 17h30-18h30 19h00-20h00 20h00	Marche yogique Power yoga/ <i>pranayama</i> Petit-déjeuner Conférence/méditation par Swami Veda Bharatji <i>Kundalini</i> yoga Déjeuner/repos Cours d' <i>Asanas</i> /Yoga nidra Thé Ganga Aarti Dîner Démonstration du groupe de Power Yoga de Bénarès
4 mars 2003	6h30-7h00 7h00-8h30 8h30-9h30 9h30-10h30 10h30-12h00 12h00-12h30 12h30-16h00 16h00-16h30 16h30-17h30 17h30-18h30 19h00-20h00 20h00	Marche yogique <i>Kundalini</i> yoga Petit-déjeuner Conférences Cours d' <i>Asanas</i> Conférence par le Dr. Vijay Kaushik Déjeuner, repos Thé Démonstration de yoga par les enfants au Ganga Ghat Ganga Aarti Dîner Histoires de Yoga/feu de camp
5 mars 2003	6h30-7h00 7h00-8h30 8h30-9h30 9h30-10h30 10h30-12h00 12h00-12h30 12h30-15h30 15h30-16h30 17h00 17h30-18h30 19h00-20h00 20h00	Marche yogique <i>Kundalini</i> yoga Petit-déjeuner Conférences Cours d' <i>Asanas</i> Conférence par le Dr. Vijay Kaushik Déjeuner, repos Conférence sur l'ayurvéda et questions Thé Ganga Aarti Dîner Satsang avec Pujiya Swamiji – dans le jardin

6 mars 2003	6h30-7h00	Marche yogique
	7h00-8h30	Power yoga/ <i>pranayama</i>
	8h30-9h30	Petit-déjeuner
	9h30-10h30	Conférence/question-réponses
	10h30-12h00	<i>Kundalini</i> yoga
	12h30-15h00	Déjeuner/repos
	15h00-16h00	Yoga nidra
	16h00-16h30	Thé
	16h30-18h00	Cérémonie de clôture et Aarti
	19h00-20h00	Dîner
	20h00	Bhajans
7 mars 2003		Cérémonie du <i>Tilak</i> avant le départ.

Source : Parmath Niketan and Uttaranchal Tourism.

C'est ainsi que, en plus, lors de la semaine internationale du yoga on a pu voir le Dr Vijay Kaushik donner des cours de « yoga thérapeutique », un concept qu'il développe à Moscou, en Russie, où il réside et où il a ouvert un centre de relations culturelles indo-russe. Il est venu avec quelques russes (deux couples) qui sont des amis proches⁵⁸².

Le groupe qui a participé à cette semaine de yoga ne semble pas être un groupe de personnes très avancées dans la pratique du yoga, mais plutôt des curieux, néophytes, ou alors des individus qui ne se tiennent qu'à un seul type de yoga.

En même temps que la semaine du yoga avait lieu le pèlerinage du Shiva Ratri. Rishikesh était plein de pèlerins qui vivaient à l'heure de l'hindouisme. Y a-t-il un lien ? Serait-ce une stratégie de l'*ashram* que de faire un festival de yoga en même temps qu'un festival hindou ? Le soir du Shiva Ratri, l'*ashram* a organisé un *puja* spécial, avec Mataji qui chantait des *mantras*. Tous les élèves étaient conviés à cette « merveilleuse soirée », suivant les termes du *guru*. En invitant ainsi tout le monde, l'*ashram* souligne le renforcement du lien entre néohindouisme et yoga. En effet, même pendant la semaine du yoga, tout le monde est ainsi invité à se plier à l'emploi du temps qui comprend des prières quotidiennes (aarti, cérémonie du *Tilak* et *puja* spéciaux)⁵⁸³.

d. Rishikesh : circonstance

On assiste donc là à un processus de réinterprétation d'un lieu, par des individus qui y plaquent leurs propres idées des activités qui peuvent et doivent y prendre place. L'échelle de temps qui est invoquée est extrêmement étendue (les références aux mentions puraniques sont

⁵⁸² Pour l'anecdote, ces couples ne parlaient pas l'anglais, étaient très mauvais en yoga (d'ailleurs les femmes ne venaient pas aux cours), mais, par contre, étaient extrêmement actifs côté tourisme : je les ai croisés dans des bijouteries de Rishikesh entrain de négocier le prix de gros de pierres et bijoux...

⁵⁸³ Et cela devient dangereux lorsqu'on sait que le Parmath Niketan reçoit des fonds du RSS et de la VHP et qu'ils cherchent en permanence à promouvoir l'*hindutva* derrière des messages codés par des notions d'union et de tolérance.

fréquentes), mais le temps réel est celui d'un présent extrêmement dynamique et mouvant. Ainsi, la multiplicité des référents spatiaux et temporels que l'on observe aujourd'hui à Rishikesh sont aussi divers qu'il y a d'individus différents. Le lieu devient le reflet de circonstances sociales, spatiales, individuelles et spirituelles. On assiste à la production d'un lieu, par des sociétés, à un moment donné. Même si le lieu existe déjà, c'est la prise de conscience récente des potentialités spirituelles de ce lieu qui agit sur la topogenèse qui lie un contexte imaginaire, une lecture symbolique et herméneutique du lieu, avec des réalités spatiales et temporelles. En d'autres termes, Rishikesh est un lieu hissé récemment au rang de la capitale mondiale grâce à une relecture des marqueurs spatiaux. La symbolique et l'herméneutique sont perceptibles à travers des discours sur l'Himalaya (territoire des dieux) qui rencontre à Rishikesh la plaine (territoire des hommes), ainsi qu'à travers les nouvelles pratiques religieuses et spirituelles qui marquent la vie quotidienne. Ainsi en est-il de l'*aarathi*, une cérémonie religieuse qui consiste à mettre à l'eau une flamme de camphre dans un panier fait de feuilles de Banyan (un arbre sacré). Cette cérémonie a lieu tous les jours au lever et au coucher du soleil à Rishikesh et dans toutes les autres villes saintes longeant le Gange. Elle symbolise alors l'union entre les hommes et le fleuve (représentant la déesse Ganga) et entre les différentes villes du territoire où les hommes peuvent communier avec le Gange. Ainsi, avec l'émergence du yoga, l'accroissement du nombre d'individus fréquentant les lieux du yoga, c'est toute une reformulation de l'espace et du temps qui est offerte, dans le but de produire des discours et des pratiques collant à l'idéalité du lieu.

La fabrique de ce lieu idéal tourne autour de la promotion d'un environnement, d'activités, de structures spécifiques. On trouve tout cela à Rishikesh mais... la réalité est bien différente : les cours, quand ils existent, sont souvent sans consistance. L'idée du lieu tombe à l'eau parfois, et pousse certains à aller voir ailleurs.

Rishikesh est aujourd'hui un haut-lieu du yoga même s'il n'apparaît pas toujours à la hauteur de sa réputation. Mais cette caractéristique se heurte cependant à une certaine saturation. Il est, dans les faits, difficile de trouver un cours de yoga, les professeurs sont finalement assez rares, et les *ashrams* proposent des cours assez peu adaptés aux attentes des occidentaux, car soit ils sont trop rigoureux, soit ils impliquent une obligation de suivi des règles de la marche générale de l'*ashram* (lever/coucher, prières, etc, ce qui ne convient pas à un public qui cherche plutôt à « picorer »).

A Rishikesh, la plupart des conversations entre occidentaux visent à s'échanger des « tuyaux » sur les cours où il fait bon se rendre, c'est-à-dire soit dans ceux qui sont proposés par les hôtels (qui ont saisi qu'organiser des cours de yoga pouvait être un argument

commercial) ou soit ceux qui sont proposés dans d'autres villes (le fait de pratiquer le yoga dans un lieu qui n'est pas saturé est un gage d'authenticité) : à quelques kilomètres de là (Phool Chatti), un peu plus loin (Dharamsala/Dehra Dun, avec la popularité du Vipassana⁵⁸⁴), ou très loin (la Bihar School of Yoga, l'*ashram* de Ma Amritananda Mayi au Kerala, l'*ashram* d'Osho ou d'Iyengar à Pune...).

A Rishikesh, le yoga n'est pas une activité dominante. Beaucoup d'occidentaux que j'ai rencontrés ont déchanté très vite et ont passé leur route. Mais certains se sont acharnés, et, s'ils n'ont pas trouvé un cours à leur idée, ils se sont réfugiés dans la pratique du néo-hindouisme ambiant : assister à des cérémonies religieuses, manger végétarien, opter pour un mimétisme vestimentaire...

Quant aux indiens que j'ai rencontré à Rishikesh, ils ne semblaient pas être attirés par la pratique du yoga. Leur présence était surtout liée à un pèlerinage (Rishikesh est une étape), à des vacances (Rishikesh est à 4h de Delhi), à des loisirs (à Rishikesh on peut faire de la marche, faire du rafting...), ou pour les personnes âgées, à une retraite, un abris pour les vieux jours.

Rishikesh est ainsi un microcosme, un reflet de la société indienne, hindoue, *brahmane*, non-*brahmane* aussi, un instantané de la transnationalité contemporaine, un cliché de la reproduction d'un lieu qui aurait une signification globale alors qu'il est surtout le fruit de significations individuelles. Celles-ci ont redonné, depuis les années 60, une dynamique particulière à Rishikesh, basée sur un symbolisme renouvelé dans la modernité et par la co-présence de nombreux individus et communautés.

Comme nous l'avons déjà vu, dans les années 60, le yoga était en plein boom en Occident. L'influence médiatique des séjours des Beatles à Rishikesh provoqua de nombreuses vocations chez certains jeunes pour qui « Rishikesh = yoga »⁵⁸⁵. Les autorités touristiques locales ont su saisir au vol cette association pour lancer le concept de « Rishikesh, ville idéale pour la pratique du yoga », cela impliquant le renforcement des discours sur un passé florissant, d'où la réappropriation identitaire nationaliste procède. Le lieu Rishikesh a ainsi pu

⁵⁸⁴ La méditation Vipassana vient de Birmanie et est plutôt d'inspiration bouddhiste. Elle est cependant très en vogue parmi ceux qui se rendent en Inde, surtout en raison de l'expérience extrême qu'elle propose : tenir 15 jours sans parler aux autres, hormis en privé, au *guru*, simplement en effectuant de longues séances de méditation et en se mettant au service du groupe en effectuant des tâches ménagères. Souvent, les Occidentaux comparent entre eux leur « taux de réussite », until expliquant pourquoi il n'a tenu que 3 jours, until expliquant comment il a tenu le stage entier...

⁵⁸⁵ Parmi les occidentaux qui vivent depuis cette époque à Rishikesh, beaucoup m'ont avoué, comme Maggie, une américaine : « Well... you know, basically I came here because I knew the Beatles were coming regularly ».

se développer en bénéficiant d'une double légitimation : celle de la présence d'occidentaux, et celle de la tradition.

L'effervescence provoquée par l'arrivée massive de pèlerins venus de tous horizons est ainsi entretenue depuis les années 50 et ne cesse depuis lors d'accélérer le processus de réappropriation identitaire. La matérialisation de ce processus se lit à travers l'augmentation du nombre des *ashrams* en tant que lieux dédiés à la pratique du yoga, et l'augmentation des activités liées à la réémergence de la pharmacopée ayurvédique et de toutes les autres techniques corporelles.

Le changement spatial à Rishikesh s'est effectué sur un temps très court mais les discours qui l'accompagnent se fondent sur une relecture du temps long. Ceci n'est pas paradoxal car le phénomène accompagne aussi toute une série de réappropriations identitaires qui trouvent toujours systématiquement leurs racines dans un passé mythique remis au goût du jour. La production et la reproduction de lieux du yoga joue aussi sur tout l'environnement, les activités et les conceptions de l'espace et des lieux. Cela est vrai pour Rishikesh, ainsi que pour Tiruvanamalai, mais sous des formes et des circonstances différentes, comme nous allons le voir, qui dépendent intimement du sens donné à l'histoire privée et collective propre à ce lieu.

2. 50 ans pour créer un lieu : Tiruvanamalai

Dans d'autres lieux où s'est développé le yoga, on retrouve cette conjoncture de reproduction. C'est le cas notamment à Tiruvanamalai, au Tamil Nadu. L'exemple de la topogénèse qui y prend place est fort intéressant car, même s'il ne s'agit pas de yoga, on y retrouve les mêmes individus qu'à Rishikesh, la même promotion de l'identité de lieu autour du néohindouisme et ses activités « satellites », de la « nébuleuse », pour reprendre l'expression de Françoise Champion.

a. Lieu...

Tiruvanamalai est une petite ville du Tamil Nadu, réputée pour son temple Shivaïte daté, semble-t-il de plus de 2 millénaires. Ce lieu de pèlerinage a connu une régénérescence dans les années 30-40 avec l'arrivée, quelque peu fortuite, d'un *brahmane* errant, démuné. Celui-ci trouva, dans un premier temps, refuge dans le temple, puis décida d'aller méditer dans une grotte proche, dans le Mont Arunachala. Le site en lui-même est soi-disant mentionné dans les *Purana*, tout comme l'est le site de Rishikesh. Il est donc chargé de référents symboliques qui

sont associés à l'hindouisme ancien, tout autant qu'à la personne de Ramana Maharishi, le fameux Saint en question. Aujourd'hui, il semblerait que Tiruvanmalai soit tiraillée entre ces deux « activités » ou « attractions ». D'un côté la ville continue à drainer une grande masse de pèlerins venus prier Shiva, et, d'un autre côté, elle constitue un pôle d'attraction pour de nombreux occidentaux qui viennent former des communautés soit au sein de l'*ashram*, soit aux alentours.

Un individu, dans un état physique pitoyable après des semaines d'errance et de jeun, y fait donc l'objet de la curiosité de certains personnages. Les épreuves qu'il fait subir à son corps et la hardiesse avec laquelle il a accepté cet état de dégradation croissante sont interprétés comme les signes d'un grand détachement d'avec la matérialité mondaine, comme les caractéristiques de la sainteté du personnage. Tenir aussi longtemps dans cet état relève du miracle : Ramana Maharishi est propulsé au rang d'illuminé, de Saint.

Ceux qui l'observent et l'admirent décident alors de bâtir un *ashram* un peu plus au Sud, où le Saint pourrait être « accessible » plus facilement aux dévots, qui commencent à affluer par le bouche-à-oreille. Un occidental s'intéresse à lui : Paul Brunton, l'auteur du célèbre « *A search in Secret India* »⁵⁸⁶, un ouvrage mythique pour la jeunesse anglosaxonne. Au début des années 30, Paul Brunton commence à décrire le personnage de Ramana Maharishi, son enseignement, mais son travail fournit aussi de nombreuses références sur les émotions qui le guident lorsqu'il découvre le site puis s'y installe.

b. Interprétation du lieu : retour vers le futur.

Le lieu, dans le travail de Paul Brunton, est renforcé par deux clés de lecture originales. D'un côté, il replace la montagne Arunachala comme étant l'un des endroits les plus sacrés de l'Inde, le « Kailash de l'Inde du sud »⁵⁸⁷. D'un autre côté, la tradition est renforcée par des « évidences géologiques » voulant prouver que la montagne existait bien avant que ne naisse l'Himalaya. Ce livre conduit de nombreux occidentaux, surtout anglo-saxons, à l'*ashram* de Ramana Maharishi. La popularité du Saint et du lieu attira également les hommes politiques⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ BRUNTON Paul, 1934 (reed. 1999), *A Search in Secret India*, Shrishti Publishers, 317 p

⁵⁸⁷ Et même « perhaps the most ancient of the two », comme il nous le dit dans son ouvrage. Le Kailash correspond au Mont Kailash, situé aujourd'hui sur le versant Nord de l'Himalaya, au nord du lac Manasa. Dans la mythologie hindoue, le Mont Kailash représente le paradis où vit le dieu Shiva. C'est un lieu de pèlerinage très connu, mais difficilement accessible en raison de la difficulté de l'itinéraire et des conditions climatiques. Le Mont Kailash reste donc souvent, dans l'esprit hindou, un lieu idéal inatteignable.

⁵⁸⁸ « Among those who visited the *ashram* were Sri Rajendra Prasad, the 1st president of India, Dr. S. Radhakrishnan, 2nd president of India, Dr. C.P. Rama Swamy Aiyer and many others », in *Shri Maharshi. A short life Sketch*, Tiruvanmalai, Sri Ramanasramam publications, 2001, 60p., p. 35.

D'un autre côté, la venue de Paul Brunton et l'effet boule-de-neige provoqué par son livre provoqua du côté de l'organisation de l'*ashram*, un regain d'intérêt pour la mise en valeur du lieu :

« In his book, *A message from Arunachala*, Paul Brunton refers to the verdict of one American geologist that Arunachala must have existed even before the coal bearing strata were formed. In fact, he dated this rocky mass of granite back to the earliest epoch of the history of our planet's crust, that epoch which long preceded the vast sedimentary formations in which fossils records of plants and animals were preserved. It existed long before gigantic Saurians of the pre-historic world moved their ungainly forms through the primeval forests that covered our early earth. He went even further and made it contemporaneous with the formations of the very crust of the earth itself. "It was indeed a remnant of the vanished continent of sunken Lemuria.

The *Skanda Purana* speaks of Arunachala as the most sacred of all holy places, the heart of the world.

As Shiva says :

"Though in fact fiery, the dull appearance of the hill is because of grace and loving solicitude for the spiritual uplift of the world. Here I always abide as the Perfect Being. Meditate then that in the Heart of the Hill surges the spiritual glory within which is contained all the world".

Mr. Brunton also recalls a saying by Sri Maharishi that the Hill is the abode of a host of beings in varying grades culminating in the spirits of great sages, perfect beings who possess marvellous powers and who rose and greeted him kindly when he first made their acquaintance »⁵⁸⁹.

La légende contemporaine du lieu commença ainsi, à cheval entre les références à un savoir antique et à la publication de la réinterprétation d'un anglais. De nombreux individus, qui se retrouvèrent dans les émotions de Paul Brunton, qui reconnaissaient dans ses écrits la preuve de l'ancienneté magique du lieu, décidèrent de s'installer près de l'*ashram*, donnant au lieu une nouvelle configuration.

c. Le lieu et ses diversités pèlerines

Parallèlement à la foule de pèlerins hindous qui se pressent dans la ville pour visiter le temple, puis pour visiter l'*ashram*, cohabitent à Tiruvanmalai des communautés d'occidentaux qui ont fait le choix d'une résidence à long terme. Ceux-ci s'implantent près de l'*ashram*, et non pas dans l'*ashram*, car les règles y sont très strictes. Il n'est pas permis à tous les disciples de rester longtemps dans l'*ashram*. Seuls quelques-uns, qui ont prévenus des semaines à l'avance, avec lettre de motivation à l'appui, peuvent prétendre occuper un lit quelques jours. D'autres, beaucoup plus rares, se sont vus octroyer un titre de « résident permanent », après

⁵⁸⁹ *Shri Maharshi. A short life Sketch*, Tiruvanmalai, Sri Ramanasramam publications, 2001, 60p., p. 41.

avoir fait leurs preuves spirituellement et socialement⁵⁹⁰. La sélection est assez stricte en raison du nombre important de demandes. L'*ashram* offre le gîte et le couvert gratuit, et c'est pour cela qu'il se réserve le droit de faire passer autant de tests. Il dispose de 110 chambres et ne veut pas s'agrandir. De plus, l'*ashram* ne compte pas ouvrir de branches et surveille de très près les personnes qui le font à titre personnel. Ainsi, il existe quelques kendras mais celles-ci n'ont pas été créées par et ne dépendent pas de l'*ashram* de Tiruvanamalai. Une kendra est un lieu où une communauté se réunit régulièrement et qui prie et médite autour de la figure du *guru* (les *Satsangs*). Ils chantent les textes de Ramana Maharishi⁵⁹¹, observent des rituels spéciaux à certaines dates de l'année (son anniversaire par exemple) et le reste du temps ils restent en adoration devant les photos du gourou. Les premières kendras sont nées à Madras, puis Hyderabad, Mumbai, Pallakad (Kerala), Ahmedabad (Gujarat), Surat, Kumta (Karnataka), Ghazipur (UP).

Dans cette situation, des communautés se créent autour de l'*ashram*. Des occidentaux, parmi les plus fervents, ont bâti des maisons pouvant accueillir plusieurs personnes⁵⁹². A quelques kilomètres de là, des allemands, qui sont parmi les disciples les plus nombreux, ont même installé une communauté qui devient au fur et à mesure un « petit village », regroupant jusqu'à une soixantaine de personnes à la meilleure saison.

Tout ce monde se retrouve, enfin se croise, lors des cérémonies qui rythment la journée à l'*ashram*, ou lors des *satsangs* qui sont organisés par les « enlightened people » qui abondent dans cet endroit. Les disciples se retrouvent aussi pendant la nuit, lors des marches auspicieuses autour de la montagne. Ce qui s'appelle le « giripradakshina » consiste à une circumambulation symbolique et rituelle de 20 kilomètres de long. Cela s'effectue le soir, de préférence à partir de 22 heures, pieds nus, et sans parler, pour les plus fervents. Les départs s'organisent par petits groupes qui avancent dans la nuit, guidés par la lumière de la lune et par les lampes de camphre des temples qui jalonnent le circuit. En effet, le giripradakshina est une manière de prétendre à l'enlightenment en tournant régulièrement autour du lieu sacré, et

⁵⁹⁰ 10 indiens et 5 occidentaux avaient ce titre de résident permanent en 2002.

⁵⁹¹ Ramana Maharishi a écrit quelques textes et poèmes en Tamoul, notamment au sujet de la puissance divine en chacun des hommes et en relations à la Montagne Arunachala.

⁵⁹² J'ai moi-même été hébergée dans une de ces maisons. Ce sont des maisons très modernes, adaptées aux standards internationaux, dont l'architecture est recherchée. Le but est de pouvoir proposer une vie en communauté, sans pour autant que chacun ne soit privé de sa vie privée. Ainsi, les maisons ont souvent deux étages pouvant accueillir un couple, puis quelques dépendances : une cabane dans le jardin (avec coin cuisine et salle de bain), une cabane dans l'arbre (avec juste de quoi dormir, mais avec des latrines à proximité)... En général, le propriétaire, lorsqu'il est absent, s'arrange pour laisser les clés à un ami, qui se charge alors d'installer les voyageurs et de collecter le loyer. La somme journalière n'est pas très élevée et est donnée en roupies/personne (sachant que c'est plus cher lorsqu'on habite dans la maison).

en priant dans chacun des petits temples hindous, la marche se concluant, dans une sorte d'apothéose, au temple shivaïte de la ville (**carte 7.6**).

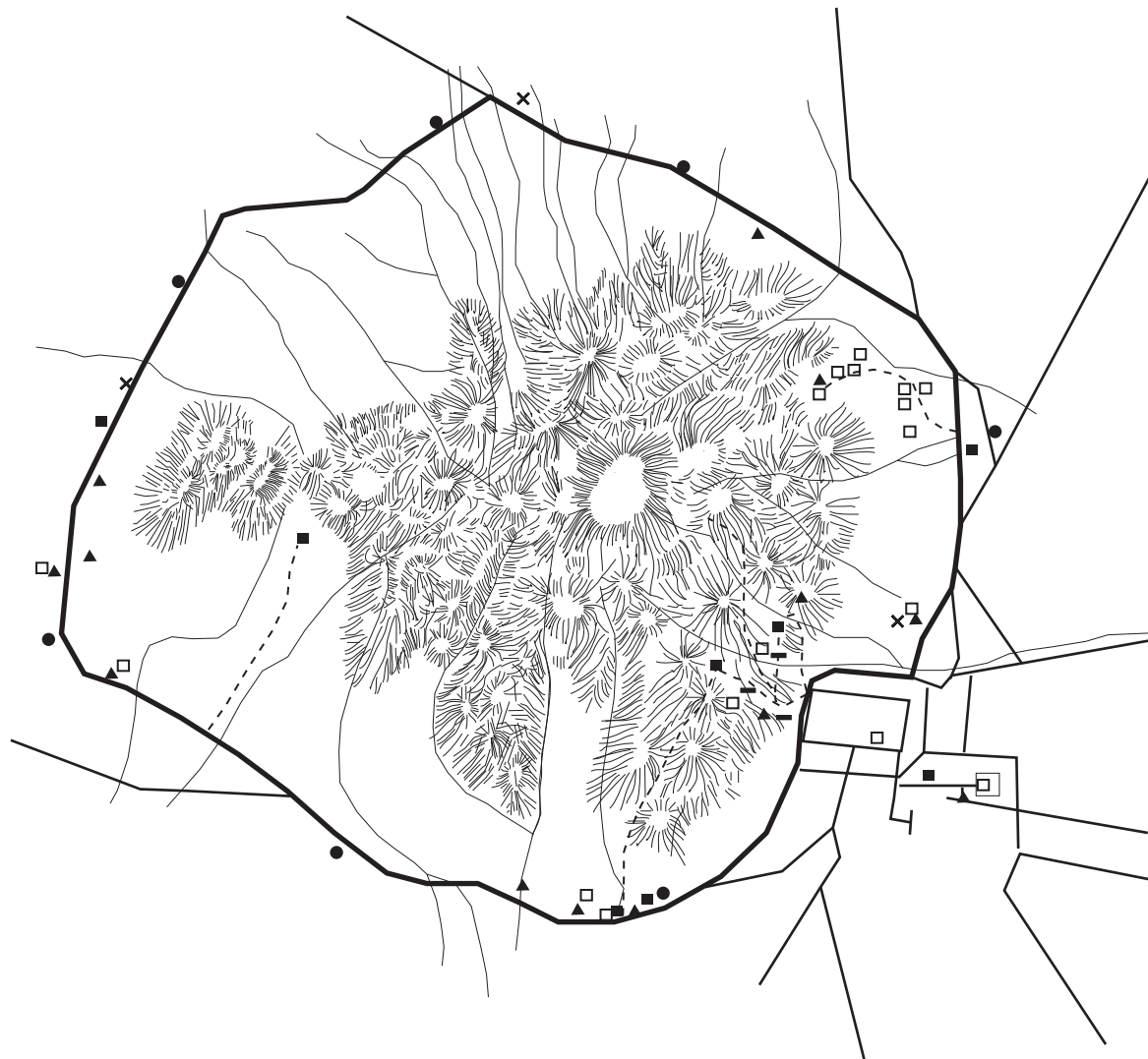
Cette façon de pratiquer le lieu implique ainsi une façon de pratiquer l'hindouisme qui se situe à la charnière entre les pratiques issues de la tradition hindoue et de leurs réinterprétations contemporaines. Comme nous pouvons le voir sur la carte 7.5, qui est la reproduction d'une carte vendue par l'*ashram*, le lieu central est la montagne. La montagne est ensuite jalonnée de divers repères spatiaux comme les *ashrams*, les réservoirs, les grottes, les temples, les points cardinaux, etc. D'autres repères spatiaux apparaissent, ils concernent essentiellement l'accessibilité au lieu convoité : routes principales et secondaires (bitumées pour les automobiles et deux-roues), les routes pédestres de montagne, les chemins d'écoulement des eaux de moussons qui sont praticables en dehors de la saison des pluies.

Le chemin débute à l'*ashram* (au sud), et s'achève au temple shivaïte. La boucle relie ainsi les complexes religieux principaux et secondaires. Et en plus de ces activités spirituelles et religieuses, beaucoup d'autres activités viennent se greffer tout autour du lieu, tout comme à Rishikesh : produits ayurvédiques, cours de yoga, *satsangs*, commerces, restaurants...

La circulation et la pratique du lieu à Tiruvanamalai consiste aussi en l'exploration de la montagne, un lieu chargé de représentations positives et associé à des émotions intérieures assez profondes. Il existe peu de chemins pour s'y rendre, pour aller visiter la grotte où vécut Ramana Maharishi (avant qu'il ne descende vivre à l'*ashram*) et pour aller profiter d'une vue imprenable sur la ville et le temple shivaïte.

Le lieu est ainsi chargé d'émotions particulières, est lié à des activités diverses, allant des activités les plus commerciales à celles les plus hindoues. Mais cela ne plaît évidemment pas à tout le monde et implique un partage du territoire assez particulier, que l'on ne remarque que si l'on accepte de s'intéresser un peu à l'histoire de la famille des descendants de Ramana Maharishi. A l'échelle du lieu, il existe en fait toute une ségrégation spatiale qui opère des divisions entre les lieux de l'hindouisme, ceux du néo-hindouisme, ceux de la tradition réinventée, et ceux de la vie de Ramana Maharishi.

Carte 7.6. Le site de Tiruvanamalai



- Grotte
- × Lingam
- Ashram
- Point cardinal
- ▲ Temple
- Réservoir d'eau
- Routes secondaires
- Routes principales
- Ruissellement
- - - Chemins pédestres de montagne
- Versants des sommets principaux

Mais le problème de l'*ashram* aujourd'hui, ce sont justement ces groupes d'individus qui se forment un peu partout dans le monde autour de la mémoire de Ramana Maharishi. Quelques groupes n'hésitent pas à reprendre ses textes pour donner des *satsangs* sans demander l'autorisation de l'*ashram*. Certains de ces groupes sont assez controversés car ils sont soit considérés comme dissidents, ou soit font l'amalgame entre plusieurs enseignements pour créer un nouveau style de spiritualité. Les groupes qui les gênent sont le plus souvent dirigés par des non-indiens. Il n'y a que deux groupes en dehors de l'Inde qui sont « officiellement reconnus » par l'*ashram* de Tiruvanamalai : un à New-York (*Arunachala ashram*) et un au Canada. Ces groupes ont été créés par des Indiens immigrés (NRI). Les personnes qui fréquentent ces groupes sont à la fois des NRI et des locaux, ils suivent le même programme qu'à l'*ashram* de Tiruvanamalai. Cette profusion, que les autorités de l'*ashram* n'arrivent pas à contrôler, contribue au renforcement de leur ligne identitaire pour mieux se démarquer d'eux.

Le renforcement de la ligne identitaire s'axe autour du retour à la spécificité hindoue du lieu. La vie de l'*ashram* est donc rythmée autour des rituels religieux et des moments de prière. Ces activités commencent dès 5 heures du matin, s'interrompent de 11h30 à 17h30, puis reprennent jusqu'à 20h00.

Mais dans l'*ashram*, il y a un conflit au niveau de la direction. Ramana Maharishi est issu d'une famille de trois fils, ses deux frères sont donc ses seuls héritiers (il n'a pas eu d'enfant). Les trois petits-fils, ses héritiers actuels, sont censés servir l'*ashram* et s'occuper de son organisation, mais l'un d'entre eux, V. Ganesa, refuse d'habiter l'*ashram* aujourd'hui, car il est en désaccord avec ses frères. Celui-ci est opposé aux cérémonies hindoues rythmant la journée qui font digression par rapport à l'enseignement de Ramana Maharishi⁵⁹³. Le conflit est suffisamment entamé pour que les marques territoriales de chacun soient fixées. V. Ganesa ne met plus les pieds à l'*ashram*, à part la nuit, lorsqu'il n'y a aucun rite religieux, et vit à quelques kilomètres de là. Vient le voir qui veut, à n'importe quel moment⁵⁹⁴.

⁵⁹³ V. Ganesa a une autre interprétation de l'enseignement de Ramana Maharishi : selon lui, l'homme devrait se concentrer sur le concept du « maintenant », ce concept faisant abstraction de toute religion. Selon V. Ganesha, les personnes qui prônent l'hindouisme comme moyen de vénérer Ramana Maharishi sont dans l'illusion. Les pujas sont des rituels matérialistes, superficielles qui, selon lui, parasitent la quête spirituelle. V. Ganesha m'a avoué cependant que cette conjoncture était liée directement à la ligne de conduite de ses frères, qui chercheraient avant tout à récolter des fonds pour améliorer leur confort matériel, et directement à la quête de type consumériste des disciples contemporains (occidentaux et indiens). Pour lui, chaque personne qui vient à l'*ashram*, arrive avec une question, une quête et en repart avec une réponse quoiqu'il arrive. Ils se satisfont de tout, tant que les *pujas* ont été effectués et tant qu'ils répondent à leur imaginaire.

⁵⁹⁴ Après l'avoir rencontré, j'ai mieux compris la notion de réseaux inter-individuels auquel j'avais affaire. La personne qui m'a fortement conseillé d'aller écouter V. Ganesha n'est autre que TKV Désikachar, le « gourou rebelle » de Madras (sans son conseil, je n'aurais jamais entendu parler de V. Ganesha auprès de l'*ashram*

Le changement spatial, à nouveau, s'est opéré sur une mise en adéquation des temporalités et sur une mise en relation entre le local et le global. A Tiruvanamalai, cependant, cette opération s'est effectuée en fonction de l'histoire familiale et d'un contexte socio-politique particulier. Ceci renforce encore une fois l'idée que le terrain est important pour mieux comprendre les enjeux spatiaux qui prennent place dans les processus contemporains de mondialisation.

Mais la mondialisation et ses effets spatiaux n'est pas perceptible qu'en Inde. L'Inde n'est pas le seul pays où des formes hybrides de production de lieux se sont mises en place. J'ai déjà évoqué les centres de l'Integral Yoga, dont j'avais visité la branche de Coimbatore en 1999, lors de ma maîtrise. L'organisation a acheté une parcelle de terrain aux pieds des Monts Nilgiris et elle y a bâti un large complexe comprenant des chambres, des lieux communs et un dôme de méditation. Ce lieu est assez surprenant car il tranche complètement de l'environnement local (villages), mais encore plus surprenant est le QG localisé aux Etats-Unis. Il convient ici de se pencher sur ce lieu hors du commun.

3. L'American Dream du yoga : Yogaville.

En 1986, Swami Satchidananda implante l'*ashram* qui devient le QG de son organisation (Integral Yoga), un *ashram* en forme de lotus (**figure 7.3**), symbole hindou, mais pas seulement... LOTUS est aussi un acronyme pour désigner un concept : « Light Of Truth Universal Shrine », dans la ville de Yogaville, en Virginie, aux Etats-Unis. Inutile de détailler la toponymie de ce nouveau lieu, il parle de lui-même du contexte de sa création : le yoga et la ville sont intimement liés ici, et la « ville » n'est pas seulement un cadre idéal, c'est aussi une façon de désigner un lieu communautaire avec un clin d'œil à l'Europe en ajoutant un suffixe sonnante plus « chic » que « yogapuram » ou « yoganagar » !

principal de Tiruvanamalai). Ils sont très bons amis depuis très longtemps et se sont rencontrés à un meeting organisé par J. Krishnamurti (l'homme qui a claqué la porte de la Société Théosophique), dans les années 50. Lors de ce meeting, J. Krishnamurti aurait déclaré que le yoga et la méditation n'avaient rien à voir avec la religion, et qu'il fallait jeter tous les livres sacrés si l'on comptait devenir spirituel. Ce discours a eu un grand impact sur l'assemblée, et parmi ceux qui sont restés à écouter J. Krishnamurti, se trouvaient TKV Désikachar et V. Ganesha (une bonne partie de l'assemblée ayant quitté la salle, outrée d'entendre de tels propos).

Figure 7.2. Yogaville, Virginia, USA



Source :Integral Yoga Center, Yogaville

Ce qui frappe à Yogaville, c'est non seulement cette architecture qui rappelle des éléments de l'architecture hindoue (dans sa version sur-idéalisée, c'est-à-dire avec un foisonnement extrême de symbolisme comme le lotus, les portes d'entrée qui rappellent celles des temples hindous...), mais c'est aussi le choix de la localisation. En effet, Yogaville a été créée ex-nihilo, contrairement aux autres lieux que nous avons vu (à Rishikesh et à Tiruvanmalai, il y avait une histoire, des légendes, des temples pré-existants). L'implantation de Yogaville a pour autant essayé de suivre les préceptes édictés dans les textes classiques. On retrouve ainsi la ville, lieu idéal, au sein d'un environnement idéal lui aussi : rivière, montagne, forêt, sans compter le climat plaisant toute l'année dans cette région des Etats-Unis.

Swami Satchidananda, à la tête de cette organisation, a eu un impact dans le monde du yoga sur une assez longue durée. Il est originaire du Tamil Nadu, plus exactement de la région de Coimbatore, où il implanta un de ses tous premiers *ashrams*. Sa vocation démarra assez tôt, et après quelques essais dans le monde du business, il décida de rejoindre Swami Sivananda, un autre *brahmane* tamoul, qui s'est implanté à Rishikesh à la tête de la Divine Life Society. Swami Sivananda, dans la perspective d'agrandissement de l'aire d'attraction de l'*ashram*, décida d'envoyer quelques disciples à l'étranger.

C'est ainsi que Swami Satchidananda, après avoir quitté l'Inde et la Divine Life Society, eu l'occasion de venir parler à Woodstock en 1969, et de s'attirer de nouveaux disciples aux

USA. C'est de ce festival que tout est parti pour lui. La légende dit qu'un couple d'américains, désespéré par la toxicomanie de leur fils, décida de le confier à Swami Satchidananda qui se proposait de l'aider, en même temps que d'autres junkies qu'il avait rencontré à Woodstock. Ce couple, fortuné, a investi dans la création de Yogaville, une ville dédiée au yoga, au bien-être, et à la désintoxication.

Cet *ashram* est non seulement un des QG qui se trouve en dehors de l'Inde, mais c'est aujourd'hui celui qui dirige toutes les branches à l'étranger, y compris les branches en Inde, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, celle de Coimbatore est tenue par une femme américaine.

Grâce à une popularité croissante, Swami Satchidananda a aussi sûrement été l'un des premiers leaders spirituels indiens à obtenir la nationalité américaine. Il a cependant expiré sur le territoire indien, dans sa région natale, une fin qui scelle une destinée à la fois flamboyante, tragique, paradoxale et tragi-comique que je me permet d'évoquer ici. En août 2002, Swami Satchidananda était en visite au Tamil Nadu (en même temps que moi). Un de mes amis s'est trouvé invité à une conférence organisée par les Swamis d'Aliyar, le premier centre de méditation que j'ai visité en Inde en 1999, près de Coimbatore, qui se trouve être une des branches de Yogaville (Integral Yoga Institute). Satchidananda y est apparu avec des lunettes en or, des bijoux clinquants et des vêtements de très fine qualité, comme à son habitude ! Quelques jours plus tard, il était à Coimbatore pour un *satsang*, avant de rejoindre Madras. A Madras, Swami Satchidananda a été cordialement invité par Rajnikanth, un des plus célèbres acteurs tamouls, disciple du Swami, à inaugurer la première de son nouveau film « Baba ». Une bonne opération commerciale pour les deux protagonistes : Swami Satchidananda a trouvé là un moyen de se montrer en public avec en vue l'idée de toucher une audience plus large, et Rajni en profitait pour se refaire une image après le scandale politique qui a entaché la sortie de son film⁵⁹⁵. Quoiqu'il en soit, dans un des rares cinémas de Madras qui diffusait le film, Rajni a sollicité la présence de Swami Satchidananda. Lors de la projection, le *guru* a été pris de douleurs dans la poitrine et a été transporté à l'Apollo Hospital, un des plus réputés de la ville. Le lendemain, le *guru*, hors de danger était autorisé à

⁵⁹⁵ En effet, dans ce film, très violent, Rajni s'est confectionné un rôle politiquement engagé contre un des ministres en poste. Ce dernier a réagi vivement en lançant dans les journaux que Rajni ne serait jamais un bon politicien, qu'il serait toujours un acteur raté qui ne sait faire qu'une chose : lancer des interjections stupides, jouer avec sa cigarette ou avec un couteau et donner à la jeunesse tamoule un exemple de comportement citoyen déplorable... Tous les jours, la polémique remplissait les colonnes des journaux et l'opinion publique était partagée. Aussi, suivant l'appel du ministre, un certain nombre de personnes chargées de distribuer les films dans les cinémas de Madras ont tout simplement fait disparaître les bobines, quand ce ne sont pas les cinémas eux-mêmes qui ont boycotté la diffusion du film.

quitter sa chambre d'hôpital pour gagner celle du paisible Park Sheraton, l'hôtel où descendent tous les businessmen du monde entier. C'est malheureusement la nuit suivante dans cette chambre que le Swami a rendu l'âme. Beaucoup se sont dit : « c'est une chance que swami ait rendu son dernier souffle sur sa terre natale, il va pouvoir y être enterré ». Mais non, n'oublions pas que Swami Satchidananda est un citoyen américain. C'est à Yogaville qu'a été ramené son corps, escorté par Rajni, qui a depuis quitté le Tamil Nadu et qui n'y est revenu que bien plus tard, le temps de faire oublier le tragique « incident » de la sortie de son film doublé de la mort de son *guru*.

Le rôle des lieux est très important dans les exemples que nous venons de voir. Le lieu est le porteur de marques physiques qui renseignent sur sa fonction (temples, éléments de la nature...). Le lieu est aussi une circonstance qui apporte des transformations sur l'individu et sur ses pratiques. En somme, la mondialisation du yoga est un exemple qui nous permet de montrer à quel point le lieu peut prendre forme, et surtout prendre sens, pour des individus et des groupes. Le sens du lieu, tel que nous venons de le voir, est attaché à une unité locale, mais pas seulement : il peut aussi être reproduit ailleurs, selon les mêmes références et parfois les mêmes modalités (s'il existe des changements sensibles perceptibles que si l'on se rend sur place). Nous allons maintenant tenter de théoriser un peu plus les modalités de production, reproduction ou de transplantation de ces lieux à travers le processus de la topogenèse.

D. Topogenèse et yoga

A partir des données développées dans les chapitres précédents, on aura pu relever l'extrême mixité des objets et des individus qui font et pratiquent le monde du yoga. Ce monde spécial est parsemé de lieux spécifiques qui sont, si on les prend un par un, tout aussi mixtes. Michel Foucault parlait d'hétérotopie pour souligner la mixité, la mitoyenneté des expériences dans un même lieu ou un même espace. Pour lui, dans un lieu s'en trouvaient ou s'en trouvent encore d'autres, en fonction des découpages du temps (hétérochronie) : « l'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles »⁵⁹⁶. L'hétérotopie est de nature illusoire (quand il s'agit de recréer des espaces d'illusion) ou compensatoire (quand il s'agit de recréer un autre espace réel), mais

⁵⁹⁶ FOUCAULT Michel, 1994, « Des espaces autres », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 752-762.

participe toujours de création et production humaines localisées, que nous étudierons plutôt sous l'angle de la topogénèse.

Dans la topogénèse (où topo se réfère au lieu, genèse à sa fabrique) intervient une multiplicité d'acteurs qui mobilisent des idées, des projets, et des symboles. Les processus de topogénèse sont donc nombreux car ils répondent à diverses demandes ou envies. Dans chacun d'entre eux, nous pouvons saisir une sorte de langage, particulièrement sous la forme et dans la nature des objets spatialisés, ainsi que dans les lieux fréquentés par les individus. Ce langage va varier d'un groupe à l'autre, en fonction d'étapes sociales, historiques, psychiques originales. Les liens entre la création d'un lieu et le langage qui vont être mis en œuvre vont donc se retrouver pris dans les rapports dialogiques entre individus, groupes, sociétés, espaces. Ces rapports dialogiques vont conduire à la création, la production, la reproduction, la transplantation de lieux propres au yoga, à une topogénèse.

1. Comprendre le lieu pour comprendre sa géographicité

Nous le savons, le yoga peut être pratiqué de différentes manières, selon que l'on en fait une interprétation médicale, religieuse, spirituelle... Le Monde du yoga est formé de plusieurs groupes. L'interprétation du yoga est différente d'un groupe à l'autre, si bien que nous pouvons presque considérer qu'à chaque groupe correspond un Monde du yoga. Mais au sein d'un groupe, la variété des expériences liées au yoga peut à nouveau être porteuse de facteurs de différenciation. Ainsi, nous pouvons souligner quelques dissensions familiales et idéologiques d'où naissent diverses façons de penser, d'organiser, et de pratiquer le lieu.

Il est donc nécessaire de prendre conscience de cela, et c'est le travail de terrain qui intervient alors. Pour comprendre le lieu, il a ainsi fallu s'immerger dans ces « petits mondes » pour comprendre les mécanismes internes, facteurs de tension et de dissensions internes à la famille même du *guru*. En effet, comme dans toute organisation sociale, la prise de pouvoir d'un individu (le *guru*) va se traduire par une orientation spécifique de la pratique du yoga. Dans les cas les plus extrêmes, il s'agit de se démarquer des autres groupes à tout prix ; dans la plupart des cas, il s'agit d'affirmer sa différence et s'inscrire en complémentarité dans le Monde du yoga.

Mais dans tous les cas, se démarquer, c'est marquer des « frontières », des « limites » les plus nettes possibles, où le disciple, ou même la personne extérieure, peut sentir le changement d'un état à un autre, d'une conception à une autre du yoga et de toute la nébuleuse attenante. Prenons deux exemples : celui de Tiruvanamalai avec l'*ashram* de Ramana Maharishi, et celui de Chennai avec le KYM.

a. Tiruvanamalai : les problèmes intrafamiliaux.

A Tiruvanamalai, V. Ganesha ne vient à l'*ashram* que la nuit, lorsque tout est calme, lorsqu'il est sûr de ne croiser personne, d'avoir l'atmosphère ashramite pour lui seul, sans que cette atmosphère ne soit court-circuitée par des rites religieux. De 1960 à 1995, V. Ganesha a servi l'*ashram* et y a vécu. Mais selon lui, petit à petit, l'endroit a été transformé en lieu hindou. L'administration a décidé d'y faire construire des temples où seraient effectués des *pujas*. Dans la conception de V. Ganesha, voir arriver des pèlerins pour faire des *pujas* (dans le but d'avoir un travail, de trouver un travail, etc) est trop éloigné de l'enseignement originel de Ramana Maharishi. De plus, V. Ganesha dénonce l'emprise de plus en plus importante de ces *pujas* sur les pratiques des disciples : l'*ashram* chercherait à « convertir » les visiteurs, sinon à les plonger dans l'atmosphère hindoue, pour les persuader que c'est avec cette pratique de l'hindouisme qu'ils obtiendraient ce qu'ils veulent.

Constatant que les gens ne viennent plus guère à l'*ashram* pour l'enseignement qui y est dispensé, mais plutôt pour tirer profit de la « présence » de Ramana Maharishi pour leur propre expérience, V. Ganesha a préféré mettre de la distance entre l'*ashram* et sa résidence. Il est aussi devenu une persona non grata de lui-même au sein de l'*ashram*. Cela ne le gêne pas, et ne gêne pas non plus la direction de l'*ashram* (ses frères) qui aurait pris le parti d'assurer et de maintenir les effectifs pour conserver le lieu.

Ces façons de marquer les distances entre descendants d'un même Saint rappellent vivement les propos tenus plus haut au sujet des territoires que les *gurus* s'allouaient. A l'échelle locale et régionale, le principe veut qu'il n'y ait pas franche concurrence, mais plutôt une ferme volonté de ne pas interférer les uns avec les autres. Il s'agit de stratégies territoriales qui parlent aux disciples.

Les limites territoriales sont en effet bien marquées à Tiruvanamalai. Ceux qui ont envoyé une lettre de motivation et qui ont été sélectionnés vont pouvoir fréquenter l'*ashram* toute la journée. Ils vont se soumettre aux rituels religieux, aux assemblées pour la prière, etc. Pendant les moments creux, ils vont peut être aller faire une promenade. La nuit, occasionnellement, ils vont faire le pradakshina pour s'imprégner de l'atmosphère auspiciuse. Et rien d'autre. Leur séjour va se limiter à cela. Un engagement, un territoire.

Dans un style différent, ceux qui vont se rendre à Tiruvanamalai sans avoir été admis à résider dans l'*ashram* vont fréquenter des lieux plus variés, mais toujours les mêmes : les moments marquants de la journée, les promenades, le pradakshina... plus quelques endroits de réunion avec d'autres disciples, de façon à entretenir l'idée de communauté. Ils vont soit se retrouver dans un petit restaurant, dans la maison d'un disciple expatrié, dans la communauté bâtie par

les disciples allemands... Leurs lieux communs sont un peu plus étendus, et rassemblent des activités un peu plus diverses.

Les quelques disciples que compte V. Ganesa vont graviter autour de l'*ashram*, mais pas aux mêmes heures, car leurs motivations sont différentes, et ils veulent le marquer par des façons différentes de pratiquer le lieu.

Il y a également d'autres personnes non grata, celles dont on parle de plus en plus dans les milieux du yoga : les maîtres *satsangs* occidentaux qui se déplacent avec des groupes de disciples composés de 5 ou 6 personnes. Ceux-ci sont tolérés dans l'*ashram*, mais pas les bienvenus car accusés de détourner le message de Ramana Maharishi, en plus d'avoir des « mœurs bizarroïdes ou indécentes » (de nombreux anciens de chez Osho) ! Ils ne viendront donc à l'*ashram* que pour expérimenter le lieu, tenter de grappiller quelques « ondes positives », nécessaires dans leur quête de l'enlightenment à tout prix.

Ces ségrégations à l'échelle du lieu ne sont pas propres à l'*ashram* de Tiruvanamalai. Il en existe partout, et à chaque fois pour les mêmes raisons : à l'interprétation d'un enseignement, d'un message, correspond l'interprétation d'un lieu, et à la pratique spirituelle qui en découle correspond une pratique spatiale spécifique.

b. A Chennai : la philosophie d'une famille autour de la sécularisation du yoga.

Il en est ainsi également dans l'*ashram* de TKV Désikachar à Madras. Lors de mon premier passage au KYM⁵⁹⁷, les administrateurs du centre firent allusion à certaines branches du centre, localisées un peu plus loin dans le quartier. Il s'agissait, entre autres, du centre Vedavani, une maison où la famille Désikachar résidait il y a quelques années, qui est dédiée aujourd'hui à l'apprentissage du chant védique. A ce lieu est associée une seule activité, et pas une autre. La raison est simple : le chant védique entre dans la pratique de l'hindouisme, c'est une tradition réservée soit aux *brahmanes*, soit aux élèves qui en font la demande. Il est hors de question au KYM de mélanger le yoga avec quelque pratique religieuse que ce soit. TKV Désikachar reviendra sur ce point à plusieurs reprises lors de nos entretiens : le yoga n'a rien à voir avec la religion⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Krishnamacharya Yoga Mandiram.

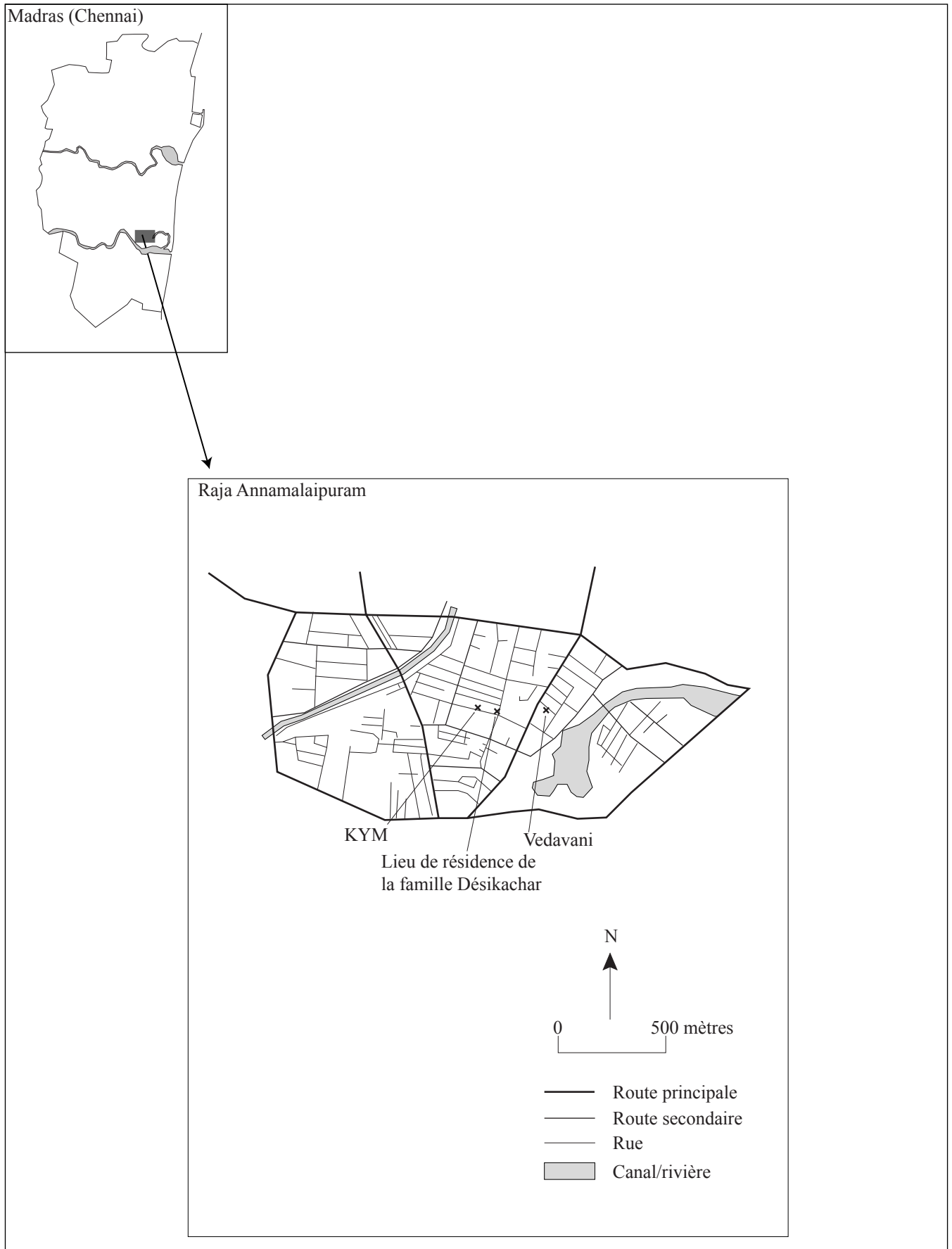
⁵⁹⁸ Pour lui, le yoga, qui signifie « unir » doit se comprendre dans le sens d'unir les hommes, indépendamment de leur religion. Pour cette raison, il a eu des soucis lors d'une conférence en Suisse. La plaquette commençait par le symbole « om », qui est un symbole hindou. Un étudiant musulman s'en est offusqué, et TKVD l'a soutenu jusqu'à ce que la personne responsable de la conférence retire ce symbole, par soucis de sécularisme, de tolérance, et d'esprit d'ouverture. NB : la personne qui a réalisé la plaquette n'était pas hindoue.

Mais le KYM accueille beaucoup d'indiens ainsi que beaucoup d'occidentaux, qui, le temps d'un stage demandent toujours à connaître un maximum d'éléments de culture hindoue à l'hindouisme. Au fur et à mesure des années, j'ai pu m'apercevoir que les demandes pour l'apprentissage du chant védique devenaient de plus en plus importantes. En 2002, par exemple, une personne fit la demande de cours. Pour quelques dollars de plus, elle pu prendre quelques leçons, ce qui déclencha des vocations dans le groupe d'occidentaux qui suivit. Contre toute attente, le KYM a alors du mettre en place une plage horaire spéciale pour certains membres de ce groupe. En 2003, à nouveau, un nouveau groupe faisait la demande de l'apprentissage du chant védique... et en 2004, selon mes informations (je ne suis pas allée à Madras en 2004), l'apprentissage du chant védique était inclus d'office dans le stage d'un groupe d'occidentaux (niveau avancé).

Les cours de chant ont donc lieu à Vedavani, à 10 minutes à pied du centre (**graphe 7.5**). Le but est de marquer la frontière entre le lieu où l'on vient apprendre ses postures, boire son thé, retrouver les autres disciples, et le lieu où l'on va recevoir un enseignement de type religieux. Les principes de TKV Désikachar sur la séparation entre les lieux (structures) en fonction de leur nature (religieuse ou non) est plutôt compréhensible. Les disciples ne relèvent pas cette séparation et se plient sans soucis au rallongement de leur itinéraire quotidien.

Mais d'autres (qui, en général, proviennent de groupes différents) voient dans ces limites posées d'office, une façon d'accentuer les ségrégations de nature identitaire. Autrement dit, certains pensent que la délocalisation du lieu de la pratique du chant védique entre dans le cadre d'une orthodoxie propre à la lignée Krishnamacharya. Cette limite représenterait ainsi la séparation entre le pur et l'impur.

Grappe 7.5. Les lieux du yoga au KYM de Madras



Les lieux « purs » seraient alors ceux de la pratique « traditionnelle », ceux où l'on apprend la tradition védique ; les lieux « impurs » seraient ceux du yoga adapté, modernisé, et donc éloigné de la « tradition ». Ceux qui m'ont rapporté ces propos sont des français pour qui cette séparation entre lieux et activités est vécue comme une humiliation. Ils supportent très mal que le yoga soit « épuré » de cette partie religieuse et traitée de façon péjorative comme une pratique profane, ou œcuménique, voire païenne. Ils voient dans cette dissociation une façon bien spécifique à la lignée Krishnamacharya de vouloir garder la tradition dans le domaine de leur espace privé, familial, et de ne vouloir, au final, ne partager dans l'espace public que des restes pré-mâchés et digérés de cette tradition.

Ce débat de fond, qui alimente beaucoup de conversations est important pour comprendre les attachements et les significations du lieu en termes de ressenti. En effet, une partie des élèves qui veulent se référer à la tradition Krishnamacharya se sentent lésés et mis au banc, en raison notamment des limites que la famille pose sur les lieux de la pratique. Certains d'entre eux pensent, en pratiquant le yoga, avoir une porte ouverte sur la compréhension et sur la pratique de l'hindouisme. Lorsqu'on leur propose d'« aller voir plus loin si l'hindouisme y est », ils réagissent mal en se posant comme victimes d'un petit monde familial trop orthodoxe. La famille Désikachar demande à ses disciples de traverser la route pour aller prendre des cours de chant, d'aller dans les temples pour voir des statues hindoues, ou faire des *pujas*. Dans cette façon de répertorier les lieux, la famille de Désikachar cherche à soutenir l'idée d'un yoga séculier, de ne pas parasiter sa pratique avec des icônes religieuses. Bien sûr, cela n'empêche pas cette famille d'être extrêmement à cheval sur les traditions et la dévotion, mais cela dans leur espace privé, dans leur maison, au coin du quartier, où personne d'autre que les membres de la famille n'entrent.

D'après ces deux exemples, nous pouvons prendre toute la mesure de l'importance des discours et des idées attachées aux lieux. Ces lieux sont tous différents les uns des autres, mais au sein de chacun d'eux règne une certaine mixité qui dépend de certaines positions idéologiques sur la pratique du yoga. Chaque lieu est produit, pensé, et structuré par un *guru* et sa famille ; ce lieu est ensuite pratiqué, vécu, par divers individus, qui ressentent des émotions et fabriquent des idéaux originaux. Il s'exerce ainsi une certaine dialogie entre les discours produits sur le lieu et les façons de le pratiquer. Mais au-delà de certaines querelles intestines, qui, pour nous, rendent l'observation du lieu bien stimulante, la pratique, la compréhension, le vécu du lieu porte à des configurations spatiales variées.

2. Définition de la topogenèse

La topogenèse est un néologisme qui va plus loin que l'étude de la production de lieux. Le lieu n'est pas qu'un point qui serait produit par hasard, à un moment et à un endroit donnés. Il a également une portée sociale, comprenant des pratiques et des représentations. Il fonctionne collectivement, c'est-à-dire en fonction de valeurs que les individus lui attribuent ou lui reconnaissent. Dans l'approche géographique, il ne s'agit donc pas simplement d'analyser la juxtaposition de lieux, mais surtout la mise en condition de leur production.

La topogenèse c'est donc la « construction sociale d'un lieu »⁵⁹⁹. En partie saisissable par la toponymie (c'est-à-dire l'ensemble des noms de lieux et leur étude, étymologique notamment), la topogenèse entend également faire appel à « l'histoire et la signification sociale des lieux, la fixation des lieux eux-mêmes ».

Dans le cadre du yoga, les lieux que nous allons voir émerger ne sont donc pas de simples isolats, de simples créations nées de l'esprit de quelques originaux, mais sont bel et bien issus d'une construction référencée par rapport à quelque chose d'autre, identifiée à un ensemble de savoirs, de pratiques et de symboles, assimilés ou reproduits. Ces références et identifications sont porteurs d'une histoire, ils prennent alors sens dans les discours ou les écrits de leurs inventeurs.

La topogenèse ne s'intéressant pas qu'au lieu isolé, ce sont ses relations avec d'autres lieux, de nature similaire ou proche qui vont faire l'objet d'un regard global. Le réseau devient alors le cadre général de la topogenèse, celui-ci proposant un ensemble de références ainsi qu'un potentiel démographique mis à disposition des individus pour faire aller de l'avant la construction sociale de leurs lieux communs. La topogenèse qui se présente ici, dans le cadre du yoga, est extrêmement active aujourd'hui encore, notamment en raison de la dimension réticulaire, dynamisée par la vitesse et le nombre des déplacements et des mobilités dans l'espace mondial. Plus ces éléments de la mondialisation sont actifs, plus la topogenèse l'est en conséquence.

La topogenèse, en tant qu'elle repose sur une construction sociale du lieu, nous invite donc à nous pencher, dans un premier temps, sur l'importance de l'évolution des références spatiales liées à la pratique du yoga sur l'échelle de temps. Ces lieux, générés dans le temps présent, sont aussi porteurs d'une marque du passé, d'une certaine idée de la tradition réinterprétée dans l'ici et maintenant.

⁵⁹⁹ Article « Topogenèse », in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.

3. Représentations graphiques de la topogenèse

Les lieux qui sont créés et produits dans le Monde du yoga ne répondent pas à un modèle particulier, mais émergent néanmoins selon trois orientations majeures.

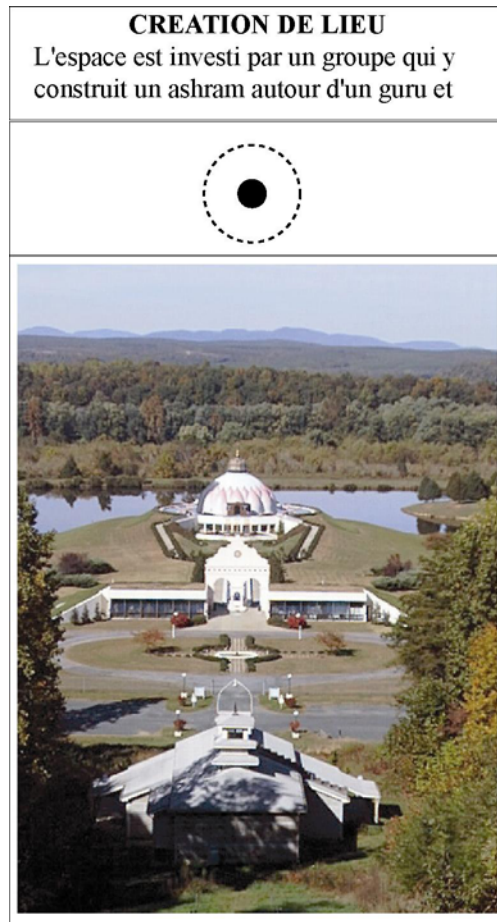
Comme nous l'avons vu à travers l'exemple de Yogaville, certains lieux sont des créations à proprement parler, c'est-à-dire qu'ils ont été construits de toutes pièces sur un terrain vierge. D'autres, à l'image de Rishikesh, sont créés sur un site réinterprété, et remis au goût du jour en raison d'un certain mouvement de mode. Enfin, d'autres encore, naissent de regroupements hétéroclites autour d'un point précis de l'espace, comme à Tiruvanamalai.

a. La création de lieu

La création de lieu est la forme de topogenèse la plus simple. Elle émerge quand une communauté décide, à un moment donné, de créer un lieu à son idée. C'est la communauté qui va alors choisir le lieu en fonction de son environnement (symbolique du paysage), puis va décider de l'architecture des bâtiments (**graphe 7.6**).

L'exemple le plus représentatif est celui de Yogaville. Bâti entièrement selon la symbolique architecturale hindoue, dans un environnement symbolique pouvant être rapproché de celui des hauts-lieux de l'hindouisme, le « Lotus Shrine » (le bâtiment principal) reçoit les membres de la communauté. Ceux-ci sont présents de façon plus ou moins temporaire au long de l'année. Dans ce cas, un lieu vierge est investi pour devenir porteur de significations particulières.

Grphe 7.6. La création du lieu

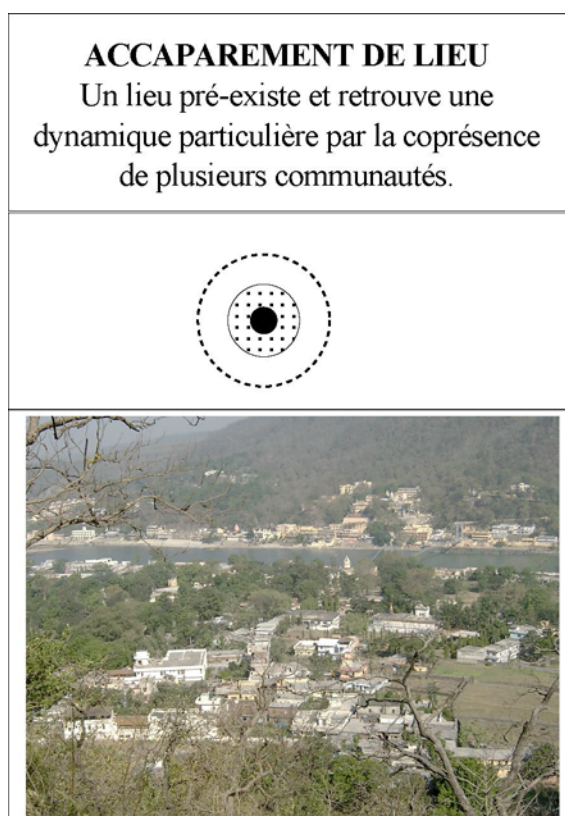


b. Les accaparements

Les accaparements, dans la topogénèse, introduisent une donnée différente : celle de la préexistence d'un « lieu central ». La topogénèse consiste alors en une régénérescence d'un lieu, soit tombé en désuétude, soit récemment révélé comme important ou stratégique.

C'est donc l'arrivée de nouvelles communautés qui va redonner dynamisme au lieu et catalyser sa « renaissance » (**graphe 7.7**).

Graphe 7.7. L'accapement du lieu



A Rishikesh, par exemple, ce n'est que depuis les années 30 que la topogénèse est en action, autour de l'impulsion donnée par l'implantation de l'*ashram* de Swami Sivananda. La popularité de cet *ashram* a amené un renouveau au lieu dans son ensemble et la création d'autres *ashrams* a activé la topogénèse. De plus, à Rishikesh, le phénomène s'est démultiplié sur l'autre rive avec, dans les années 60, l'arrivée des Beatles chez le Maharishi Mahesh Yogi ; ensuite, la topogénèse s'est étendue vers le nord autour de Lakshman Jhula avec l'arrivée d'autres communautés (New-Age, mouvements *Satsangs*, Néo-hippies).

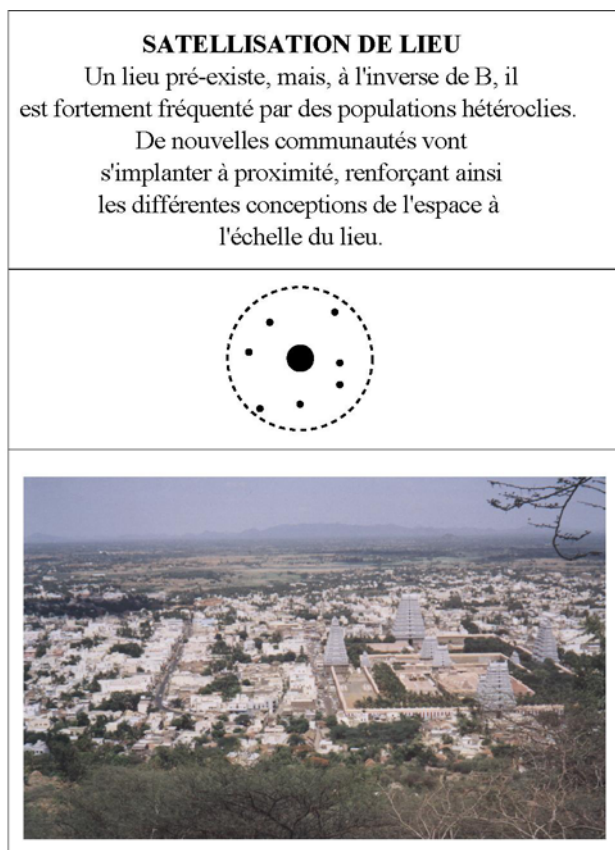
Cet exemple nous montre que la topogénèse n'est pas forcément créée sur un terrain vierge mais peut prendre place dans des environnements qui proposent déjà une hiérophanie. Surtout, il apparaît que la topogénèse est un phénomène toujours en action qui peut accumuler diverses configurations au cours du temps.

c. Les satellisations

Cette configuration ressemble en partie à la topogénèse de création, et à la topogénèse d'accapement (**graphe 7.8**). D'un côté il est question de créer non pas un nouveau lieu, comme dans l'exemple de Yogaville, mais plusieurs. D'autre part, il s'agit de localiser ces

lieux nouveaux à proximité d'un centre plus ancien, ou d'un repère spatial symbolique. Il n'y a pas ici de contiguïté spatiale entre le « centre » convoité et les nouveaux lieux (comme dans l'exemple de Rishikesh). Les nouveaux lieux apparaissent donc comme les « satellites » d'un lieu principal. Ils s'en tiennent à l'écart pour plusieurs raisons, comme nous l'avons vu dans l'exemple de Tiruvanamalai.

Graphe 7.8. L'accaparement du lieu



Les satellites sont ainsi des lieux qui n'ont pas forcément les mêmes activités que les lieux qu'ils sont venus jouxter. Mais ils ont une attraction particulière pour celui-ci. De plus la nature de cette attraction n'est pas forcément la même pour tous les satellites.

E. Conclusions du septième chapitre

La mondialisation du yoga peut être représentée en fonction de temporalités marquantes. Les quatre grandes temporalités qui ont été soulignées montrent qu'il est nécessaire de prendre en compte deux facteurs essentiels. Il s'agit d'une part de l'accroissement de l'espace auquel nous nous référons, l'espace mondial. L'espace mondial n'est pas entièrement recouvert, puisqu'une partie du monde –l'Afrique– n'est pas directement incluse, mais il s'est agrandi en

suivant les itinéraires suivis par les *gurus* indiens, à la fois en Europe, en Amérique du Nord et en Asie. L'agrandissement de l'espace s'est aussi effectué à l'échelle « régionale », en reposant sur des relais non-indiens. D'autre part, nous devons prendre en compte l'importance des normes sociales et des velléités individuelles dans la production et l'accroissement de l'espace. Celles-ci ont contribué à multiplier la nature et la force des liens interindividuels.

Ces liens sont formés par des individus mobiles, et les nœuds entre ces liens sont matérialisés dans la ville. La ville est alors réadaptée aux circonstances de la mondialisation. Elle n'est en effet pas le lieu idéal pour la pratique du yoga.

Ceci a pour conséquence une reformulation de l'idée de lieu, comme nous l'avons vu à travers les exemples de Rishikesh, de Tiruvanamalai et de Yogaville. La création ou la production de ces lieux s'apparente à la topogenèse, un concept pour comprendre l'idée de lieu, les conditions de son interprétation ou de sa création.

Chapitre 8 : Pour une géographie des paysages mondiaux du yoga.

Ce chapitre est consacré aux jalons méthodologiques et théoriques proposés par les chercheurs qui ont travaillé sur le concept de paysage thérapeutique (therapeutic landscape). Avant tout, il convient de rappeler que, dans l'approche humaniste, le concept de paysage n'est pas vu comme la somme des objets qu'il contient. Il est compris comme étant le contenant de l'ensemble des idéaux humains en relation avec l'espace. Le paysage font donc appel ici aux représentations, dans ses diverses formes et échelles.

Le concept de paysage thérapeutique a été cité comme une des plus importantes contributions à la géographie de la santé⁶⁰⁰. Il s'agit donc de se pencher sur l'approche de Wil Gesler, Robin Kearns et Allison Williams, entre autres, qui ont construit une approche géographique pour étudier la santé, les soins et les lieux qui leur sont attachés. Ce concept émane des nouvelles directions prises dans les années 80, au moment de l'émergence de la « nouvelle géographie culturelle ». Ainsi, en 1992, Wil Gesler, dans un article fondateur⁶⁰¹, s'interroge sur la façon dont divers environnements affectent l'expérience de la maladie et de la santé dans des lieux spécifiques. Les paysages thérapeutiques seront présentés précisément en deuxième partie de ce chapitre. Avant de les étudier, et de voir comment leur étude permet de penser autrement la géographie culturelle et sociale, il convient de se pencher sur ceux qui les produisent, à savoir les individus. A la suite de cela, nous analyserons plus précisément la signification du paysage dans de telles études, avant de se pencher sur l'étude des paysages thérapeutiques en eux-mêmes et la façon dont ils sont pris dans la mondialisation en dernier point.

A. Les Mondes individuels du yoga.

Les cours de yoga fleurissent aujourd'hui un peu partout dans le monde, donnant lieu à la création de groupes qui se déclinent autant qu'il y a de façons de comprendre et interpréter le yoga, et à la création de nouveaux lieux, qui se distinguent les uns des autres autant qu'il y a de manières de les mettre au point. Les lieux où l'on pratique le yoga sont de natures diverses. Ils peuvent être des infrastructures, comme par exemple des *ashrams*, des clubs de sport. Dans d'autres cas ils peuvent être des circonstances qui varient en fonction de ce que chacun veut

⁶⁰⁰ KEARNS Robin A, MOON Graham, 2002, « From medical to health geography : novelty, place and theory after a decade of change », *Progress in human geography*, 26, pp. 605-625.

⁶⁰¹ GESLER Wilbert M., 1992, « Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography », *Social Science & Medicine*, Volume 34, Issue 7, pp. 735-746

construire pour son bien-être (forme et sens du lieu idéal, émotions particulières recherchées) Enfin, ils peuvent aussi être imaginaires, par exemple lorsque le yogi n'a qu'à s'asseoir, fermer les yeux, et se transplanter dans le lieu imaginaire qu'il jugera propice d'avoir en tête au moment de la pratique⁶⁰².

Si la création de ces lieux est dépendante des mondes individuels, elle est tout aussi attachée à l'appartenance à des discours globaux. Ces discours font la promotion d'une certaine idée du bien-être, de la santé et de la vie en société. Les notions qu'ils véhiculent deviennent des clés de compréhension de la pratique du yoga qui servent à bricoler et à ajuster la pratique du yoga au quotidien.

Cette dimension génère donc des petits Mondes individuels, répondant directement aux discours englobants. On entre alors dans un lieu plus restreint, dans lequel la géographicisation est différente, se lit à une échelle plus micro. Pour entrevoir cela, il faut d'abord entrer dans la dimension micro, c'est-à-dire non plus centrée sur l'environnement et le groupe, mais plutôt sur le tapis de yoga et le Monde intérieur du yogi puis dans le domaine de la création de lieux, dépendant de l'imaginaire collectif.

1. Le micro-univers du yogi

De la réalité matérielle à l'idéalité circonstancielle, plus ou moins liée à la production imaginaire, le lieu de la pratique du yoga devient élément et condition d'un micro-univers spécifique au yogi qui pratique individuellement, ou au groupe qui pratique collectivement.

a. Géographie du micro : pratiquer le yoga chez soi

Dans les attitudes individuelles, le yoga se pratique chez soi, dans un lieu spécifique ou bien, le plus souvent, dans une pièce qui a déjà une fonction. Dans ces lieux domestiques, telles la salle de séjour, la chambre, la salle de bain, le yogi doit effectuer une géographicisation particulière qui lui permet, temporairement, de s'isoler des autres membres du foyer, et de se distancier des usages usuellement dévolus à la pièce.

Le yoga pénètre donc le « chez soi » et s'inscrit dans certains modes de l'habiter par l'entremise de la régulation des fonctions liées aux lieux de la domesticité. Ainsi, dans certaines familles indiennes, il se trouve parfois que ce soit le père de famille qui choisisse l'endroit propice, optimal, à la pratique du yoga à l'intérieur de la maison, comme s'il s'agissait d'une pratique rituelle dont l'implantation géographique se rapporterait à des

⁶⁰² DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, "Beyond belief: complementary medicine, lifestyle magazines and the disease of everyday life", *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, 739-759.

éléments de la cosmologie hindoue, comme nous l'ont signalé à plusieurs reprises des Indiens lors de témoignages et entretiens. Dans d'autres familles, le yoga est directement pratiqué dans le puja room, la pièce dédiée à la prière et aux cérémonies familiales, comme le montre le **tableau 8.1**. Ceci est visible surtout dans les familles pratiquantes et aisées. Dans d'autres cas encore, le yoga est pratiqué dans des pièces « profanes » mais néanmoins intimes (salle de bain, chambre). En France, c'est le cas : le yoga est pratiqué chez soi surtout dans le cadre de la chambre à coucher, plus rarement dans la salle de bains.

Tableau 8.1. Pièce dans laquelle la yoga est pratiqué.

	France		Inde	
	Nombre	Pourcentage	Nombre	Pourcentage
chambre	36	50,7%	99	72,8%
salle de séjour	21	29,6%	0	0%
n'importe où	5	7%	26	19,1%
pièce spéciale (<i>puja room</i> en Inde)	4	5,6%	11	8,1%
salle de bain	3	4,2%	0	0%
chambre d'amis	1	1%	0	0%
couloir	1	1%	0	0%
Hall d'entrée	0	0%	28	20,6%
Balcon	0	0%	2	1,5%
Non réponse	27	38%	46	33,8%
TOTAL	71	100%	136	100%

Source : A.-C. Hoyez, enquêtes personnelles, 2000.

Le temps, l'heure de la pratique ainsi que le lieu où l'individu va poser son tapis de sol et l'orienter marque, un instant (15 à 30 minutes par jour), tout un univers symbolique qui permet de se distancier des autres, des choses, et même de soi. Ceci permet au yogi d'entrer dans une pratique corporelle spécifique à un ensemble de référence (le Monde du yoga) et à soi-même (ce que l'on peut tirer de bénéfique du yoga pour soi).

Le temps et l'espace de cette pratique quotidienne ou hebdomadaire sont aussi marqués par le changement vestimentaire (on enfile des vêtements amples et plus confortables) qui marque le passage d'un état à un autre. Et, parallèlement, ce sont les habitudes hygiéniques et alimentaires qui vont être adaptées. Le yoga se pratique à jeun, ou à distance des repas, et le corps doit être libéré du surplus de matière organique (on recommande d'aller aux toilettes avant de faire du yoga).

La pratique de l'espace est donc perceptible à travers la mise en condition du corps du yogi tandis que la réappropriation des lieux du quotidien est induite par les préceptes qui sont enseignés dans les cours de yoga, ou dans les livres.

b. Micro-Univers du centre de yoga

Au sein même des centres de yoga, on retrouvera donc ces éléments « ritualisant » le passage de l'état de citadin à celui de yogi. Le centre de yoga permet la mise en sociabilité de la pratique. En effet, les cours y sont souvent collectifs, et les mêmes individus s'y croisent à heure et jour fixe. Souvent hebdomadaires ou bihebdomadaires, les cours ne sont pas très longs (une heure environ), et proposent les mêmes étapes et mises en condition que la pratique à domicile, à savoir le changement vestimentaire et le soulagement des besoins naturels...

Le lieu de la pratique est alors mis en ordre : la place dévolue au professeur, et celle dévolue aux élèves est certes classique mais non modulable (le professeur sera toujours assis face aux élèves, dos au mur). Les tapis de sol sont tous orientés de la même façon à distance optimale les uns des autres, pour permettre à chacun d'évoluer dans ses postures sans se gêner mutuellement.

De plus, au-delà de ces banals constats, communs à de nombreux cours de gymnastiques, s'organise dans le centre de yoga une géographicisation particulière du lieu en référence à l'Inde ou à un maître indien. Pensons particulièrement à ces grands centres, véritables institutions, qui essaient ça et là une pratique standardisée du yoga. Dans ces centres on retrouvera quasi systématiquement une référence géographico-symbolique à l'Inde, comme une photographie, une image, ou une lithographie, juxtaposée à l'image d'un *guru*, d'un Saint. Parfois même, le centre mettra à disposition toute une bibliothèque permettant à chacun l'accès au savoir sur l'Inde et ses maîtres⁶⁰³.

Dans les cours qui n'appartiennent pas à ces institutions, c'est-à-dire dans les cours privés, qui ont lieu dans des structures publiques, tels des centres de loisirs, des centres culturels, des maisons de la jeunesse et de la culture, l'espace ne peut être géographisé de la même façon. Cependant, j'ai déjà observé que, malgré tout, le professeur visait à accommoder l'endroit, temporairement, au cours qui allait se dérouler. Contrôle de la température de la pièce, de l'ensoleillement, de l'isolation sonore d'avec l'extérieur font l'objet de petits arrangements pratiques qui, même s'ils ne sont pas toujours efficaces, ont au moins le mérite d'exister et d'assurer le passage de l'état original du lieu à un état circonstancié, ce passage étant juxtaposé au passage de l'individu d'un état à un autre.

⁶⁰³ On pourrait faire la même remarque au sujet de la géographicisation de l'espace du dojo –pour la pratique du judo.

Pour ce qui est du lieu même où s'ancre, plus ou moins temporairement, la pratique du yoga, les conditions internes sont fortement reliées à des conditions externes indissociables. Ce qui est lié à l'interne, à l'individu, aux communautés et leurs perceptions, est également lié à l'externe, à savoir l'environnement matériel et naturel toujours réinterprété (dans la production littéraire). Cette bivalence contribue à créer de nouveaux lieux, émergents de ces productions spécifiques. La fabrique géographique allant, comme nous l'avons déjà souligné, dans le même sens que la fabrique sociale, cela nous renvoie à des aspects encore relatifs à la topogenèse.

L'individu, qui cherche ici à mettre de la distance avec l'extérieur et le quotidien, rappelle l'homo geographicus, de R.D. Sack⁶⁰⁴. En effet, il replace l'ensemble des relations sociales à l'échelle locale ou mondiale, et dans la mise au point d'un tissu de liens socio-spatiaux constitutifs d'autres éléments. Ce qui en résulte alors, c'est un « monde du yoga » particulier et pluriel à la fois.

c. Le yoga : la dialectique de l'intime et de l'extime

Il existe donc des espaces qui concernent l'intimité de la personne qui pratique le yoga. Ceux-ci favorisent l'intériorité de la pratique dans une pièce, ou bien dans un « coin » de la maison ou de l'appartement, comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi dans un corps, qui devient alors un prétexte et un réceptacle des effets de la pratique du yoga. Ces positions géographiques sont avancées par plusieurs géographes britanniques qui voient dans le corps et sa géographisation l'ouverture des problématiques vers des dimensions multiples et complexes⁶⁰⁵.

1. Postures et mondes intérieurs

Le corps du yogi, est lui aussi spatialisé, géographisé dans ce lieu intime, et devient, à plus forte raison, un « espace intérieur » dépendant alors du domaine psychologique. Certains géographes ont ainsi utilisé l'approche Winicottienne de l'espace potentiel, ou bien Freudienne liée au temps et à l'inconscient, d'autres géographes font aussi référence à Wright en s'attachant à analyser les positions et points de vue des acteurs, ou encore à Kopp en

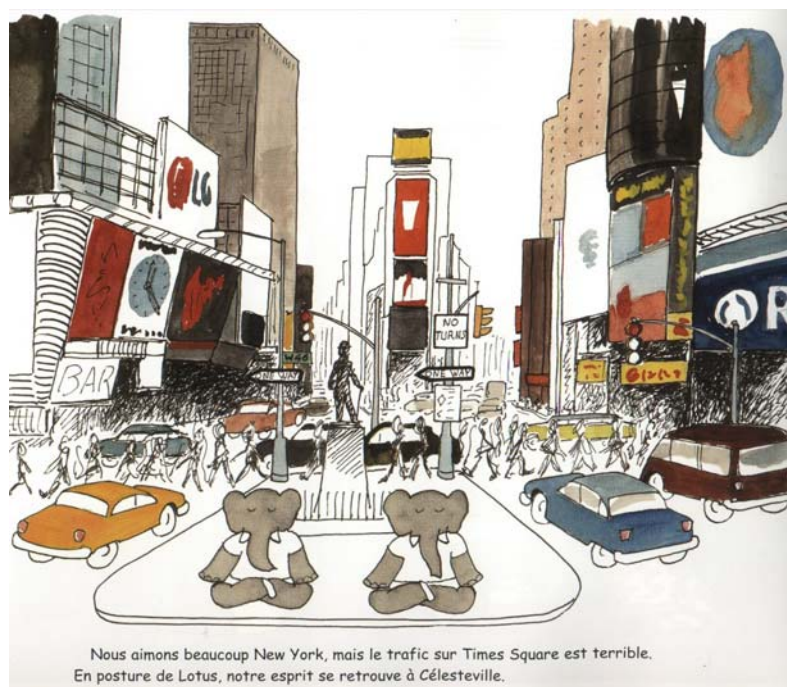
⁶⁰⁴ SACK Robert David, 1997, *Homo Geographicus. A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 292 p.

⁶⁰⁵ ANDREWS Gavin J., 2004, « (Re)-thinking the dynamics between healthcare and place : therapeutic geographies in treatment and care practices », *Area*, n°3, vol. 36, pp. 307-318 ; CLOKE Paul, PHILO Chris, SADLER David, 1991, *Approaching Human Geography : an introduction to contemporary theoretical debates*, London, Guilford Press, 240 p. ; WILLIAMS Allison, 1998, "Therapeutic landscapes in holistic medicine", *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203.

observant les déplacements et les itinéraires⁶⁰⁶. Ces approches travaillent essentiellement sur les thérapies utilisant les relations entre le couple patient-soignant, comme dans la relation *guru*-disciple qui existe dans la yoga-thérapie.

Cette relation est thérapeutique et géographique également, notamment dans le cadre des espaces psychologiques. Ces espaces psychologiques opèrent à deux niveaux géographiques : celui de la pratique de certains espaces privilégiés, et celui des espaces idéaux. C'est ce que nous avons déjà pu noter au sujet du yoga : l'attractivité et la pratique de certains lieux (les centres en ville par exemple) sont tout aussi importants dans la thérapie que l'imagination liée à certains autres (les hauts-lieux indiens par exemple). Ceci est représenté de façon caricaturale dans un ouvrage pour enfants :

Figure 8.1. Babar fait du yoga à New York



Source : DE BRUNHOFF Laurent, 2002, *Babar. Le yoga des éléphants*, Hachette Livres.

Lorsque les personnages, Babar et Céleste, voyagent à New York, le tourbillon de la ville les contrarie. Pour remédier à cela, ils pratiquent le yoga pour que « leur esprit se retrouve à Yogaville ».

Toutes ces exemples visent à montrer comment les acteurs mobilisent activement des concepts spatiaux dans leur pratique, comment les espaces peuvent être créés à mi-chemin

⁶⁰⁶ ANDREWS Gavin J., 2004, « (Re)-thinking the dynamics between healthcare and place : therapeutic geographies in treatment and care practices », *Area*, n°3, vol. 36, pp. 307-318

entre la réalité et la fantaisie et comment les *gurus* explorent le monde intérieur de leur disciple ou élève⁶⁰⁷.

Cet espace intérieur est construit par exemple à travers la fameuse shavasana⁶⁰⁸ au cours de laquelle les recommandations données par le professeur concernent la mise en perspective du corps du yogi dans un environnement idéal. Cette *asana* est connue de tous, certains professeurs d'éducation physique l'utilisant même parfois à l'école : « Fermez les yeux. Imaginez-vous dans un lieu idéal où il ne fait ni trop chaud ni trop froid... Vous flottez dans ce lieu »... etc. Il est alors permis au yogi une totale liberté quand à ses représentations mentales de l'environnement, du lieu idéal qu'il va pratiquer pendant une dizaine de minutes lors de son cours de yoga, ou avant de s'endormir, le soir.

Cette intimité propre au yogi, et les espaces qui en naissent, sont des constructions individuelles qui n'en suivent pas moins des normes sociétales. Les espaces idéalisés sont alors opposés aux lieux du quotidien. Dans cette façon d'envisager les choses, il faut prendre en compte la façon dont l'individu et la société se représentent le corps dans son environnement. Ainsi, il faut envisager le corps comme un lieu où s'effectuent des connexions entre l'esprit et le corps, au sein duquel le patient ressent et contrôle toutes les parties de son corps⁶⁰⁹. L'imagerie mentale utilisée est faite pour aider le patient à dépasser ses peurs, ses phobies, ses problèmes comportementaux. Dans cette imagerie, Margaret Burkhardt envisage l'importance de la connexion entre l'individu et la nature comme un « healing partnership »⁶¹⁰.

2. Donner l'intimité à voir

Mais lorsque l'intimité doit se voir, elle entre dans le domaine de l'extimité qui marque un passage des « codes » de l'intimité individuelle vers l'intersubjectivité, c'est-à-dire du Moi vers Autrui⁶¹¹. Ce passage s'effectue de façon très subtile, et n'est saisissable que par les

⁶⁰⁷ Cette approche est cependant critiquée car elle demande une approche exclusivement qualitative, se base sur des observations des comportements individuels, utilise l'imagination et l'imagerie mentale. Mais Long, Mercer et Hughes, qui ont tenté de prendre le contrepoint de cette méthode en développant des outils de mesure destinés à ces comportements thérapeutiques, n'ont cependant pas pu saisir la profondeur du champ culturel et philosophique convoqué (LONG A.F., MERCER G., HUGHES K., 2000, « Developing a tool to measure holistic practice: a missing dimension in outcomes measurement within complementary therapies », *Complementary Therapies in Medicine*, 8, 26-31).

⁶⁰⁸ Posture du « cadavre » où il s'agit de s'allonger sur le dos de façon détendue, la paume des mains orientée vers le ciel.

⁶⁰⁹ [exemples de thérapeutes] chez Gavin Andrews.

⁶¹⁰ BURKHARDT Margaret A., 2000, « Healing relationship with nature », *Complementary therapies in nursing and midwifery*, Vol. 6, issue 1, pp. 35-40.

⁶¹¹ C'est ainsi que la plupart des travaux français sur l'extimité portent sur l'homosexualité (BLIDON Marianne, 2004, « Entre visibilité et invisibilité, les formes spatiales gays dans la ville », *Colloque Géopoint « La forme en*

individus connaissant la même expérience de l'intime : l'extimité « se réalise et s'exprime via des gestes, des attitudes et des mots. Elle peut être contenue dans la parole directement échangée, ou dans l'émotion possible »⁶¹².

L'extimité semble être un caractère qui émerge lorsque pointe la crainte d'être observé, vu, jugé. Elle se comprend aussi très bien dans le cadre du yoga⁶¹³. Les individus vont donner à voir leur expérience à ceux qui pourront la saisir à travers l'usage de certaines normes et de certains codes. Une référence subtile à l'Inde, une démarche, une allure, une façon de s'asseoir et de se lever, une hygiène de vie, un mode alimentaire, des lectures, un jargon... font partie de cette « normativité psychologique » bien particulière.

Sur le plan géographique, ceci se répercute sur les espaces et les lieux fréquentés, la façon de les agencer, de les mettre en valeur. Ainsi, les yogis en sauront autant les uns sur les autres en fonction des lieux où ils se rendent, qui souvent sont des sources d'inspiration tant pour une attitude globale que pour une manière individuelle de penser. Ce trait m'a été souligné à plusieurs reprises en Inde par des amis indiens qui pratiquent le yoga. Ceux-ci, lorsqu'ils voient les occidentaux sortir de la gare de Pune, par exemple, savent tout de suite où ils vont, en fonction de leur démarche et de leurs vêtements (et inversement : lorsqu'ils les voient quitter la ville, ils savent d'où ils viennent). Les individus qui se rendent chez Osho ont une démarche plus indolente que ceux qui vont chez Iyengar, reconnaissables à leur posture de marche robuste et ferme. Les premiers portent, lorsqu'ils sont dans leur période Oshoïte, une tunique de couleur bordeaux ou marron, signe extime de leur appartenance ; les seconds sont plutôt vêtus de vêtements confortables, mais néanmoins élégants, qui répondent aux codes vestimentaires de chez Iyengar (chemise longue à manches longues, shorts à mi-cuisses).

Lorsque l'on sait quel centre de yoga fréquentent ces individus, on en sait alors plus sur leurs modes de vie et sur leur façon de penser. De façon assez simple, disons que ceux qui vont dans le centre Osho sont connus pour leur liberté morale, ceux qui vont dans le centre Iyengar sont connus pour leur attrait pour la discipline de fer.

Géographie », Avignon ; GRESILLON Boris, 2000, « Face cachées de l'urbain ou éléments de culture d'une centralité, les lieux de la culture homosexuelle à Berlin », *Espace Géographique*, n°4, pp. 301-313).

⁶¹² Il n'y a pas encore d'ouvrage spécifique sur l'extimité, mais quelques articles cités précédemment. Le lecteur peut en trouver une définition générale dans l'article « espace public », dont la citation est extraite, in LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p. Dans le domaine littéraire, mentionnons tout de même un ouvrage récent de Michel Tournier (TOURNIER Michel, 2004, *Journal Extime*, Paris, Folio) qui conçoit l'extimité comme une façon de donner à lire les pensées intimes qui ont tourmenté ou amusé l'écrivain au cours de l'année 2003.

⁶¹³ L'appartenance au yoga et à des groupes qui se réclament d'un *guru* est souvent gardée intime. La pratique du yoga peut être dépréciée et parfois facteur de moqueries. De plus, la crainte d'être soupçonné d'appartenance sectaire pousse de nombreux individus à ne pas afficher leur pratique publiquement.

L'intimité et l'extimité ne sont rien si l'on adjoint pas une réflexion sur l'environnement dans lequel elles s'expriment. Cette extimité a valeur identificatoire non seulement par rapport à un groupe, mais aussi par rapport à un espace ou un lieu, chargés de valeurs communes. Il convient donc de se pencher sur la façon dont ces comportements s'expriment vis-à-vis de l'espace pratiqué par le reste de la société.

2. Des espaces communs et des espaces privés.

Les espaces qui se mettent en place autour de la pratique du yoga se retrouvent aussi pris dans la tourmente de la question des espaces privés et communs⁶¹⁴. En effet, la pratique, telle qu'elle est réinterprétée aujourd'hui, insiste beaucoup à la fois sur les caractères universalisants et individualisants, allant du collectif, du communautaire, à l'intimité de chacun. Ainsi, nous venons de le voir, si chaque individu a une idée propre et intime de la pratique du yoga, il existe aussi des espaces réservés à l'expression de cette ambivalence. Et dans ces espaces, l'individu va disposer d'espaces communs, sortes de lieux de mémoire où toute la « communauté des yogis » peut se retrouver, mais aussi d'espaces privés, réservés au groupe, et mis à disposition par les centres à destination des membres. C'est dans ce cadre que l'on entre à nouveau dans la dimension identitaire du yoga : les espaces communs, pour permettre une reconnaissance du groupe à une échelle large, vont devoir être symbolisés autour d'une idée, d'une idéologie (souvent celle émanant de la proximité ou non à l'hindouisme). Les espaces privés, eux, vont concerner une interprétation du symbolisme commun rapportée à la spécificité d'un individu (son histoire, ses itinéraires, ses expériences, etc), comme une « marque de fabrique » collective mais appropriée individuellement en fonction de caractères propres.

a. Pratiques identitaires de l'espace commun

Le yoga, pratiqué ou non en rapport à l'hindouisme, à la religion, ou à la politique, est le centre des constructions spatiales. En effet, si l'on considère que le yoga est proche d'une conception religieuse du yoga (un yoga axé sur le gestion religieuse du corps, de la santé et des liens sociaux), on aura tendance à vouloir associer à sa pratique un espace plutôt « sacralisé » autour de quelques référents symboliques. L'espace est construit à partir de bricolages basés sur un imaginaire collectif ou individuel. Si l'on prétend plutôt pratiquer un

⁶¹⁴ Je n'utiliserais pas ici le terme d'espace « public », car la nature réellement « publique » est contestée (beaucoup de géographes soulignent les réappropriations quasi-systématique du public par le politique). L'adjectif « commun » resitue mieux le caractère collectif de certains espaces.

yoga épuré de toute pensée religieuse (axé cette fois plutôt sur des conceptions séculières, laïques, du corps, de la santé, des liens sociaux), on sera plutôt entraîné vers des lieux dépouillés de toute dimension religieuse, géographisés en fonction de symboles plutôt neutres, relatifs à l'environnement, et à caractère mondialisant (comme par exemple les photos de paysages et de la nature).

La topogénèse se double ainsi d'une production spatiale plus large, attachée aux pratiques et aux compréhensions individuelles de la nature du lieu (son environnement, ses fonctions). C'est le « commun » qui nous intéresse ici. « Commun » rappelle la communauté, bien sûr, mais la communauté dans son espace, dans ses lieux. La communauté a des espaces communs et des lieux communs qu'elle pratique, produit, organise et dans lesquels elle se reconnaît. Mais à l'intérieur de ceux-ci, libre à chacun d'orienter sa propre pratique, sa propre compréhension du lieu, de son environnement, des activités qui doivent y être attachées.

Cet espace commun est, à la base, l'espace de l'interaction. Celui où tous ceux qui pratiquent le yoga se retrouvent à un moment donné. L'espace, le lieu, avec leurs attributs, leurs fonctions et leur nature, effectuent le lien entre les individus, et les mettent en position d'interagir les uns avec les autres. Cette interaction devient plurielle quand on sait à quel point l'essence même de la pratique du yoga permet une multitude d'interprétations. De l'enseignement à la mise en pratique d'un espace et de lieux particuliers, vont alors naître, dans l'espace commun, des espaces de type privé, des espaces de la spécificité accordée à un certain aspect de l'enseignement.

Cela donne, à Rishikesh, des pratiques spatiales qui divergent en fonction des individus, de leur quête originelle, de leur compréhension du lieu. Certains vont passer des journées à lire et à écrire (dessiner, peindre...) sous l'effet de « bonnes vibrations », d'autres vont choisir de ne pas quitter leur *ashram* pour se consacrer entièrement au repli ou à la dévotion, d'autres vont préférer passer leur temps entre amis à boire des milk-shakes entre deux cours de yoga... Comme cette personne, rencontrée lors d'un terrain en 2002 :

Jean-Marc, 46 ans : il se lève à 6 heures du matin, tous les matins, car de 7h à 9h, il va à son cours de yoga au Green Hotel (il a mal au dos depuis longtemps, douleur renforcée depuis qu'il est en Inde). De 6 h à 7h, il se lave, boit de l'eau, un peu de tisane de temps en temps, s'étire un peu, puis part marcher. Il va faire quelques ablutions dans le Gange, regarde la lumière du soleil levant, nourrit quelques vaches avec du papier journal, puis part en cours. Je le retrouve à 9h30 pour le petit déjeuner. Chaï, chapatis (sur lesquels il tartine ses produits ayurvédiques). On discute, il me dit que ça y est : il arrive à toucher le derrière de son crâne avec ses pieds, en position debout. Impressionnant ! A 10h30, nous décidons de quitter le restaurant. Il va rejoindre ses amis occidentaux à Lakshman Jhula. A pied (3-4 kilomètres), en passant par le chemin de terre, le long du Gange. Arrivé à

destination, il retrouve toute la troupe, très cosmopolite. Tout le monde ne fait pas de yoga. D'ailleurs très peu font du yoga. Ils sont tous là pour... « Parce que c'est chouette ici (le Gange, la montagne, la forêt, les lassis, les *saddhus*, l'herbe...) ». Jean-Marc va accumuler les conversations avec tout ce monde grâce à son intime connaissance de l'astrologie (il pratique à titre gratuit depuis plus de vingt ans). Il enchaîne les thèmes astraux et tente de rapprocher l'interprétation occidentale de l'interprétation karmique. Parallèlement, pendant au moins 2 heures, ils vont parler « expérience » : ce qu'ils ont vu ou fait en Inde depuis leur arrivée, les trucs drôles, les trucs durs. Ils vont aussi s'échanger les informations : « là-bas, va voir telle personne », « tiens, t'as lu ce livre ? – Non..., – C'est sur la tradition siddha-yoga, tu vas voir, c'est fort... ». 13h, c'est l'heure du repas. Le groupe se scinde entre ceux qui préfèrent manger ici ou ailleurs. On ne plaisante pas avec la nourriture : quand on a trouvé un restaurant « clean & cheap », on s'y tient. Comme ça, si on tombe malade, on sait d'où ça vient. Après le repas, Jean-Marc retourne dans sa chambre. Pas de sieste, ça rend fainéant et c'est pas bon, surtout quand on fait du yoga ! Il va préparer quelques paquets pour les envoyer en France (à des amis qui revendent les produits sur les marchés). Puis il joue de la flûte indienne. A 17h, il sort boire un Chaï, va faire une petite promenade, quelques ablutions, puis, de 18h à 20h, il va au cours de yoga, toujours au même endroit. 20h30, il prend un léger dîner. Il sera au lit à 22h maximum. Le lendemain, une dure journée l'attend : la même qu'aujourd'hui, mais en plus il doit se rendre dans le centre-ville pour poster ses colis. Ça peut prendre des heures et surtout, ça pourrait l'énerver ! « La poste, ils t'emm... toujours parce que t'as empaqueté toi-même... ». Sinon, les journées « sans poste » se déroulent toujours de la même façon. Jean-Marc ne va jamais au temple, ne pratique jamais aucune forme de religion. Jean-Marc croit tout de même au *Dharma* et au *Karma*. C'est pour cela qu'il reste toujours longtemps à Rishikesh quand il est en Inde et qu'il met un point d'honneur à nourrir les plus démunis (il a pour cela un budget de 100 roupies par jour, ce qui représente 50 chapatis et 50 bananes), ainsi que les vaches. C'est son *karma*.

Nous pourrions ainsi multiplier les exemples d'itinéraires et de circulations, de pratiques quotidiennes de l'espace qui se croisent, s'articulent et s'alimentent à Rishikesh. L'exemple de Jean-Marc illustre bien la situation des voyageurs qui évoluent dans une certaine perception du lieu, de ses attributs, et des activités qui y sont liées. Mais il s'oppose radicalement à l'itinéraire de ce vieux monsieur indien, qui pourtant est à Rishikesh pour la même chose, c'est-à-dire pour l'attrait du lieu :

Un vieil indien (70 ans) : Mr B. vit à Delhi. En juin et juillet, son vieux corps et sa tête ne supportent plus la chaleur, alors, il vient ici se rafraîchir. Mr B. appartient à la classe moyenne, enfin surtout ses enfants. Lui n'a rien, même plus de pension de retraite. En venant à Rishikesh, il espère ainsi alléger un peu les dépenses de son fils qui l'héberge. Mr B. décide donc de s'installer dans un *ashram*... là où normalement on s'acquitte de son loyer en fonction de ce que l'on a en poche, et là où on est nourri 2 à 3 fois par jour. Mr B. se lève à 6h le matin, puis il se lave. Il va ensuite au bord du Gange faire ses ablutions et puis prier. Jusqu'à 9h, il se promène doucement dans les contre-allées piétonnes de Munikireiti, puis il va boire un thé avec des chapatis. Ensuite, il s'en retourne à l'*ashram*, lit, discute avec d'autres vieux. A 12h, il va manger dans le réfectoire commun. L'après-midi, il va s'allonger, il fait trop chaud. Vers 17h, il sort boire un chaï, puis va à

nouveau se promener au bord du Gange, va s'asseoir discuter avec d'autres vieux. Vers 18h30, il va assister à l'aarthis organisée par son *ashram*. Après, un dîner léger et au lit. Mr B. fait tout cela à Munikireiti, il est hébergé à la DLS. Tous les jours c'est comme cela, sauf ce vendredi de juillet 2003 où je le retrouve par hasard à Swargashram. Il est paniqué, perdu, et me demande de l'aide car l'*ashram* où il loge lui donne 3 jours pour quitter sa chambre. Il y aurait du monde à Rishikesh et l'*ashram* estime que chacun doit laisser sa place après une semaine. Il est dépité car en plus on lui réclame de l'argent, ce qui n'est pas censé arriver dans un *ashram*. Il cherche un autre endroit où loger. Je lui demande s'il est allé voir au PN, car je sais qu'ils ont de la place. Il me dit que si, justement, il en revient, et qu'il n'y retournera pas car ils lui demandent une somme trop importante pour lui (150 roupies). Je n'en reviens pas... (Pas plus tard qu'il y a quelques jours, et comme à l'accoutumée dans cet *ashrams*, l'administrateur et le *guru* m'avaient proposé de m'héberger gratuitement, en m'acquittant d'une donation si je le souhaitais). J'en déduis donc qu'ils doivent gagner beaucoup plus d'argent, les *ashrams*, en ne demandant rien d'autre qu'une donation aux étrangers plutôt qu'en hébergeant un vieux monsieur à 150 roupies par jour. Mr B. envisage de rentrer à Delhi, se sentant mal accueilli et méprisé par les siens. Pourvu que la mousson arrive vite à Delhi.

Jean-Marc a ainsi une pratique de l'espace qu'il a pu construire librement, en fonction de ce qu'il cherche, de ce dont il a besoin. Ses déplacements quotidiens, la fréquentation des lieux qu'il préfère n'est entravé par rien. Il peut donc réaliser son bricolage spatial, thérapeutique, philosophique, culturel ou commercial comme il l'entend. La pratique spatiale de Monsieur B. est totalement différente. Ces deux personnes fréquentent le même lieu et ont chacun des attentes. Cependant, la pression sociale, qui est plus forte sur Monsieur B., empêche celui-ci de jouir librement de l'espace. Son niveau économique et sa non-appartenance à l'élite lui est défavorable. Jean-Marc non plus n'appartient pas à l'élite (c'est un hippie qui se définit comme marginal en France), mais celui-ci bénéficie d'un certain potentiel économique assuré implicitement par sa nationalité, et concrètement par le pouvoir d'achat qui est de toutes façons plus élevé que celui d'un indien de la classe moyenne inférieure.

L'appropriation des lieux que l'on lie au yoga passe ainsi par des itinéraires individuels extrêmement variés d'une personne à l'autre. Ces itinéraires se doublent de circonstances et de conjonctures propres à chacun. Leur examen plus précis donne alors lieu à l'observation de certaines discriminations spatiales basées sur l'appartenance sociale. Ces ségrégations n'apparaissent pas directement à l'observateur, surtout parce qu'elles sont maquillées par un imaginaire spatial provenant des valeurs humanistes plaquées au monde du yoga.

Nous pouvons ainsi remarquer l'important décalage entre la réalité et l'idéalité du lieu. La confrontation des idéaux du yoga face au terrain est révélatrice du fait que les perceptions et les attentes individuelles sont largement dépendantes des normes édictées par la société. Mais

parfois, ces normes ne dépendent pas que des cadres de la société. Elles peuvent aussi être édictées par un groupe ou une organisation qui ont un certain pouvoir sur un espace précis. C'est ce que nous pouvons observer à Tiruvanamalai, où la pratique de l'espace est fragmenté en fonction des appartenances identitaires et des appartenances à certains groupes.

b. Le commun et le privé : réappropriations, débats et enjeux spatiaux.

Ces espaces originaux dépendent intimement des activités de chacun. A l'espace entourant correspondent divers micro-espaces qui se recouvrent selon des modalités et des temporalités différentes. Par exemple, à Tiruvanamalai, les disciples ou les proches de la communauté « x », qui ne sont pas hébergées dans l'*ashram*, le fréquentent en dehors des horaires autorisés. De plus, ils parcourent le lieu de façon assez originale, chacun ayant construit un itinéraire frappé de spécificités symboliques.

Au KYM, l'espace est organisé en fonction du tiraillement incessant d'une famille de *brahmanes* puissants et très renommés qui sont en charge d'un gros centre de yoga. TKV Désikachar, son fils et leurs amis de longue date, essayent de préserver, dans leur espace privé, leur identité hindoue et leur identité familiale autour de la personne de Krishnamacharya⁶¹⁵. Ce qu'ils laissent par contre transparaître sur l'espace public, c'est plutôt un message atypique dans le monde du yoga. Pour eux, le yoga, s'il est pratiqué dans l'espace public ou commun, doit être vecteur de valeurs séculières ou laïques, contrairement à ce que l'on rencontre souvent à Rishikesh ou Tiruvanamalai.

Au KYM, c'est directement l'administration du centre de yoga qui se charge de désigner les espaces et les qualités qui lui sont attribuées. Les choses sont assez claires pour les yogis : on leur montre quels sont les espaces communs. Ces espaces appartiennent au groupe dans le sens où chacun peut les fréquenter et les pratiquer à sa guise en exploitant les spécificités qui leur sont attribuées (**figure 8.2**).

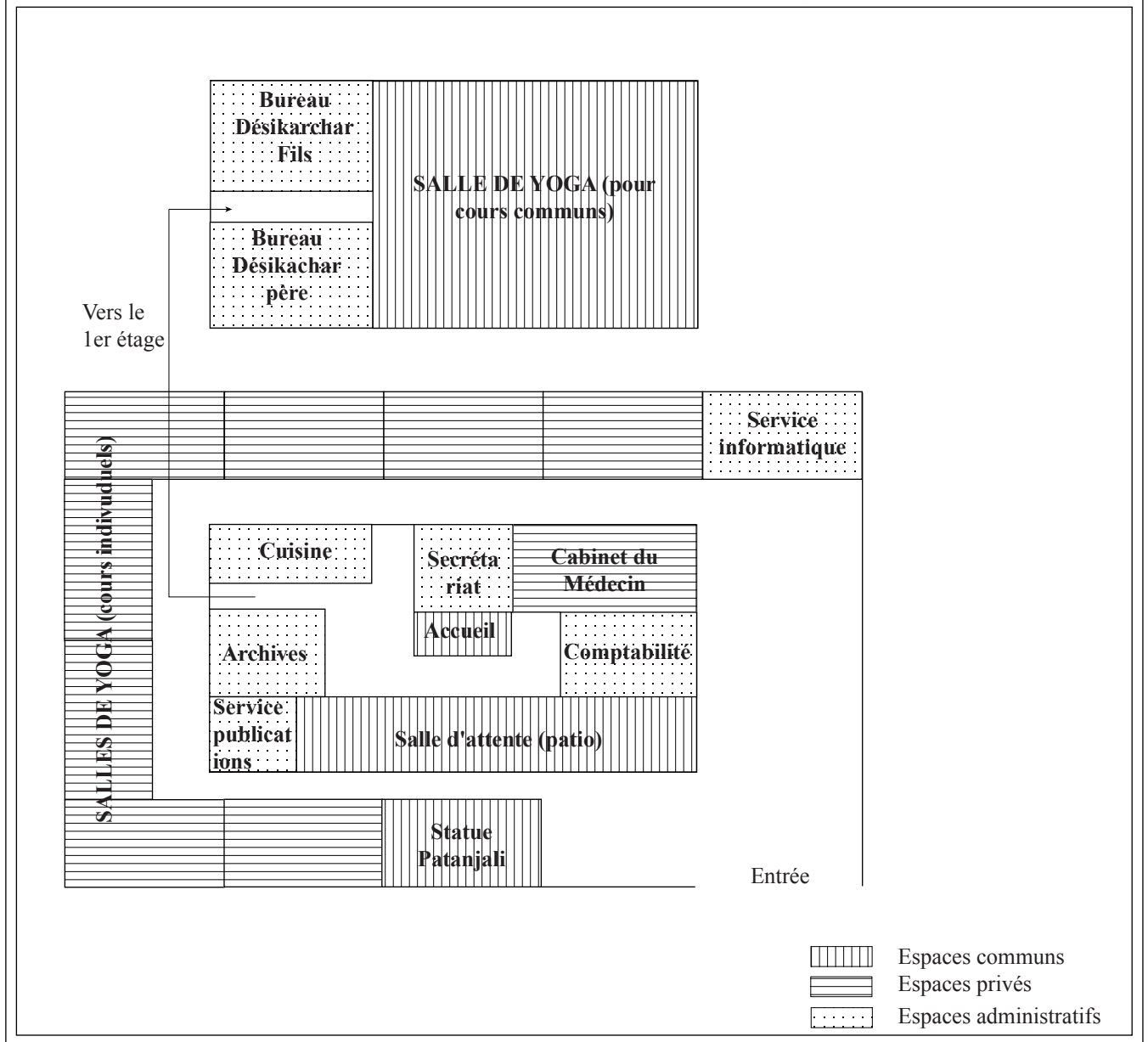
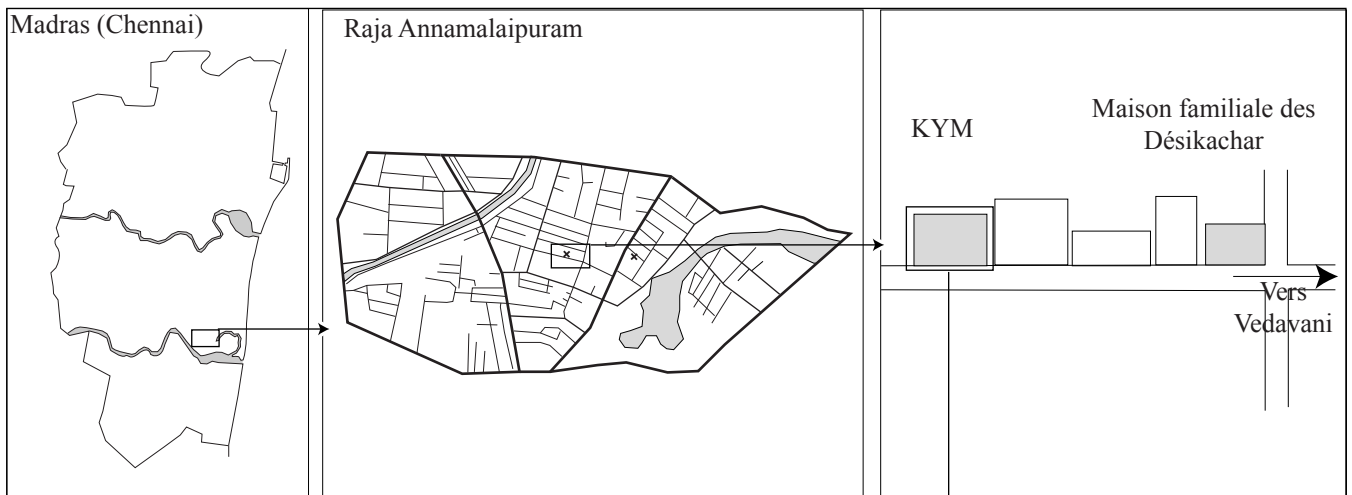
En repérant les spécificités des espaces, on peut repérer les champs spécifiques auxquels les individus se réfèrent. Cela veut dire qu'il existe des « clés de lecture » de l'espace, autrement dit une sémantisation de l'espace, permettant de faire ressortir des informations sur la pratique spatiale des individus. Ainsi, si à chaque espace est alloué une compréhension commune, on peut aussi discerner, à l'intérieur de ceux-ci, de nombreux autres espaces, dépendant de la compréhension individuelle des spécificités et des qualités à faire ressortir.

⁶¹⁵ C'est-à-dire autour de son identité de *brahmane* vishnouite.

Le lieu est fabriqué par un ensemble de facteurs et de références : facteurs politiques, religieux, culturels, philosophiques, et références indiennes, hindoues, européennes, universalisantes, etc. Il est fréquenté par des groupes d'individus qui vont donc avoir une idée générale et particulière à la fois. La force de cette tension fait de plus en plus l'objet d'analyses centrées sur l'individu, et plus particulièrement sur son corps.

Le corps devient de plus en plus un objet géographique, situé en contexte thérapeutique (cf. chapitre 3), en contexte culturel (cf. chapitre 8), mais aussi en contexte politique (pour le contexte politique global, cf. chapitre 1). Il convient de s'arrêter ici sur une géo-anthropologie du corps politique.

Figure 8.1. Espaces communs et espaces privés au KYM



3. Culture, corps et yoga

a. Les techniques du corps et le yoga

Replaçons ce que nous venons de voir sur le yoga dans le cadre des techniques du corps. Chez Mauss, qui les théorisa le premier en anthropologie⁶¹⁶, il s'agit des « façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ». Chez les anthropologues qui suivirent, surtout ceux qui nourrissaient le mouvement fonctionnaliste, le corps et ses techniques recouvraient plusieurs grands domaines sous-tendus par le culturel et le biologique⁶¹⁷. Par conséquent, cette approche du corps a mis en exergue les diverses variations culturelles d'un même « objet » dont l'apprentissage ne se fait pas toujours dans un cadre institutionnalisé (mais soit par « modelage » lors de l'éducation de l'enfant, soit par observation des autres par l'adulte).

Dans la pensée foucauldienne, l'approche du corps est plutôt envisagée sous l'angle des « techniques de soi », mobilisée sous l'effet du « soucis de soi »⁶¹⁸. Cette approche, qui suppose une « auto-production » du sujet, concerne la façon qu'ont les individus d' « effectuer, seuls ou avec l'aide des autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection, d'immortalité »⁶¹⁹. Ces attitudes et aptitudes sont à insérer dans le champ de la gouvernementalité, c'est-à-dire « le rapport de soi à soi », la façon dont les individus contrôlent, déterminent, délimitent leur liberté et celle des autres, en fonction des instruments dont ils sont munis⁶²⁰. En ce sens, il existe de nombreuses techniques qui permettent à l'individu d'agir sur son corps, sa conduite, pour se perfectionner et atteindre un certain état de bonheur, et la pratique du yoga l'illustre très bien.

Le yoga est souvent vu comme étant une méthode de perfectionnement du corps pour atteindre un but privilégié, celui de la délivrance. Il est alors souvent question du corps

⁶¹⁶ MAUSS Marcel, 2004, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 481 p.

⁶¹⁷ Ces grands domaines sont au nombre de 4 : l'activité des corps liées aux grandes fonctions biologiques (se nourrir, dormir...), les mouvements techniques (et les couplages gestes-outils), l'activité gestuelle ayant fonction de communication (une activité qui est plus ou moins liée à un acte de langage, ou alors un langage symbolique), les mouvements institutionnalisés (rituels, sport, danse).

⁶¹⁸ FOUCAULT Michel, 1994, « L'éthique du soucis de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 708-729.

⁶¹⁹ FOUCAULT Michel, 1994, « Les techniques de soi », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 783-813.

⁶²⁰ FOUCAULT Michel, 1994, « L'éthique du soucis de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 708-729.

comme « véhicule psychophysique » : la maîtrise de ce corps doit permettre de prétendre posséder tous les moyens pour conquérir un « état supérieur »⁶²¹ dans les études néo-romantiques.

Le yoga, considéré comme un « outil » pratique au service de l'obtention de l'expérience extatique, est fortement tournée vers un travail sur le corps : le yogi, pour prétendre pouvoir ressentir la présence divine, doit effectuer un travail physique, psychique et symbolique, ritualisant, pour faire de son corps un « objet », sorte de réceptacle, « propre », « pur », et en bonne santé.

Le corps est ici l'un des points principaux d'une démarche qui fait appel à des considérations bien plus larges. Bien que l'on soit là dans le domaine des « techniques du corps », il ne faut pas voir le corps comme la centralité de la pratique. Le corps est en effet mis en scène dans un environnement mental répondant aux normes de la société. Il est l'objet de nombreuses spéculations liées d'une part à l'imagerie indienne et non-indienne (photographies et description littéraires), et d'autre part à une construction idéologique et politique. Cette construction s'inscrit dans l'épistémologie de la construction du savoir anatomique.

b. Images de corps de yogis

« L'ascète n'est pas un débile anémié, mais celui qui doit tout éprouver pour tout dépasser »⁶²².

Un corps en mauvaise santé, dans les préceptes du yoga, ne peut que parasiter les effets bénéfiques de la pratique. Soulignons ici que la conception de la santé se lit ici selon les lignes d'une certaine vision de la cosmologie hindoue ; ainsi, si un corps en mauvaise santé est à proscrire, un corps en « mauvais état », comme nous pouvons l'entendre, n'est pas forcément préjudiciable (tant qu'il est entretenu selon les règles de pureté). Cela se lit à travers l'exégèse du corps du yogi : l'aspect maigre, mutilé, altéré... provient souvent d'expériences extrêmes de transes ou d'extases qui ont poussé le yogi, l'ascète, à privilégier l'autre plan de son Etre (le plan suprasensoriel) pendant un certain temps.

« La réalisation des postures difficiles à découvrir, atroces ou terrifiantes à maintenir : rude école d'énergie, de sang-froid, d'autonomie. Lutte contre les rigueurs du climat, le vertige, la douleur, les privations, le désespoir. Maintient d'une placidité parfaite contre les artifices de magies hostiles »⁶²³.

⁶²¹ MICHAËL Tara, 1995, *Yoga*, Paris, Seuil "Points Sagesses", 234 p., p. 12.

⁶²² MASSON-OURSEL Paul, 1956, *Le Yoga*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, p. 15.

⁶²³ *op.cit.*, p. 16.

Le corps ainsi conçu symbolise la renonciation à l'extrême aux choses matérielles, comme le montre J. Alter dans son essai sur le corps de Gandhi. Le corps de celui-ci a souvent été posé comme l'archétype du corps du yogi, capable de lui faire subir les pires expériences (végétarisme, bain d'eau glacée, diète draconienne, abstinence sexuelle...) pour attester que le corps n'est qu'un objet au service d'une âme pure, non-matérialiste⁶²⁴. La politique d'instrumentalisation de ce « corps abîmé » prôné au moment de la lutte pour l'indépendance, vise d'une part à montrer à la fois l'extrême souffrance endurée dans le colonialisme par le peuple indien, et à afficher une certaine distance et résistance vis-à-vis de cette souffrance par le contrôle de la douleur, des émotions. Par extension, Sudhir Kakar a inscrit cette idéologie dans le cadre d'une « démocratisation de la souffrance »⁶²⁵ à destination des indiens et des occidentaux : l'emphase sur la misère du monde, et l'illusion de ses richesses, que l'on peut dépasser individuellement en pratiquant le yoga a été mis au centre d'une certaine idée de la « tradition hindoue ».

Ce ne sont cependant pas ces images « misérabilistes » du corps hindou qui ont retenu l'attention dans la plupart des cas. Ce sont plutôt celles de l'amélioration possible de celui-ci par des techniques particulières. Depuis les plus anciennes sources connues sur le monde hindou, le corps fait l'objet de beaucoup d'attentions. L'existence de « plusieurs corps » est mis en avant : un corps d'ordre spirituel, physique et psychologique⁶²⁶.

Cependant, la spécificité « médicale » du yoga et la théorisation de ses effets sur le corps ne remonte pas aussi loin. Alors que dans l'Inde pré-moderne le corps était inscrit dans une logique de production de sens (le corps était vu comme un macrocosme, une miniature de l'univers), ce n'est qu'à l'époque moderne, ou contemporaine, qu'il a été inscrit dans une translittération d'ordre médical. Ainsi, d'après D. Wujastyk, le corps tantrique ou yogique fut mis en exergue et en équivalence dans des planches anatomiques et médicales en 1903 seulement⁶²⁷. A partir de là, la pratique du yoga et d'autres traditions d'exercices physiques

⁶²⁴ ALTER Joseph S., *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, University of Pennsylvania Press, 216 p.

⁶²⁵ KAKAR S., 1986 [1982], *Shamans, Mystics and Doctors, A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Oxford University Press, 306 p., p. 132.

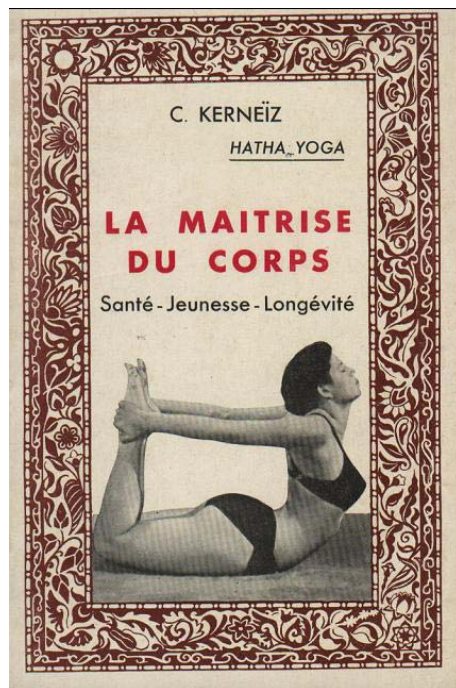
⁶²⁶ WUJASTIK Dominik, 2002, « Interpréter l'image du corps humain dans l'Inde pré-moderne », in BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, pp. 71-99, p. 72.

⁶²⁷ Selon lui, Hamsarvarūpa Maharaja aurait cherché à « démontrer la réalité physique du corps tantrique, avec ses chakras, ses canaux d'énergie, etc. Tous ces éléments sont identifiés à des éléments du corps anatomique hérité de la médecine occidentale de la fin du 19^{ème} siècle », (cf. WUJASTIK Dominik, *op.cit.*, p. 72).

théorisés dans différents traités (différents types d'ascétisme, d'arts martiaux⁶²⁸ ...) vont être orientées vers un travail sur le corps, en bon état et en bonne santé (**figure 8.3, 8.4**).

Ainsi, le corps du yogi est souvent mis en exergue dans des mises en scènes « médicales » ou géographiques parfois, comme nous le verrons plus loin. Sur les **figures 8.5, 8.6 et 8.7**, nous pouvons trouver ces images liant explicitement postures de yoga et planches anatomiques, dans les magazines destinés au grand public. Replacé ensuite dans un discours global, le yoga est introduit non seulement dans des discours sanitaires, mais aussi dans des discours sur le bien être qui retranscrivent le corps dans ses atours sociétaux.

Figure 8.3. Le corps du yogi vu par C. Kerneiz



Source : C. Kerneiz, 1946, *La maîtrise du corps. Santé, Jeunesse, Longévité*, Paris, Ed. Jules Tallandier

⁶²⁸ A ce sujet, le lecteur se réfèrera aux ouvrages de ALTER Joseph S., 1997 [1993], *The wrestler's body, Identity and Ideology in north India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal ; DESHPANDE S. H., 1992, *Physical Education in Ancient India*, Delhi/Varanasi, Bharatiya Vidya Bhavan ; FARQUHAR J. N., 1925, « The fighting ascetics of India », *Bulletin of the John Rylands Library*, 9; STAAL Frits, 1993, "Indian bodies", in Thomas P. kasulis, Roger T. Ames, Wimal Dissanayake (eds.) *Self as Body in Asian Theory and Practice*, New York, SUNY, pp. 59-102 ; ZARILLI Phillip B., 1998, *When the body becomes all eyes: paradigms, discourses and practices of power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*, New delhi, Oxford University Press.

Figure 8.4. Yoga et santé chez Theos Bernard



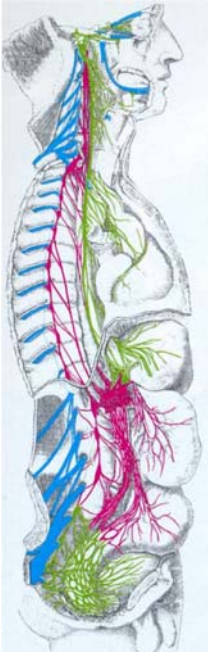
Source: BERNARD Theos, 1954, *Tout le Hatha Yoga. Récit d'une expérience*, Paris, Amiot-Dumont, 117 p. Commentaire de l'auteur au sujet de cette posture: "... Une asana du genre "rénovant" pour tender, courber et tordre la moëlle épinière de diverses manières; cette sorte de massage est destinée à améliorer la condition des nerfs qui y prennent racine".

Figure 8.5. Corps, santé et yoga dans le Yoga Journal




Source : *Yoga International*, July 2002, n°66.

Figure 8.6. Anatomie du Hatha Yoga



ANATOMY OF HATHA YOGA
A Manual for Students, Teachers, and Practitioners
 by H. David Coulter
 Foreword by Timothy McCall, M.D.



WINNER
2002 Benjamin Franklin Award
 for **Health, Wellness, and Nutrition**
 Publishers Marketing Association
 retail: \$40.00 US

Dissection of the peripheral nervous system, adapted from Sappey, 1889

"Coulter's book is by far the most comprehensive and stands as a definitive statement on the relationship between yogic practice and human anatomy, as anatomy is defined in terms of Western biology and physiology."
 —J. S. Alter, *Choice: Current Reviews for Academic Libraries*, Dec, 2001

"Marrying academic discourse with detailed and pictorial representations of postures, (*Anatomy of Hatha Yoga*) is a premier book in the field. Every yoga teacher as well as any health professional or layperson interested in exploring the anatomical and physiological aspects of hatha yoga should own this unique publication."
 —Martha J Greenberg, Ph. D., *Doody's Reviews*, reprinted in *Choice: Current Reviews for Academic Libraries*, May, 2002

Body and Breath Inc.
 1409 Westside Ave
 Honesdale, PA 18431
 toll-free: 866-251-9914
 www.bodyandbreath.com

WHOLESALERS INCLUDE:
 Baker & Taylor, Bookpeople,
 New Leaf, Partners/West,
 Himalayan Institute Press,
 Deep Books, Ltd. (UK),
 Banyan Tree (Australia)
 Distributor starting Jan. 03 will be
 Cardinal Publishers Group (CPG)

Source : *Yoga International*, July 2002, n°66.

Figure 8.7 Anatomie du Hatha Yoga


Looking for a yoga teacher?
 Look for a Registered Yoga Teacher.

Yoga Alliance Registered Teachers:

- Achieve high standards
- Earn national recognition
- Demonstrate integrity
- Reflect diversity
- Promote self-regulation in the yoga community

Visit the Registry of Yoga Teachers at www.yogaalliance.org

Yoga Teachers and Teacher Training Schools, contact us at:
info@yogaalliance.org
 877-964-2255
 122 W. Lancaster Avenue
 Suite 204
 Reading, PA 19607

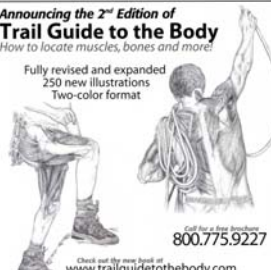


Yoga Alliance
 Yoga Alliance supports yoga teachers and the diversity and integrity of yoga.

Circle #38

Announcing the 2nd Edition of Trail Guide to the Body
 How to locate muscles, bones and more!

Fully revised and expanded
 250 new illustrations
 Two-color format



Call for a free brochure
800.775.9227

Check out the new book at www.trailguidetothebody.com


\$49.95 340 pp., 850 Illust. Send check, M/O or MC/VISA if too. Books of Discovery, PO Box 6107, Boulder, CO 80306. 5-Hr. \$5.00, add'l books \$1.50. 1-2 wks. delivery. Ask about bulk discounts and look out for our new anatomical flashcards!

Circle #39

Retreats with JJ Gormley

March 8 - 15, 2003 Ike Museum, Mexico www.heartstrippe.com	May 11 - 26, 2003 Willis T. Pitt, Peru www.heartstrippe.com
April 25 - 27, 2003 Great Bear Lodge, Tennessee www.grayhear.org	August 9 - 16, 2003 Black Tail Ranch, Montana www.heartstrippe.com

Visit the above websites for more info or call
 763-525-YOGA/888-SUNA-YOGA
www.sunmoonstudios.com



sunmoon yogastudio

Circle #40

Source : *Yoga International*, July 2002, n°66.

c. Le corps « hindou » : construction culturelle et politique

La contre-culture est nourrie d'idéologies telles que la non-violence, ou de thèmes tels que la communauté et l'harmonisation de la vie en société. La vogue des médecines complémentaires, doublées de réflexions puisées dans les théories critiques formulées en Occident, a trouvé dans le yoga la concrétisation et la mise en pratique d'attitudes, de modes de vie originaux. En tout premier lieu, le champ du yoga, au niveau de l'individu, s'est construit autour d'une image du corps plutôt originale, selon certains indianistes, dont Francis Zimmerman. En effet, celui-ci souligne que le « corps » dont il est question n'est autre qu'une construction nourrie, d'un côté, par les thèses des nationalistes hindous. Ces thèses sont nées de l'émergence d'une « science hindoue du corps » révélées en deux temps : celui de la lutte pour l'indépendance jusqu'en 1947, puis celui de la réception des représentations de l'hindouisme en Occident à partir des années 50. D'un autre côté, la construction d'un corps hindous passe par « l'immense engouement pour les médecines douces dans les années 70 en Occident »⁶²⁹. Par conséquent, aujourd'hui, le corps hindou, tel qu'on l'envisage dans les représentations occidentales, n'est autre qu'un idéal que l'on oppose à son quotidien : le corps hindou serait gouverné par l'onctuosité et la fluidité, contrairement au corps occidental régit par la rigidité. Ainsi, selon F. Zimmermann, les « croyances » qui se sont développées en Occident ont alimenté un imaginaire du corps qui ne cesse d'être augmenté de références à l'Inde : derrière ces théories se cacheraient « un corps différent du corps européen, c'est-à-dire une sorte de personnalité de base du corps humain qui serait spécifique de l'Inde »⁶³⁰.

Avec l'accroissement des pratiques corporelles d'origines hindoues, certaines idées vont donc se renforcer : les images, construites sur plusieurs années et sur des interprétations diverses, vont se transformer en concepts, voire en « croyances », et cela en Inde et ailleurs. Tout ce qui faisait partie de l'imaginaire collectif va se trouver ainsi réinterprété dans le cadre des pratiques syncrétiques, en particulier dans le cadre du holisme⁶³¹.

Cette façon de révéler le corps, en le plaçant dans le contexte de l'idéologie du savoir du malade, ne pouvait que trouver une position de choix dans le mouvement contre-culturel, mais

⁶²⁹ ZIMMERMANN Francis, 2002, « Ce qu'un hindou dit à son corps. La réécriture des représentations traditionnelles », in BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p. pp. 49-69.

⁶³⁰ ZIMMERMANN Francis, *op.cit.*, p. 53. Cette dichotomie serait, selon l'auteur, renforcée par les lectures des indianistes qui auraient amplifié et figé le trait (dont J. Filliozat).

⁶³¹ ZIMMERMANN Francis, *op.cit.*, p. 60.

aussi dans le cadre de la bioéthique⁶³². Il est alors question de subjectivité du corps, entre les perceptions que l'individu en a et les appropriations qu'il fait des discours sur le corps.

« les nationalistes ont construit une image spiritualisante de l'hindouisme qu'ils ont localisée dans l'espace privé, [...], tout en le situant dans l'ombre du matérialisme occidental importé par le colonisateur dans l'espace public de l'Inde britannique. La réécriture de la tradition hindoue, sous la plume des écrivains nationalistes hindous, fut une stratégie politique visant à faire basculer l'ayurvéda et autres disciplines *privées* de contrôle de soi dans l'espace public, quitte à en faire des instruments de contrôle social dès lors qu'elles seraient intégrées aux instruments modernes de la gouvernabilité »⁶³³

Nous avons vu cette tension identitaire, entre ce qui a été construit en Inde et en Occident par des idéologies sous-jacentes (souvent politiques).

Le corps du yogi, cet « autre » corps adoré parce qu'il présente des images, des idéologies, des représentations, médicales ou religieuses, n'est donc que partiellement issu de l'hindouisme. Il émane essentiellement des formulations modernes qui le lient à des conceptions médicales et religieuses : consultation médicale yogique, prescription yogique, rituels, arts du spectacle.

4. Corps de yogis ou corps politiques mondialisés ?

Le corps devient un point central des préoccupations à travers les potentialités de contrôle individuel et d'auto-réalisation. Les techniques du corps occupent de plus en plus le quotidien des individus, qui deviennent, pour Hannerz des « pèlerins du corps ».

Pour Turner, le corps est devenu, dans les sociétés contemporaines, un lieu de croyance et de pratiques qui l'amène à être vu comme un projet⁶³⁴. Le yoga, en tant que technique corporelle, participe à la mise en avant des corps, ce qui peut se concevoir aussi comme une certaine projection du pouvoir. Cette approche politique du corps a été développée dans les travaux de J.-P. Warnier et J.-F. Bayart qui se sont interrogés sur le thème du corps comme « matière à politique »⁶³⁵, estimant que le corps pouvait être conçu comme un « récipient » du pouvoir. Selon eux, montrer que l'on maîtrise des techniques corporelles est aussi une façon de montrer que l'on a un certain pouvoir sur soi-même, et contre les cadres normés de la société.

⁶³² Plus récemment, cet engouement a même conduit à l'émergence d'un champ du droit « lorsque les tribunaux (1992) font prévaloir le droit pour chaque sujet de se façonner lui-même [...] » puis une catégorie du droit « dans les lois dites de bioéthiques promulguées en 1994 », ZIMMERMANN Francis, *op.cit.*, p. 60.

⁶³³ ZIMMERMANN Francis, *op.cit.*, p. 66.

⁶³⁴ TURNER Bryan S., 1994, *Orientalism, Postmodernism and globalism*, London, Routledge, 228 p.

⁶³⁵ BAYART Jean-François, WARNIER Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 256 p.

Cette assertion est d'autant plus intéressante qu'elle dépasse aujourd'hui les cadres des pouvoirs politiques locaux et s'ouvre à la mondialisation. Mais il convient avant tout de donner le cadre théorique de cette pensée, avant de voir son application au yoga.

a. Corps, politique et géographie

Les géographes qui se sont appuyés sur ce type d'approche du corps et du politique ont nourri la géographie de la santé de nouvelles thématiques culturelles. Pour R. Kearns et G. Moon, le corps est une donnée d'importance dans la réflexion géographique et n'est pas suffisamment creusée. Pour ces auteurs, il s'agit même de l'élément essentiel pour une géographie de la santé réformée⁶³⁶, c'est-à-dire une géographie qui prenne en compte le corps comme un lieu. Sur le corps-lieu sont inscrites des réalités médicales positives ou résistantes (les corps en bonne santé et les corps handicapés), et celui-ci est en étroite relation avec le lieu (en terme d'accessibilité et de pratique par exemple)⁶³⁷.

Dans un sens, observer le corps dans son contexte, les discours sur le corps permet de replacer au centre de la réflexion des réalités souvent éludées par la géographie de la santé ; dans un autre sens, cette approche permet de renouveler la géographie de la santé, restée trop longtemps cantonnés à l'observation de phénomènes empiriques. C'est ici le « cultural turn » qui prend le pas sur l'observation des réalités contemporaines et sur la théorisation de la discipline.

Dans le même sens, Dorn et Laws pensent que la géographie de la santé, si elle prend comme objet le corps, peut s'ouvrir à l'identification des phénomènes politiques qui dirigent les corps⁶³⁸. La politisation des corps dans diverses sociétés permet alors d'envisager un renouvellement de la géographie de la santé.

Ainsi, les liens entre la santé et le lieu seraient sous-tendu par le politique. Le politique se ressent ici comme étant le vecteur des attitudes et des pratiques sociales et spatiales qui stigmatisent les corps. Cette approche évoque à nouveau cette géographie post-médicale qui prend le corps comme objet central, objet « socialement construit », autour duquel naissent et évoluent des liens complexes entre espace, relations de pouvoir, constitution des identités.

⁶³⁶ KEARNS Robin A., MOON Graham, 2002, "From medical to health geography: novelty, place and theory after a decade of change", *Progress in Human Geography*, n°26, pp. 605-625.

⁶³⁷ Ces situations ont été soulignées dans des travaux anglais précurseurs centrés sur l'observation des corps spécifiques et leur inscription dans l'espace (DYCK Isabelle, 1995, « Putting chronic illness « in place » : women immigrants' accounts of their health care », *Geoforum*, 26, 247-260 ; PARR Hester, 1999, « Mental health, ethnography and the body », *Area*, 30, 28-37 ; BUTLER Ruth, PARR Hester, (eds) 1999, *Mind and body spaces : geographies of illness, impairment and disability*, London, Routledge, 320 p.).

⁶³⁸ DORN M., LAWS J., 1994, « Social theory, medical geography and body politics : extending Kearns' invitation », *The Professional Geographer*, vol. 46, pp. 106-110.

Cette perspective ouvre encore la réflexion sur l'approche foucauldienne du corps, dans laquelle le corps est compris comme une « marque », une surface où sont inscrits des discours qui donnent à voir nos expériences corporelles⁶³⁹.

Ces logiques du corps sont aussi des logiques de l'espace. Les espaces dont il va être question portent par conséquent sur les interactions qui se nouent à l'échelle micro et macro. A l'échelle micro, celle du corps et du lieu, la pluralité des échelles porte le corps de l'individu dans un espace physique et sensible, celui où il peut être plus ou moins exposé et vu des autres. Le corps devient alors une façon de produire de l'espace, un espace marqué par les marques de l'intimité et de l'extimité, de l'« out there »⁶⁴⁰. Mais il faut aussi pouvoir les replacer dans les enjeux globaux, à l'échelle de l'espace-monde. En effet, les « petits » mondes personnels (différents et individuels) sont aussi en partie modelés dans des grandes thématiques universelles.

b. Subjectivation politique du yoga et mondialisation

Le corps que l'on donne à voir traduit souvent une certaine hiérarchie sociale. En effet, l'assujettissement provient du physique de l'individu : un individu chétif apparaîtra moins libre qu'un individu maîtrisant une certaine image de son corps, et certains individus, en raison de leur genre ou de leur niveau social peuvent aussi être porteurs de sens politique⁶⁴¹. En ce sens, le physique entre dans la culture matérielle, et donc dans le politique. Cette idée rejoint celle de la gouvernementalité émise par Michel Foucault⁶⁴², que nous avons déjà développée au sujet de la reformulation des préoccupations de santé dans la pensée des sciences sociales.

Pour aller plus loin, J.-F. Bayart développe le concept de gouvernementalité globale ou mondiale. Rapporté au yoga, ce concept est valide dans la mesure où l'on peut repérer, à l'échelle mondiale, que cette technique du corps et technique de soi circule largement.

⁶³⁹ KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p.

⁶⁴⁰ JOSEPH Isaac, 2000, « Décrire l'espace des interactions », in Jacques Lévy, Michel Lussault (dir.), *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux, Géographies à Cerisy*, Belin, Coll. Mappemonde, pp. 49-56.

⁶⁴¹ SALTONSTALL Robin, 1993, « Healthy bodies, social bodies : men's and women's concepts and practices of health in everyday life », *Social Science and Medicine*, Vol. 36, n°1, pp. 7-14. ; pour une extension à la société indienne, avec l'introduction des critères de *caste*, de religion, de classe, voir RAO Shakuntala, 1999, « Woman-as-symbol : the intersections of identity politics, gender, and indian nationalism », *Women's international International Forum*, vol. 22, n°3, pp. 317-328.

⁶⁴² Voir FOUCAULT Michel, 1994, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 708-729 et FOUCAULT Michel, 1994, « Les techniques de soi », in *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, pp. 783-813.

En effet, les techniques du yoga sont de plus en plus fréquemment représentées sur la scène mondiale, notamment dans les grandes manifestations, du type des rassemblements religieux ou sociaux (Forum Social, Congrès internationaux sur les religions). Ceci est également palpable à travers l'émergence d'un espace commun mondial qui relie les individus pratiquant le yoga.

Il ne faut pas pour autant voir apparaître, de cette situation, des politiques globales du corps ou bien une homogénéisation des pratiques du yoga dans le monde. Cette globalité émergente est certes réelle, compréhensible et visible, mais au-delà de ces grandes lignes, il faut noter l'extrême diversité des techniques. D'un individu à l'autre, les techniques du yoga sont variantes et originales car elles sont sensées être adaptées à la situation de chacun.

Rapporté au politique, cette situation reflète les mêmes traits. On peut retrouver cette idée universelle : pour contrôler les autres, il faut montrer que l'on se maîtrise soi-même. A travers des techniques du corps comme le yoga, ce sont alors des thématiques diverses qui sont convoquées : religion, politique, pédagogie, etc.

Ces thématiques seront donc déclinées autant de fois possible qu'il y aura de sociétés réceptrices différentes. Ici, le politique entre à nouveau en jeu en raison du cadre normatif qu'il propose ou impose à ceux qui utilisent les techniques du corps.

Les techniques du corps sont ainsi souvent proches du pouvoir des corps. Certains, comme Mark Nichter⁶⁴³, parlent alors de micro-politique du corps. Cette micro-politique est visible dans le domaine des discours politiques, ainsi que dans les images produites par ces discours, qui sont aussi véhicules de subjectivisation globale et de comportements corporels (cinéma, publicité).

c. Micro-politique et écologie politique des corps de yogis

Cette micro-politique, qui tourne autour de la mise en avant d'un corps exemplaire, n'est pas forcément doctrinaire ou dogmatique à première vue. Les chercheurs qui creusent l'idée d'une domination politique de l'image de la santé des corps sont partis d'une définition de la santé très large. Ils ne traitent pas de la santé comme une simple absence de maladie, mais comme un tout qui reflète à la fois des comportements sociaux, à l'échelle de l'individu et du groupe, et des comportements thérapeutiques liés aux représentations sociales. Ils considèrent alors

⁶⁴³ NICTER Mark, 2000, « The political ecology of health in India : indigestion as sign and symptom of defective modernization », in Linda H. Connor, Geoffrey Samuel, (ed.) 2000, *Healing Powers and Modernity. Traditional medicine, shamanism and science in Asian societies*, Westport, Bergin & Garvey, 283 p.

que chaque individu a ses propres conceptions et perceptions de la santé ainsi que son propre environnement social.

La santé est souvent exprimée en termes négatifs, reflétant un certain mal-être ou une certaine anxiété. Cependant, certains cherchent parfois à en faire une source positive, une source de vitalité, exprimée en termes de beauté ou de spiritualité, de pouvoir intérieur, de pureté rituelle, de résistance à l'immunité. Dans cette approche, la santé véhicule, de façon assez subtile, des pouvoirs politiques teintés de références écologiques.

L'expérience de la santé apparaît comme écologique dans le sens où le corps est situé, interactif et relationnel. Les biorythmes de chacun, les symptômes, les goûts et les désirs, sont interconnectés à des processus sociaux, spatiaux, politiques et économiques plus larges : le corps social et le corps politique. En d'autres termes, les corps des individus sont entraînés (disciplinés, socialisés) pour entrer dans les diktats des mondes particuliers.

L'exemple le plus illustratif de cette écologie politique est celui du corps du Mahatma Gandhi. Celui-ci avait, selon quelques chercheurs⁶⁴⁴, une façon écologique et politique de traiter la santé, et d'utiliser une rhétorique basée sur la micro-politique du corps. Ainsi, Gandhi estimait que le corps était victime de l'impact du capitalisme et en faisait une préoccupation morale et thérapeutique à la fois. Il recommandait alors que les Indiens retournent à une vie plus simple. C'est une conception écologique de la santé qui contient l'idée que chacun peut apporter sa réponse, à l'échelle microécologique (maison-voisinage-village). Cette réponse se trouve dans la régulation attentive des processus corporels (diète, élimination, hygiène). Elle aboutit à terme dans le devoir moral de chacun envers la nation.

Ainsi, le combat de Gandhi contre la biomédecine était en même temps un acte de résistance à la civilisation industrielle et urbaine qu'il juge immorale.

Nous pouvons retrouver de nombreux éléments de micro-écologie politique dans les milieux de l'ayurvêda et du yoga. En effet, dans les techniques de diagnostic et dans les discours prononcés sur la santé, les patients, ou les yogis, ne reçoivent pas que des conseils techniques

⁶⁴⁴ NANDY A., VISVANATHAN S., 1990, *Modern medicine and its non-modern critics: a study in discourse in dominating knowledge*, Delhi, Oxford University Press ; ARNOLD David, 1993, *Colonizing the body : State medicine and epidemic disease in nineteenth century India*, University of California Press, 366 p. ; ALTER Joseph S., 2000, *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, University of Pennsylvania Press, 216 p.; NICTER Mark, 2000, « The political ecology of health in India : indigestion as sign and symptom of defective modernization », in Linda H. Connor, Geoffrey Samuel, (ed.) 2000, *Healing Powers and Modernity. Traditional medicine, shamanism and science in Asian societies*, Westport, Bergin & Garvey, 283 p.

ou diététiques, mais aussi une « dose » d'écologie au sujet de ce qui sous-tend leur problème⁶⁴⁵.

La théorie de l'écologie politique, cristallisée et incarnée par le Mahatma Gandhi, est encore vivante en Inde aujourd'hui. De plus, elle évolue toujours à travers des pratiques et des actes créatifs toujours renouvelés dans la mondialisation.

Notons bien que ces renouvellements changent en fonction des catégories d'âge et de sexe. Si, il y a quelques années, les discours de l'écologie politique de la santé projetaient les problèmes de l'industrialisation sur les corps, aujourd'hui, les jeunes de la classe moyenne embrassent les conséquences de la modernité différemment. Ceux qui ont recours au yoga utilisent tout autant la biomédecine. Leurs inquiétudes vis-à-vis de la modernité se dirigent plus vers la dégradation de l'environnement et la beauté de la nature. Ainsi, ils auraient plutôt tendance à utiliser la biomédecine pour leur santé, les produits de beauté ayurvédiques pour l'hygiène esthétique, et le yoga pour l'hygiène corporelle. Le tout pour retrouver un « équilibre », une vitalité, en gros un bien-être que la pollution de l'environnement par les activités industrielles aurait gâché.

Les Mondes individuels du yoga sont des ensembles géographiques assez complexes qui lient plusieurs échelles en même temps. Celle du micro et celle du macro sont indissociables, car l'individu est acteur mais toujours dépendant des normes plus larges. Cette relation émerge surtout à l'analyse de la relation entre le corps du yogi, les espaces et les lieux dans lesquels il se place, et surtout les enjeux et les stratégies qu'il représente au niveau politique et à l'échelle mondiale.

Les Mondes individuels du yoga sont donc des éléments qui mettent en cohérence les stratégies individuelles et leur inscription dans une échelle plus vaste. Cette échelle, celle de la mondialisation, va maintenant être abordée sous un aspect plus théorique : celui des paysages thérapeutiques qui tendent à se mondialiser.

⁶⁴⁵ Dans le travail qu'a effectué Mark Nichter sur l'ayurvéda (NICHTER Mark, 2000, « The political ecology of health in India : indigestion as sign and symptom of defective modernization », in Linda H. Connor, Geoffrey Samuel, (ed.) 2000, *Healing Powers and Modernity. Traditional medicine, shamanism and science in Asian societies*, Westport, Bergin & Garvey, 283 p.), l'indigestion, problème central de nombreux patients, est vu comme un symptôme provenant de la modernisation, une réponse du corps à l'environnement (physique et social) qui est dégradé et changeant. Dans le cas du yoga, j'ai pu observer également cette tendance à expliquer les maux de chacun en raison des dysfonctionnements de la société. Les professeurs ou les *gurus* utilisent souvent une rhétorique écologique pour donner des « prescriptions » au yogi et l'aider à s'échapper des effets négatifs de la société sur son corps.

B. La mondialisation des paysages du yoga

Jusque là, nous avons vu le yoga sous l'angle thérapeutique, religieux, politique et culturel, et dans les répercussions de ces considérations sur la production de lieux à différentes échelles. L'entrée par la géographie de la santé est certainement celle qui amène le plus grand angle possible dans le traitement de la mondialisation, car, selon L. Connor : « Healing is a site of transaction between local and global »⁶⁴⁶.

La transformation des médecines et des thérapies joue dans plusieurs directions, et pas seulement comme un transfert de la biomédecine « globale » à des sociétés « locales ». Nous avons déjà souligné ce trait dans le cadre de la circulation du yoga, qui prend place dans des flux multidirectionnels, et pouvons étendre cette position aux pratiques spatiales de chaque individu ou de chaque groupe.

Pendant longtemps, le « local », « l'indigène » ou encore le « traditionnel » ont été opposés à la « modernité ». Aujourd'hui, nous observons majoritairement des hybridations entre les phénomènes localisés et les discours sur les identités globales. Le local n'est plus seulement vu comme émanant de groupes localisés dans un état nation, mais plutôt comme un ensemble d'individus qui sont déplacés et membres de « communautés imaginées »⁶⁴⁷, qu'il s'agisse de catégories de soignants (*gurus*) ou de patients.

Les frontières sont ainsi floues entre thérapies indigènes et biomédecine, c'est ce que nous allons voir dans le cas des conceptions de la santé qui circulent dans le monde, et dans le monde indien du yoga.

1. Le yoga : un espace holiste de la santé dans le Monde ?

Dans le chapitre 3, nous avons vu que la relation entre le yoga et la santé étaient liés, essentiellement sur le mode d'un holisme reconstitué. Cette médecine holiste, en faisant appel à un large panel de référents émotionnels et philosophiques, se répercute dans l'espace à travers l'établissement de paysages thérapeutiques, « healing places », que l'approche humaniste en géographie se propose d'étudier. L'approche humaniste, développée depuis les années 70, donne un rôle central à l'homme et surtout aux hommes, qu'elle étudie à travers les agencements qu'ils mettent en place, la conscience et la créativité qui les anime⁶⁴⁸. Cette

⁶⁴⁶ CONNOR Linda H., SAMUEL Geoffrey, (ed.) 2000, *Healing Powers and Modernity. Traditional medicine, shamanism and science in Asian societies*, Westport, Bergin & Garvey, 283 p., p. 15.

⁶⁴⁷ ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 212 p.

⁶⁴⁸ GREGORY David, article « humanist(ic) geography », in JOHNSTON Ron (dir), 2000, *Dictionary of Human Geography*, 4th édition, Blackwell, 724 p.

approche permet de comprendre la connexion entre les organisations humaines (construites, pratiquées dans un certain environnement) et les paysages thérapeutiques. Selon Alison Williams, l'approche humaniste, qui étudie l'ensemble des éléments subjectifs individuels et collectifs qui animent le monde, peut s'approcher du holisme thérapeutique⁶⁴⁹. Elle souligne également que chaque concept abordé par l'approche humaniste en géographie peut se retrouver dans des préoccupations sanitaires, puis être associé à des notions issues du holisme thérapeutique (**tableau 8.2**).

Tableau 8.2. Lieux et espaces du holisme thérapeutique.

Concept	Health applications	Association with holistic medicine
Symbolic landscapes	medical semiotics	*basic element in therapy e.g. the aboriginal medicine wheel
Importance of meaning, value and experience	medical beliefs	*incorporation of individual and/or cultural belief systems e.g. new age practices
Sense of place	psychological rootedness	*belief that environment holds meaning, significance, and felt value e.g. planned home-birthing
Authentic and unauthentic landscapes	caring environments	*formation of environments through human networks of care e.g. aboriginal hospitals and birthing centers
Landscapes of the mind	fields of care	*imagery used in accessing healing environments e.g. visualization
Hermeneutics/landscapes as text	tapping into the sensory experience	*interpretation of health conditions e.g. art therapy

Source : WILLIAMS Allison, 1998, "Therapeutic landscapes in holistic medicine", *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203

Dans les paysages symboliques, la santé et la thérapie ont un rôle très important à jouer. Ils reflètent une grande part de la construction des images et des signes de la culture ou de l'identité. Cette sémiotique médicale⁶⁵⁰ incluse dans le paysage se rapproche des conceptions médicales propres à certains groupes⁶⁵¹. Cette sémiotique peut aussi se retrouver dans les paysages imaginés, des paysages créés par l'esprit (landscapes of the mind). Ces significations doivent alors être l'objet d'un travail entre le patient et le soignant. On retrouve cela dans le yoga, comme nous le verrons plus loin, à travers la transmission et les discours sur les lieux et les paysages propres au yoga. L'emphase mise sur l'idéalité et le symbolisme

⁶⁴⁹ WILLIAMS Allison, 1998, "Therapeutic landscapes in holistic medicine", *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203.

⁶⁵⁰ WILLIAMS Alison, 1998, *op. cit.*, p. 1196.

⁶⁵¹ A. Williams cite par exemple certains groupes autochtones d'Amérique du Nord qui voyaient dans le paysage physique un ensemble de savoirs médicaux (à travers la localisation régulière de pierres, ils considéraient le paysage comme symbolisant la « roue de la médecine »).

du lieu dans lequel il faut pratiquer le yoga pour en tirer des bénéfices est ainsi un révélateur de l'importance des paysages symboliques dans notre étude.

2. L'approche humaniste dans l'étude des paysages du yoga

A. Williams insiste sur la place des significations, des valeurs et des expériences comme révélatrices d'agencements spatiaux particuliers. L'approche humaniste, qui donne ici un rôle important aux critères subjectifs de caractérisation de l'espace, peut être retrouvée dans les démarches de santé dans le yoga. Dans celui-ci, les *gurus*, professeurs ou maîtres, donnent de l'importance aux significations individuelles qui définissent les valeurs liées à la santé, à la guérison ou à la maladie. Tous ces savoirs subjectifs sur la santé prennent alors place dans un univers balancé entre les mondes intérieurs des yogis et la reproduction des significations dans le monde du yoga.

Le sens du lieu (*sense of place*), qui définit l'identité, la signification, l'intention, les émotions qui sont données au lieu par l'individu, est un concept de l'approche humaniste qui concerne également les espaces du yoga. C'est en effet à travers l'expérience vécue que les lieux acquièrent une certaine personnalité : cette expérience relate des valeurs, des jugements esthétiques qui sont transférées sur des lieux particuliers. Encore une fois, la connaissance des éléments subjectifs contenus dans la pratique du yoga permet de diffuser des valeurs et des significations au sujet de certains lieux et espaces. Plus le sens du lieu est positif, plus le sens thérapeutique du lieu est important. Dans le cas du yoga et de la méditation, le sens du lieu est chargé de valeurs positives directement branchées sur les bénéfices en termes de santé. Plus largement, la création des lieux de santé et des paysages thérapeutiques aboutit à l'observation de tout un ensemble de facteurs qui trouve racine dans des valeurs physiques, spirituelles et psychologiques.

La question qui se pose alors est de savoir quelle est l'authenticité ou non de ces considérations spatiales. Certains paysages sont considérés comme inauthentiques. Ce sont ceux qui sont caractérisés par la séparation, l'isolement et leur incapacité à apporter bénéfice à l'individu qui le fréquente⁶⁵². Les paysages authentiques sont, à l'opposé, toujours associés à une signification thérapeutique. L'agencement et la structure jouent un rôle important en tant que facteurs environnementaux, politiques et socio-économiques, qui influencent et renforcent l'authenticité du paysage. Les paysages du yoga seront ainsi toujours authentiques dans le

⁶⁵² RELPH Edward, 1976, *Place and placelessness*, Routledge Kegan&Paul, 156 p. On peut citer comme exemple les espaces et les lieux de quarantaine, d'incarcération, d'exclusion de certains patients (patients mentaux et victimes du SIDA).

sens où ils sont toujours produits, construits et aménagés pour être perçus comme positifs et non-exclusifs.

L'authenticité n'est pas pour autant synonyme de réalité, et certains paysages rencontrés dans le yoga peuvent être issus directement de vues de l'esprit (landscapes of the mind). La relation entre esprit, lieu et espace se retrouve chez Cosgrove⁶⁵³ comme des intentions humaines qui créent et perpétuent les lieux, ces lieux modelant ensuite les perceptions des hommes. Dans le cadre du yoga, ce type de paysage est extrêmement important dans la mesure où les individus qui le fréquentent ont choisi de le pratiquer, de l'expérimenter, que ce soit mentalement ou physiquement, et où ils sont influencés sur le plan de leur santé et de leur bien-être.

En dernier lieu, l'approche humaniste, qui fait appel à une analyse herméneutique, peut se rapporter aux démarches du holisme thérapeutique dans la mesure où ce dernier fait souvent appel à certaines formes artistiques ou littéraires. L'intersection entre la géographie et diverses formes artistiques permet d'élargir la compréhension du paysage, d'englober les discours subjectifs et de connaître les perceptions et les pratiques des lieux et des espaces.

3. Les paysages thérapeutiques et la géographie

a. Topophilia et paysages thérapeutiques

L'extension des recherches sur les paysages thérapeutiques inclut aujourd'hui des éléments non-physiques créés par l'imagination du client ou patient. Cette assertion repose essentiellement sur l'utilisation du concept de topophilia développé par Yi-Fu Tuan⁶⁵⁴.

Le mot topophilia est un néologisme utilisé pour définir tous les liens affectifs ou émotifs de l'individu avec l'environnement matériel. Ces liens diffèrent en intensité, dans leur subtilité et leurs modes d'expression. Par exemple, rapporté à l'environnement, la topophilia est surtout esthétique. Le sentiment reflété peut varier du plaisir visuel d'un paysage, au plaisir tactile d'une brise, d'un cours d'eau, d'un sol. De façon plus permanente, mais beaucoup plus difficile à exprimer, la topophilia se rapporte également aux sentiments individuels liés au passé, à la mémoire, au quotidien.

La topophilia, selon Yi-Fu Tuan, fait partie des émotions humaines. Ainsi, les lieux, les paysages et les environnements sont porteurs de charges émotionnelles et perçus comme des symboles. La topophilia reflète donc un certain sens de bien-être physique qui existe partout

⁶⁵³ COSGROVE D., 1978, « Place, landscape and the dialectics of cultural geography », *Canadian Geographer*, 22 (1), pp. 66-71.

⁶⁵⁴ TUAN Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New-York, Columbia University Press, 260 p.

dans le monde. Cette sensation dépend moins d'expériences externes que de l'état intérieur de l'individu.

En raisonnant à partir des réflexions de Tuan, W. Gesler fait glisser la géographie de la santé vers des aspects plus culturels. Gesler a lancé également l'idée de paysages humanistes (humanistic landscapes) et des réflexions sur la façon dont les lieux pouvaient dispenser du sens et de l'attachement aux lieux. Chez Gesler, le sens du lieu (sense of place) peut être relié au bien-être et à la bonne santé.

Ainsi, on considèrera, dans cette approche des paysages thérapeutiques, que la présence d'un individu dans un paysage physique est généralement considérée comme précurseur au développement et à la perception des paysages thérapeutiques. C'est alors l'ajout de théories touchant à l'analyse psychologique qui a réorienté la pensée des géographes : les effets thérapeutiques d'un lieu pouvant être créés par l'esprit⁶⁵⁵.

Cette orientation apporte une rupture avec les discours précédents, et se double de l'arrivée d'une théorie de l'individu à une échelle très fine⁶⁵⁶. Ces approches, plutôt psychanalytiques, offrent les possibilités de reconsidérer l'expérience humaine des paysages thérapeutiques qui peuvent exister en tant qu'espaces et lieux créés par et localisés dans l'esprit⁶⁵⁷.

b. Se rendre dans un paysage thérapeutique

Se rendre dans un paysage thérapeutique est une donnée indispensable dans la réflexion sur les paysages thérapeutiques. Les lieux de la thérapie sont importants et leur complexité à la hauteur de la diversité de phénomènes qui les animent. Ainsi, l'individu qui se rend dans un lieu thérapeutique va être marqué par certaines images qui font partie du décor (posters, tableaux, ou alors les éléments « naturels » environnants...). Dans $\frac{3}{4}$ des centres de yoga, il y a une importante utilisation d'objets, de matériaux pour améliorer le lieu et lui donner le sens d'un lieu qui puisse aider à la relaxation mentale (les sons ont également un rôle important).

Ces images ou ces contextes vont avoir une influence sur l'imagerie mentale et vont étendre les propos aux thérapies concernant corps et esprit, ainsi qu'aux lieux complexes, aux lieux

⁶⁵⁵ PHILO Chris, PARR Hester, 2003, « Introducing psychoanalytic geographies », *Social and Cultural Geography*, vol. 4, pp. 283-293 ; CALLARD F., 2003, « The taming of psychoanalysis in geography », *Social and Cultural Geography*, vol. 4, pp. 295-312.

⁶⁵⁶ PILE S., 1993, « Human agency and human geography revisited : a critique of « new models » of the self », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 16, pp. 458-496 ; PILE S., 1996, *The body and the city : psychoanalysis, space and subjectivity*, London, Routledge

⁶⁵⁷ ANDREWS Gavin J., 2004, « (Re)-thinking the dynamics between healthcare and place : therapeutic geographies in treatment and care practices », *Area*, n°3, vol. 36, pp. 307-318.

non-physiques et imaginés. Le lieu lie donc des espaces matériels et mentaux, d'où l'importance de l'exploration des espaces de la psychothérapie dans certains cas.

Se rendre dans un paysage thérapeutique, comme nous le faisons tous, donne des indications sur la complexité des liens qui nous unissent, en tant qu'êtres humains, avec nos perceptions de l'environnement et surtout au sujet des qualités que nous attachons, individuellement ou collectivement, au lieu.

Les itinéraires qui découlent de la fréquentation des paysages thérapeutiques et des lieux de soins (healing places) offrent une géographie de la santé qui voyage entre les lieux existant dans des formes matérielles et physiques. L'exploration de ces espaces nous propulse alors dans une « géographie de la santé post-médicale » qui ne se base plus sur l'absence de maladie, sur la prévalence, mais sur la complexité du vécu et du ressenti des individus⁶⁵⁸.

4. Paysages thérapeutiques et mondialisation

« In addition to thousands of yoga studios around the country, yoga is practiced at various yoga retreat centers which transfer the everyday social space of the yoga studio to one of the generalised sites –either serene, wooded forest or lush, tropical islands »⁶⁵⁹.

Nous l'avons déjà vu tout au long de ce travail, le yoga est sensé être pratiqué dans un lieu idéal. Ce lieu est caractérisé par diverses notions et références en fonction de la source d'interprétation choisie, et en fonction des volontés de l'individu et du groupe. Il s'inscrit ensuite dans un paysage thérapeutique qui fait appel à des notions de calme et de bien-être sensées avoir des répercussions positives sur la santé de l'individu. Ces lieux ne sont pas uniquement des lieux indiens, nous pouvons les retrouver partout dans le monde.

Ainsi, le yoga peut être pratiqué dans un lieu isolé en montagne en Inde, dans un centre de yoga français, dans un « studio » chauffé à 50°C aux Etats-Unis, ou bien simplement chez soi. Pratiquer le yoga dans un lieu n'exclut pas de le pratiquer dans un autre. Nous sommes donc toujours dans le multisite, dans une multitude d'espaces et de lieux à observer. Quoiqu'il en soit, la pratique du yoga est toujours rapportée à des attributs de lieu qui touchent aux émotions, au ressenti. La structure, la forme, les objets qui composent ce paysage sont

⁶⁵⁸ BUTLER Ruth, PARR Hester, 1999, *Mind and body spaces : geographies of illness, impairment and disability*, London, Routledge, 320 p.

⁶⁵⁹ LAU K.J., 2000, *New Age capitalism : making money east of Eden*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

importants, mais ils ne sont pas tout. Il faut aussi insister sur l'idée du lieu, une géographie qui nous mène sur la dialogie lieu/individu qui s'exprime à travers le bien-être.

a. Qu'est-ce qu'un paysage thérapeutique indien rapporté au yoga ?

Comme l'a déjà souligné Wilbert Gesler, le lieu et le paysage thérapeutique incluent souvent de l'eau, des reliefs. Il se rapporte à la fois à une histoire et à plusieurs récits d'expérience relatifs à la santé⁶⁶⁰. Dans le cas du yoga, il n'y a pas de lieu qui ait la réputation de guérison comme à Lourdes⁶⁶¹, mais plutôt des témoignages allant dans le sens d'une régénération à la fois physique et mentale gagnée à travers la fréquentation d'un haut-lieu du yoga.

Les hauts-lieux du yoga les plus cités sont souvent des lieux indiens. Ce sont eux qui guident les représentations et qui sont au cœur de l'intérêt de chaque individu. Les hauts-lieux principaux étudiés dans ce travail sont Rishikesh, Madras, Pune et Tiruvanmalai. Rishikesh et Tiruvanmalai sont des exemples très parlants car ce sont des lieux qui fondent leur attractivité actuelle sur une interprétation de l'environnement.

1. Dans une petite ville : Tiruvanmalai

A Tiruvanmalai, le lieu, composé d'une montagne peu élevée (la montagne Arunachala) et d'un environnement climatique agréable pendant toute l'année (peu de pluie, et brise fraîche même en saison chaude). Le paysage thérapeutique se lit ici à travers des discours se rapportant aux effets bénéfiques de la montagne Arunachala sur le pèlerin qui va y méditer ou qui effectue la circumambulation. Sur la **photo 8.1**, on voit l'importance donnée à la montagne à travers la matérialisation du passage de l'*ashram* vers la montagne par une porte.

⁶⁶⁰ GESLER Wilbert M., 1992, « Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography », *Social Science & Medicine*, Volume 34, Issue 7, pp. 735-746 ; KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p.; GESLER Wilbert M., 2003, *Healing Places*, Rowman & Littlefield Publishers, 144 p. ; GESLER Wilbert M., 2005, « Therapeutic landscapes: An evolving theme », *Health & Place*, Volume 11, Issue 4, pp. 295-297.

⁶⁶¹ GESLER Wilbert M., 1996, « Lourdes: healing in a place of pilgrimage », *Health & Place*, Volume 2, Issue 2, pp. 95-105.

Photo 8.1. Ashram de Tiruvanamalai. Porte d'entrée sur la Montagne Arunachala



Cliché : A.-C. Hoyez, 2002.

2. Dans deux grandes villes : Pune et Madras

A Pune et Madras, la situation est différente car nous sommes dans des grandes métropoles qui n'offrent pas l'environnement agréable de Tiruvamalai ou Rishikesh. Ces villes sont polluées, bruyantes, congestionnées mais appartiennent quand même au paysage du yoga, et s'apparentent autant à des paysages thérapeutiques.

Le paysage thérapeutique qui est construit repose sur deux spécificités mises en avant. La localisation, utilisée pour attirer les yogis, fait le premier point du paysage thérapeutique. Les centres de BKS Iyengar ou de TKV Désikachar sont situés dans les quartiers les plus aisés de Pune et Madras. Ces quartiers sont aérés, propres, calmes, peu pollués et ne souffrent pas, ou moins, des régulières coupures d'eau ou d'électricité courantes dans les villes indiennes. Le deuxième point repose sur la nature de l'enseignement : ce sont des centres précurseurs dans la promotion de la yoga-thérapie. Tout ce qui se passe dans le centre tourne autour de la santé, de la guérison, ou de la prise en charge des maux. Ce dernier point repose aussi sur l'importance de la lignée, et sur ce point BKS Iyengar et TKV Désikachar se rejoignent : ils ont appris le yoga à la suite d'une histoire personnelle de santé, avec comme professeur et *guru* T. Krishnamacharya. Les lieux où ils pratiquent et enseignent le yoga aujourd'hui sont donc des lieux thérapeutiques dont la « légitimité » est renforcée par une lignée familiale ancienne.

Les paysages thérapeutiques reposent ainsi à Pune et Madras sur l'interaction entre la localisation, dans les quartiers les plus agréables de la ville, et les références à des grands maîtres (voir **photo 8.2**).

Il en existe aussi d'autres lieux qui appartiennent au paysage thérapeutique du yoga, mais surtout de la méditation et de l'hindouisme. Ce sont alors des paysages thérapeutiques concernant la gestion spirituelle et religieuse de la santé. On les retrouve souvent dans des endroits stratégiques du territoire indien (**carte 8.1**), les endroits où la symbolique de l'espace est la plus forte, comme par exemple Kanyakumari (ou Cap Comorin, à l'extrémité Sud du sous-continent), Calcutta (embouchure du Gange)...

Ces hauts-lieux, lorsqu'ils sont pleinement exploités et fréquentés pour leur atmosphère bénéfique deviennent alors des paysages thérapeutiques. Ils rassemblent en effet des attributs naturels spécifiques, qui deviennent des marqueurs forts, et qui attirent la mise en place d'autres activités, les activités thérapeutiques étant les plus nombreuses : yoga, centres ayurvédiques, rituels de guérison...

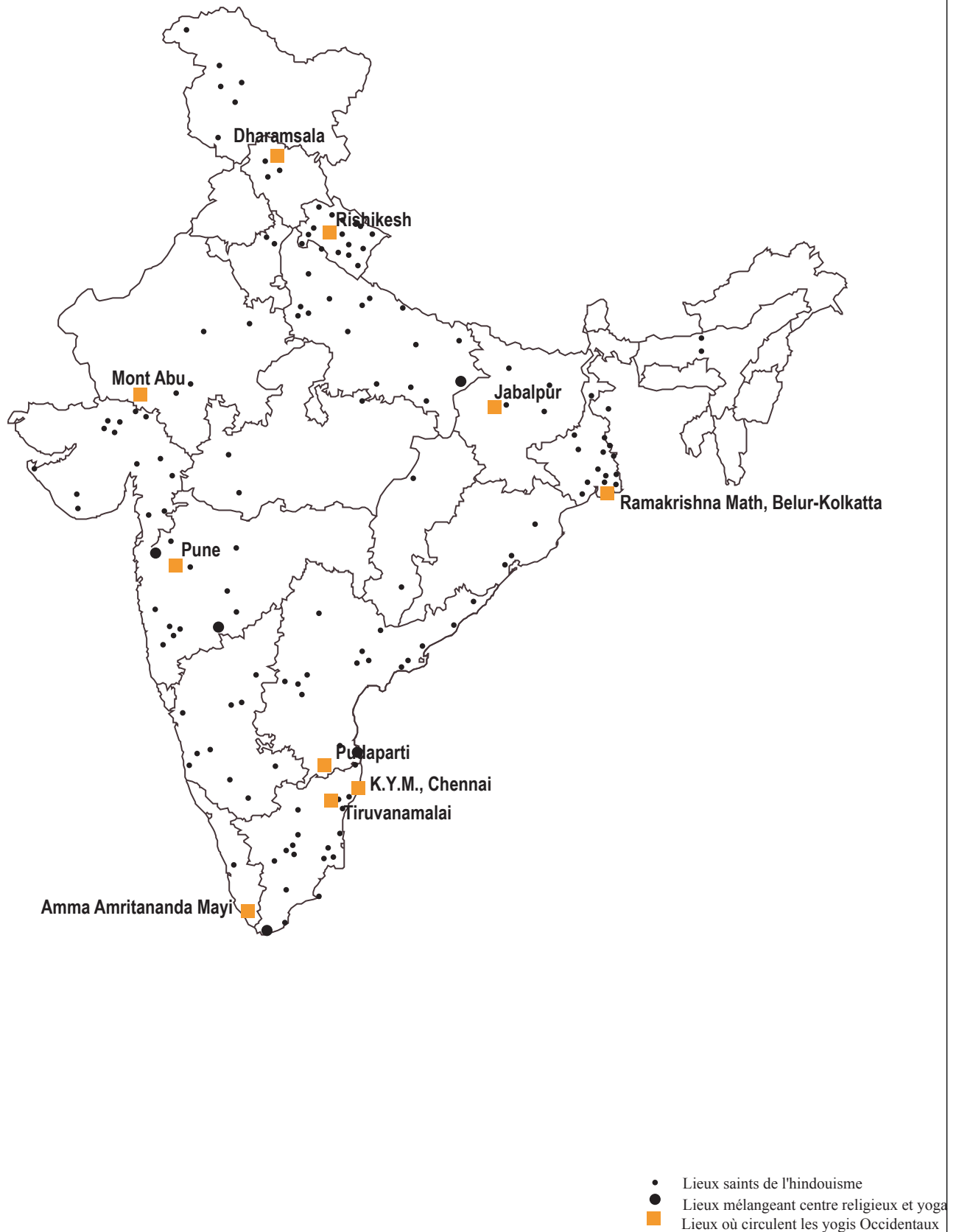
Photo 8.2. Les abords du centre Iyengar à Pune : les représentations de BKS Iyengar entrain de faire du yoga.



Cliché : A.-C. Hoyez, 2002.

Carte 8.1. Les lieux saints en Union Indienne

Par état, en 2001



b. L'exemple de Rishikesh

Chaque individu, chaque groupe, attache et introduit différentes références physiques (objets) et surtout émotionnelles dans le paysage du yoga. Si on ne retrouve pas partout les mêmes objets, on retrouvera constamment la même idée de lieu. Cette idée est récurrente dans la description des lieux attachés au yoga :

« Situated in the panoramic banks of the Holy Ganga in the lap of lush, green Himalayas, Rishikesh is a well-known spiritual and meditation centre. [...]. It is a true, spiritual haven.

Parmath Niketan is the largest *ashram* in Rishikesh. The *ashram* provides a clean, pure and sacred atmosphere as well as abundant, beautiful gardens. With over 1000 rooms, the facilities are a perfect blend of modern amenities and traditional, spiritual simplicity »⁶⁶².

« A flower-filled island of peace, seated on the banks of the Holy River Ganga in Rishikesh –one of the Holy cities of India– surrounded by the Himalayan foothills. [...]. The *Ashram* still vibrates with the peaceful energy created by its founder Swami Rama. Coming to this *ashram* even for the first time, one experiences the special energy, inspiration and pull to a mental silence »⁶⁶³

« The yoga centres of Rihiskesh have enhanced the significance of the place, home tourists and foreign tourists from all over the world visit this place to have lessons in yoga and meditation »⁶⁶⁴

A Rishikesh, par exemple, le Gange, l'Himalaya, la jungle, la forêt tropicale et les temples hindous sont des marqueurs importants dans les représentations des paysages thérapeutiques liés au yoga (**photo 8.3**).

⁶⁶² Brochure « International Yoga festival », 26 février-3 mars 2002, Uttaranchal Tourism and Parmath Niketan *Ashram*, Rishikesh.

⁶⁶³ Brochure décrivant Swami Rama's *Ashram*, 2002.

⁶⁶⁴ Brochure « The gateway to the Gods :Haridwar, Rishikesh, Kankhal », Karamsingh Amar Singh, Book Seller, Haridwar, 2002.

Photo 8.3 : Panorama du Rishikesh (vue du Gange)



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, avril 2004.

Photo 8.4 : Les produits de la *Ganga Pharmacy*



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, avril 2004.

Ce paysage très particulier est censé être hautement spirituel et, par conséquent, hautement salubre pour les individus qui s'y rendent. Se développe alors une série d'activités thérapeutiques indissociables des vertus curatives et émotionnelles du lieu, comme par

exemple les centres de soins et les pharmacies ayurvédiques tirant leurs produits de la montagne et du Gange (**photo 8.4**), les centres de soins plutôt éclectiques qui mélangent ayurvéda, massages, yoga, astrologie, et autres méthodes d'origine indienne ou non (**photo 8.5**), les centres de soins ou hôpitaux spirituels (**photo 8.6**).

Photo 8.5 : la nébuleuse thérapeutique à Rishikesh (ayurvéda, yoga et spiritualité)



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, avril 2004.

Photo 8.6 : A Rishikesh, une publicité pour un hôpital spirituel destiné à soigner les reins et les cancers.



Cliché : Anne-Cécile Hoyez, avril 2004.

Le lieu de santé et le paysage thérapeutique de Rishikesh est tellement bien instauré dans l'esprit des yogis (et des non yogis) que sa réputation ne fait que se renforcer d'années en années. Certains, dont je fais partie, évoquent tout de même un certain décalage entre les réalités de Rishikesh –qui est une petite ville indienne comme de nombreuses autres, polluée et congestionnée, même dans la partie piétonne– et l'imaginaire qui fait de ce lieu un centre de bien-être malgré tout ces désagréments. Rishikesh prend également les aspects d'une « grande surface » de la thérapie par le yoga, avec toutes les activités qui viennent s'y greffer. Cette conjoncture incite certains individus à aller plus loin, à aller chercher d'autres lieux, plus proches des représentations idéalisées, c'est-à-dire à rechercher des lieux plus isolés. Généralement, on considère que le mieux, pour l'individu, est de fréquenter ce lieu, pour qu'il puisse espérer en tirer les bénéfices pour sa santé. L'idéal est donc de s'y rendre pour de vrai, mais il existe cependant une alternative.

c. Les paysages thérapeutiques du yoga ailleurs qu'en Inde

A défaut de pouvoir aller à Rishikesh, le recours à des représentations de ce paysage thérapeutique devient une alternative couramment utilisée. Ces représentations entrent alors dans l'imagerie utilisée pour recréer, ou pour se rendre dans, le paysage thérapeutique du yoga ailleurs.

Dans les centres de yoga qui existent dans nos sociétés, l'environnement doit être calme, serein et propre pour être idéal et pour être rapproché du paysage thérapeutique indien. Le paysage thérapeutique se transforme alors en paysage imaginé grâce au recours à une imagerie spécifique. Cette imagerie peut être visuelle : il s'agit des photos pendues au mur, de la dissémination d'objets dans l'espace du centre, de la mise à disposition de livres. L'imagerie peut être aussi mentale : elle fait alors référence aux aspects spécifiques de l'espace du yoga, c'est-à-dire des traits émotionnels, psychologiques, liés au bien-être.

Cette imagerie des paysages thérapeutiques va donc jouer sur la géographicisation du corps du yogi. Ce corps doit être placé dans un environnement naturel, magnifique, pour signifier la bonne santé. Mais souvent, ces images sont des montages (revoir chapitre 4). Elles ne reflètent en rien la réalité, mais se réfèrent à une idéalité qui parle à tous, puis qui entrera dans les facteurs d'une certaine universalité.

Les paysages thérapeutiques liés au yoga sont donc ainsi balancés entre réalités et idéalités, expériences et discours sur les lieux. Une minorité de yogis ont vraiment fréquenté les « hauts

paysages thérapeutiques » du yoga⁶⁶⁵, et les autres en ont une pratique plus mentale, plus psychologique. Cette dimension est saisie lorsque l'on échange avec les yogis et les professeurs de yoga. Le paysage thérapeutique n'est pas forcément pratiqué, vécu, mais surtout imaginé, produit et idéalisé dans des discours sur le lieu, et pas forcément une pratique du lieu originel (**figure 8.8**).

Le paysage thérapeutique lié au yoga est ainsi une interprétation du lieu qui est fabriquée à travers une médiation entre la production de discours et les récits d'expériences thérapeutiques. Cette médiation repose sur une constante interaction entre les attributs concrets et imaginés d'un paysage thérapeutique. Le potentiel d'évocation de ces pratiques fait échos à une attitude mentale, des émotions intenses qui sont rapportées aux bienfaits de la pratique du yoga.

d. Les paysages thérapeutiques ou l'Inde ailleurs.

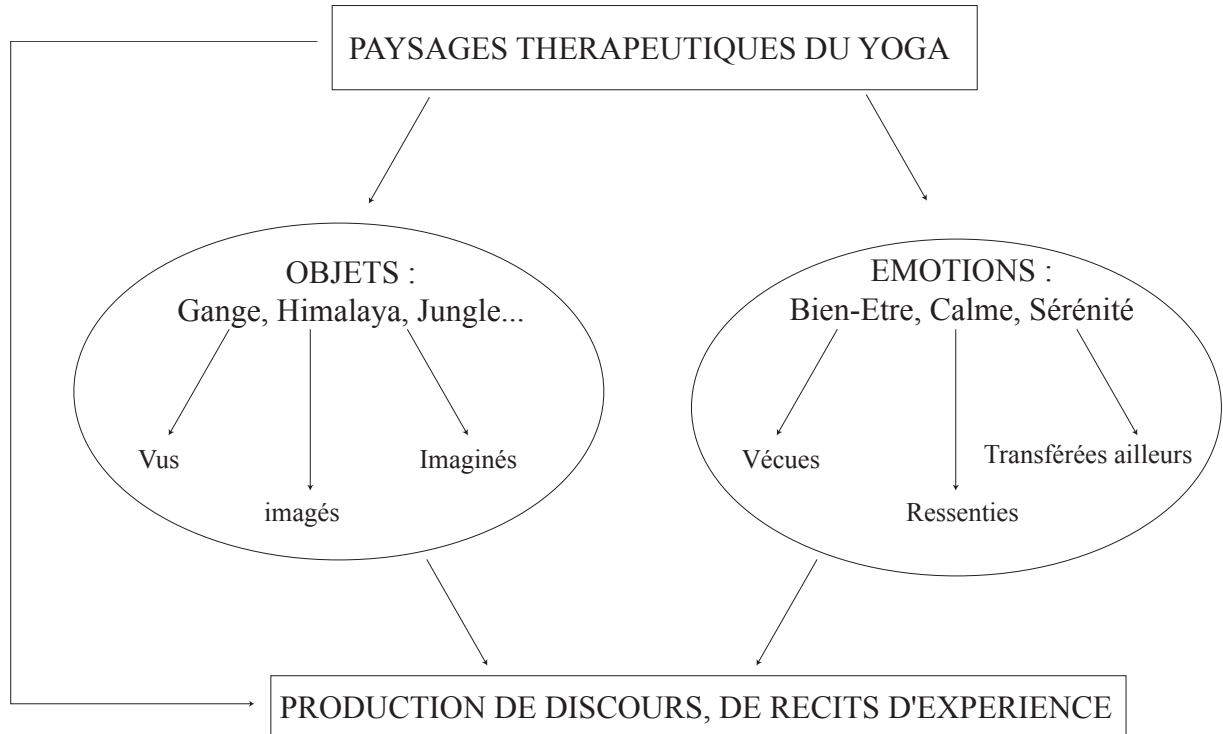
Le paysage thérapeutique est la plupart du temps imaginé à partir de références qui trouvent une origine plus ou moins lointaine dans des conceptions hindoues ou indiennes des lieux du yoga : des références mondialisées. Les jeux de circulations mondiales qui prennent place dans le cadre du yoga sont aujourd'hui assez nombreux pour démultiplier les paysages thérapeutiques.

Les sociétés qui reçoivent des centres de yoga sont toutes différentes les unes des autres, mais font toutes appel aux mêmes référents idéaux. Ainsi, de l'Inde aux Etats-Unis, en passant par le Brésil ou la France, le lieu attaché à la pratique du yoga sera adjoint de références thérapeutiques basées sur l'obtention du bien-être.

Ce bien-être réside donc, dans le monde entier, dans la fréquentation d'un paysage porteur de plusieurs référents émotionnels et symboliques. Ce qui circule à travers le monde, c'est donc non seulement des interprétations du yoga, comme nous l'avons vu dans la première partie, mais aussi des interprétations des paysages liés au yoga. Voyons deux exemples qui représentent l'émergence de tels lieux de façons différentes (mais non opposées).

⁶⁶⁵ Aller dans l'Himalaya ou voir l'Himalaya pour de vrai, faire ses ablutions dans le Gange sont des expériences rares chez les yogis.

Figure 8.8. Les paysages thérapeutiques du yoga



L'exemple le plus frappant est celui de Yogaville. Ce centre, construit en Virginie, aux Etats-Unis, s'insère dans un paysage thérapeutique classique (**photo 7.3** : rivière, forêt). Et, pour mieux marquer l'appartenance de nature plus identitaire, ce centre a été bâti en suivant la symbolique architecturale hindoue. Le bâtiment principal est ainsi en forme de lotus, la porte d'entrée rappelle celle des grands temples du sud de l'Inde (d'où Swami Satchidananda, le fondateur, est originaire). Les paysages thérapeutiques et lieux de soins (healing places) sont transplantés en suivant des motivations assez différentes. À Yogaville, l'ambiance est clairement hindouisée et le local répond à une transplantation d'éléments provenant d'Inde. Il existe, de la même façon, de nombreux autres centres où le paysage et les lieux sont rapportés à ces conceptions, des représentations et des pratiques thérapeutiques. Dans ces cas-là, les transplantations peuvent prendre des formes différentes, vues de l'extérieur, et les références au « local » indien sont assez codifiées. Elles se réfèrent à des codes et des normes appartenant à la communauté mondiale qui peut s'y retrouver.

1. *Le complexe de la Divine Life Society à La Mercy*

C'est le cas en Afrique du Sud, dans l'*ashram* de la Divine Life Society de La Mercy (près de Durban)⁶⁶⁶. Ce centre, construit à partir de 1956, est plus ancien que Yogaville et s'en éloigne dans la mesure où le bâti correspond plus à une architecture moderne et fonctionnelle (**figure 8.9**), plus proche des constructions de l'époque que de la reproduction de bâtiments anciens d'influence hindoue (à la façon new-age). Cependant, le territoire de cette organisation se veut proche de l'idée de l'*ashram*. Ce n'est donc pas la forme mais le fond qui compte ici. Le but est de recréer une communauté dans des lieux dont la fonctionnalité ne parle aux individus que s'ils connaissent la marche du centre.

⁶⁶⁶ Les centres Sivananda ont leurs quartiers généraux établis à Rishikesh, sous la guidance de Swami Sivananda depuis 1936, et aujourd'hui sous celle de Swami Chitananda. L'*ashram* de Rishikesh, la Divine Life Society, est un de ceux qui a impulsé la réputation de Rishikesh en tant que haut-lieu du yoga. Depuis, il s'est démultiplié en donnant naissance à de nombreux centres, centres affiliés, *ashrams*, etc. <http://www.sivananda.dls.org.za/Ashrams%20in%20South%20Africa.htm> [juin 2005]

Figure 8.9. L'ashram Sivananda de La Mercy, Afrique du Sud



Source : Sivananda Ashram, La Mercy, South Africa.

- 1 : Sivananda Prayer Hall, un hall pouvant accueillir 1800 personnes.
- 2 : Foyer
- 3 : Darshan Hall, utilisé comme une salle de classe pendant les séminaires
- 4 : Cuisine et réfectoire
- 5 : Sivananda Guha, utilisé pour les séminaires de yoga
- 6 : Atelier, utilisé pour produire la fabrication de petits œuvres
- 7 : Vishwananda Hall, utilisé pour les cours de yoga et les jours de trop grande affluence au Sivananda Prayer Hall
- 8 : Atmananda Hall, utilisé de la même façon que le Vishwananda Hall
- 9 : Sewing Center, utilisé pour produire des vêtements pour les population africaines pauvres
- 10 : Ganga Darshan, 25 chambres pour les jeunes renonçants (rishikumars)
- 11 : Sanitaires
- 12 : Children's auditorium, utilisé pour les cours de yoga spécifiques aux enfants
- 13 : Ganga Rani, une piscine utilisée comme lieu de prière (voir plus loin)
- 14 : Guru Kripa, un lieu de recueil religieux
- 15 : Sivananda Nature Reserve, lieu d'information sur la nature
- 16 : Vishwananda and Sivananda Press, pour l'impression de livres religieux
- 17 : Cuisine et salle de réception
- 18 : Bhagirathi, lieu de thérapie par l'eau
- 19 : Vaikkuntha Dham, lieu de lecture et auditorium
- 20 : Sivananda, Vishwananda and Ganga Stadium, un stade avec une capacité d'accueil de 5000 personnes.

C'est alors surtout à l'intérieur de chacun des bâtiments que se joue la reproduction du paysage thérapeutique. Ce paysage thérapeutique rassemble ici des lieux de mémoire, des lieux spirituels, des lieux communs, et des lieux de soins. Ces derniers sont plutôt des soins spirituels et corporels sensés apporter à l'individu qui évolue dans les lieux le calme, la sérénité et le bien-être.

Cet aspect thérapeutique se lit à travers les termes employés par le centre pour justifier le rapport à l'Inde, comme autour de cette « piscine » qui est en fait un bassin servant à rappeler les bords du Gange (**figure 8.10**).

Figure 8.10. L'ashram Sivananda de La Mercy : Ganga Rani



Source : Sivananda Ashram, La Mercy.

Cette partie de l'ashram (le bâtiment n°13 sur la photo 8.5) est un lieu-clé de l'ashram, car c'est celui qui se réfère le plus au paysage thérapeutique indien. Le lieu est décrit ainsi :

“Everyone who enters Ganga Rani invariably remark about its beauty and the peace and serenity that pervades the place.”

Le lieu et les émotions dont il est porteur est renforcé également par une série d'objets et de pratiques rappelant les normes ou les codes provenus directement d'Inde, c'est-à-dire un travail sur la lumière, les couleurs, la séparation des hommes et des femmes, la position de la photo du *guru*, l'offrande de fleurs, etc :

“The green fibregrass all around the pool, added to the light from the green transparent roof sheeting presents a spectacular view to one entering Ganga Rani. Seats around the pool, one section for females and another for males, are beautifully carpeted and utilised for silent meditation. The Divine Master's large photo is illuminated with a garland of lovely roses, also made of duratrans. The little girls who wave lights around the pool during Ganga Aarti, all dress in saris, lending beauty and sanctity to the place. They also observe strictly the rules of cleanliness”

La symbolique du lieu est donc partie de sentiments liés à la sérénité, s'étend à une géographicisation reproduisant des éléments hindous de la pratique du yoga et de la spiritualité, et aboutit même à des rituels beaucoup plus explicites :

“The pool is sanctified with the holy Ganges water on all important occasions... During Aarti devotees walk in silence and offer flowers to the Divine Master's holy Padukas and prostrate before his picture..”

Nous retrouvons dans ce paysage un mélange de notions thérapeutiques, culturelles et identitaires qui est relié à l'Inde et à l'hindouisme. Le lien culturel et identitaire passe ici par une série de pratiques transplantées dans un lieu et un territoire. Ceux-ci sont fonctionnels et symboliques à la fois. On retrouve cette donnée à travers les cérémonies (*pujas*), la séparation hommes/femmes, les codes vestimentaires (*saris*), l'eau (rapportée du Gange à certaines occasions).

Cette transplantation, directement issue de la mondialisation du yoga, et de toutes les pratiques corporelles et spirituelles attenantes, repose énormément sur la force de la communauté, en convoquant un maximum de référents identitaires.

Comme Yogaville, l'*ashram* Sivananda de La Mercy a été créé de toutes pièces. Ce sont certainement ceux qui, en même temps, ont le plus recours à l'extériorisation des signes d'appartenance identitaire. Pour reprendre J.-L. Piveteau, il s'agirait là d'une sémantisation du territoire⁶⁶⁷. En d'autres termes, il s'agit d'une dissémination habile et codifiée d'éléments et d'objets symboliques sur le territoire du centre de yoga. Ces objets ont une signification, et celle-ci est renforcée par leur localisation dans l'espace.

D'une autre façon, certains paysages thérapeutiques émergent en raison d'une appropriation de lieu pré-existant. Cette configuration totalement originale nous porte alors à observer la manière dont certains reformulent l'accessibilité et la pratique de certains lieux

2. La campagne réadaptée

Dans les paysages thérapeutiques, la campagne et l'environnement naturel jouent un rôle très important. Beaucoup d'individus et de groupes aiment à se retrouver dans ces environnements pour prendre soin d'eux en se chargeant émotionnellement des effets produits par le paysage et le lieu. Cependant, tout le monde ne peut pas construire un complexe idéal pour pratiquer le yoga ou la méditation.

⁶⁶⁷ PIVETEAU Jean-Luc, 1995, *Temps du territoire*, Genève, Georg.

Pour trouver le lieu idéal, dans un paysage convenable, il va donc falloir faire un travail de reformulation de certaines localisations. Prenons l'exemple du centre de méditation Dhanakosa en Ecosse. Dhanakosa signifie « entrepôt des trésors », c'est une ancienne bâtisse qui fut autrefois un hôtel dans les Highlands (**figure 8.11**). Le bâtiment n'a donc rien à voir avec les autres constructions de type hindoues ou indiennes. Par contre, la localisation de cette bâtisse est prévue de façon à pouvoir être incluse dans un paysage thérapeutique. Voici ce qui est annoncé sur le site internet⁶⁶⁸ :

« The waters of Loch Voil, the mountains and the forests all combine to create an atmosphere of peace and harmony in which to meditate. Our retreat programmes provide plenty of free time for walks so that you can explore and be inspired by the surrounding countryside. »

On peut aussi lire:

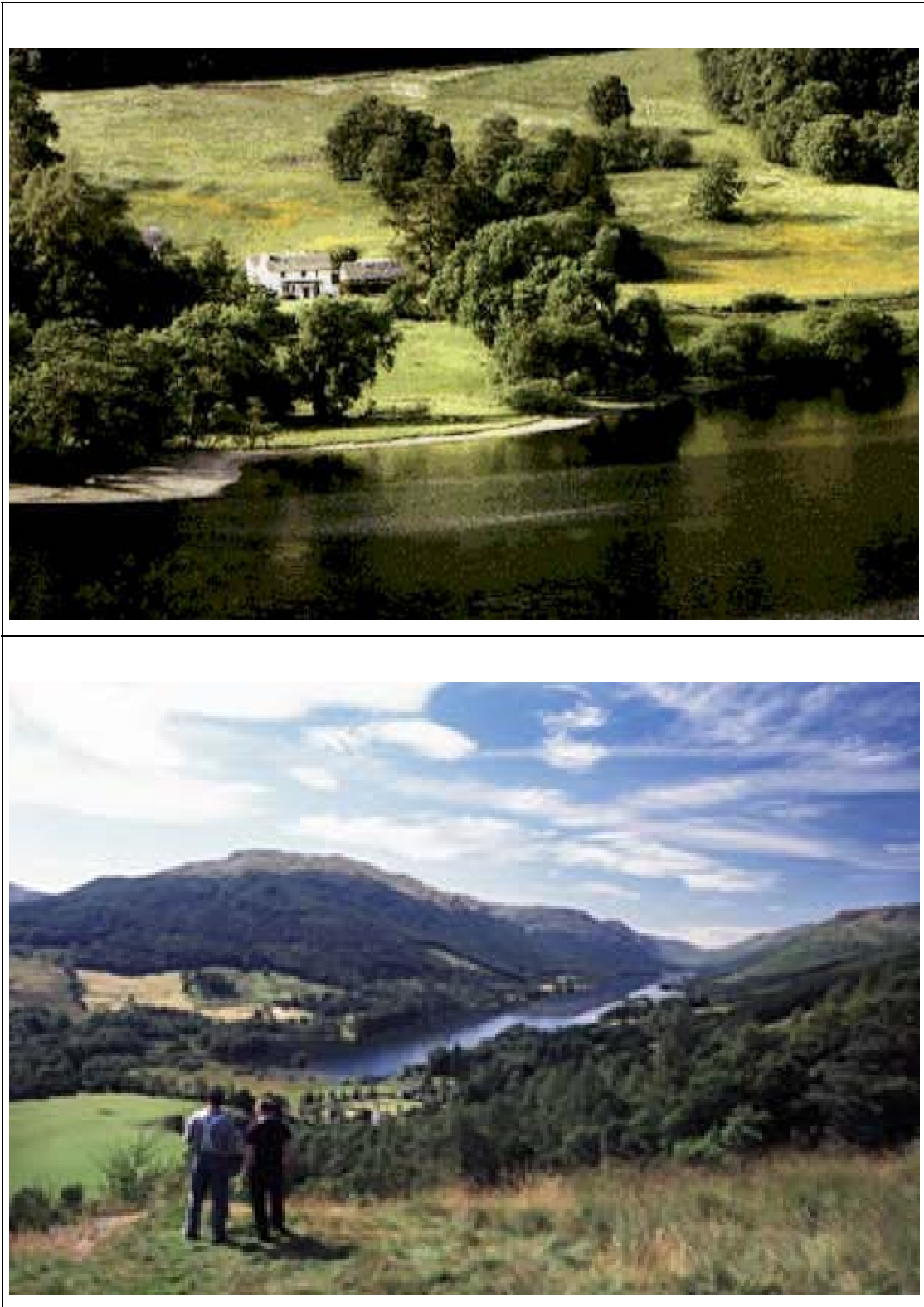
« Dhanakosa is a Buddhist, Meditation and Yoga retreat centre in Scotland, an ideal place for learning meditation and complimentary activities like yoga, tai chi, hillwalking, and shiatsu. »

« Dhanakosa sits by the shores of Loch Voil in the Balquhiddel valley, and is surrounded by the magnificent mountains and forests of the southern Scottish Highlands. 15 miles from Callander and only one and a half hours drive from Glasgow or Edinburgh, Dhanakosa is easily accessible by public transport and provides a quiet and beautiful setting for retreats. »

La campagne, l'environnement naturel, l'accessibilité par rapport au marché de clients potentiels sont des éléments mis en valeur à travers une « rhétorique yogique ». L'idée de lieu a été réadaptée aux besoins et aux envies de certains, si bien que l'on pourrait presque parler de « réenchantement du lieu ».

⁶⁶⁸ <http://www.dhanakosa.com/dhanakosa%20UK.htm> [juin 2005]

Figure 8.11 : paysages et activités du centre de méditation Dhanakosa, en Ecosse



Source : Dhanakosa Meditation Retreat Center

Les lieux réenchantés du yoga sont localisés en milieu rural sont les moins nombreux. La plupart du temps, ils sont situés en milieu urbain. Rappelons-le, la clientèle des centres de yoga est essentiellement urbaine et privilégie l'accès aux centres localisés en ville. Les urbains ne vont dans des lieux en milieu rural qu'occasionnellement.

3. *La ville réappropriée*

Dans les villes, il existe ainsi toute une série de lieux où le yoga est dispensé. Ces lieux sont parfois très indianisés ou hindouisés, surtout les lieux privés dont les professeurs appartiennent à des branches internationales qui revendiquent une certaine tradition. D'autres sont beaucoup moins marqués culturellement et idéologiquement, par soucis de commodité ou par simple « déontologie ».

Mais dans les deux cas, ces lieux urbains deviennent des paysages thérapeutiques car ils rassemblent tout un ensemble de références émotionnelles liées à l'adéquation entre le sens du lieu (sense of place) et yoga. Le sens du lieu est alors thérapeutique dans la mesure où l'on cherche toujours à convoquer le calme, le bien-être et donc les effets positifs sur la santé de chaque individu qui désire pratiquer le yoga.

Et, à nouveau, cet éventail d'émotions liées à la santé se trouve pris dans la mondialisation. En témoigne le travail effectué par les reporters du « Yoga Journal » qui, chaque mois, depuis plusieurs années, proposent une visite d'une grande métropole. Ces « Circuits du yoga à... » (« yoga tour of... ») s'adressent au yogi qui voyage. Ils brossent un portrait rapide de la ville (souvent évoquée en termes positifs) et listent les principaux centres de yoga où il faut bon se rendre pour l'ambiance et la décontraction. Les auteurs qui publient ces articles sont tous américains et pratiquent le yoga depuis longtemps. Régulièrement, ils rendent compte de leurs visites dans les centres de yoga au fil de leur expérience. Entre 2001 et 2005, j'ai pu trouver les exemples suivants qui sont les plus représentatifs des discours tenus sur la pratique du yoga contemporains⁶⁶⁹.

Ainsi, Paris est vue comme la ville du bon goût et du bon vin, ce qui n'est pas incompatible avec la pratique du yoga. Les centres principaux y sont listés comme étant « nichés » dans des immeubles de styles tous plus romantiques les uns que les autres. Ils sont fortement conseillés pour les yogis-urbains-voyageurs qui veulent se reposer après leurs activités culturelles !

New-York, la « cité qui ne dort jamais », à la réputation d'être pleine de gens qui sont stressés et malpolis... sauf dans les cours de yoga où il sembleraient que tous les yogis soient des

⁶⁶⁹ Ces exemples sont tirés des documents mis en ligne sur le site du *Yoga Journal* (<http://www.yogajournal.com/travel/index.cfm?ctsrc=tnav>).

exceptions ! Ceci est certainement dû aux efforts fournis par les professeurs : « We really go out of our way to make people feel comfortable and welcome », dit l'une d'entre elles. Dans cette atmosphère que l'on veut chaleureuse, le lieu apparaît comme une donnée capitale dans la recherche du bien-être spirituel ou non : « Anyone who comes can take yoga's spiritual elements—or leave them. The spiritual foundation is obvious—every *asana* room has an altar », dit un responsable de centre de yoga. Et la donnée principale à New-York est certainement l'offre très importante de cours de yoga, comme nous l'annoncent les auteurs de l'article : « The city may be the place to partake of classes and schools that may not be readily available in your own backyard ».

A l'autre bout des Etats-Unis, Los Angeles est vue comme une ville très attractive pour les cours de yoga. Selon les journalistes du « Yoga Journal », si L.A. a depuis longtemps attiré les *gurus* et les yogis, c'est grâce à :

« this vast collection of individual neighborhoods, cultures, and lifestyles rubbing against one another. Thanks in part to the temperate climate, miles of beaches, and parks galore, getting into shape in this town seems almost mandatory. Yoga has hit the City of Angels with the same fervor of the modern fitness movement that began here ».

A Bangkok, en Thaïlande, la ville est plutôt présentée comme rebutante, mais les activités de yoga et de méditation savent relever la vie quotidienne :

« The chaos can be overwhelming, but Bangkok's challenges make its rewards—meditating at street shrines or enjoying a 50-cent papaya salad—that much more potent. And both Thais and Western expatriates have found that yoga is a great retreat from a hot and crowded city. »

A Hawaï, le lieu est vu comme idyllique en soi, grâce à la nature environnante. Le yoga y trouve donc naturellement sa place. Il paraîtrait même que les praticiens de la médecine complémentaire (médecins ayurvédiques, professeurs de yoga, de tai-chi...) vont se faire soigner là-bas ! Les journalistes du « Yoga Journal » parlent en ces termes :

« Practicing yoga against the tropical backdrop is a dream for most people. In Hawaii, it's a daily reality, an example of the profound connection between human breath and elemental energy that seems to be inherent in the islands themselves »

La campagne est réadaptée par un glissement de sens du paysage vers le bien-être (par exemple à Yogaville ou Dhanakosa), la ville est réappropriée à travers les lieux du yoga par la même opération de redéfinition (comme à travers l'exemple des grandes villes où l'on peut

bénéficier des effets positifs du yoga). Ces lieux sont ceux du bien-être, ceux où chacun peut espérer retrouver une bonne santé (ou la maintenir). A différentes échelles, ils offrent donc des paysages thérapeutiques nés de la mondialisation du yoga. La mondialisation des savoirs venus d'Inde est passée par un ensemble de circulations qui ont pris, ici et là, dans diverses cultures, des nouvelles façons d'envisager le yoga, en rapport avec les lieux dans lesquels évoluent les individus susceptibles d'être intéressés par sa pratique. Réciproquement, au cours des années, nous pouvons observer que les individus ont transformé les lieux ou ont reformulé le sens du lieu pour s'y sentir mieux. N'oublions pas que l'homme est aussi un Homo Geographicus, qu'il est toujours relié fortement aux lieux qu'il pratique et produit. Dans ces lieux, l'individu va donc partager ou non des références communes avec ses semblables.

En dehors de ces environnements, créés ou appropriés, il existe un autre niveau d'observation des paysages thérapeutiques. Parfois, l'environnement, le contexte, ne se prêtent pas à l'émergence d'un tel paysage, et celui-ci va se trouver intériorisé et va rester dans le domaine de l'intimité.

e. Les paysages thérapeutiques intériorisés : une tendance internationale.

Dans le yoga, il est une tendance internationale à vouloir intérioriser le paysage thérapeutique. Ceci est requis non seulement par la pratique du yoga qui demande la libération ou la fabrication d'un espace intérieur de bien-être, mais aussi par l'environnement qui n'est pas toujours propice à être réenchante ou proprement adapté à la pratique du yoga.

Ce paysage thérapeutique intérieur consiste donc à considérer le corps comme un environnement sur lequel l'individu a une certaine prise. L'individu va ainsi agir sur sa pensée, pour évacuer de son corps toute pensée ou sensation négative et en faire un « terrain » propice au bien-être. Ce travail est souvent fait par la convocation d'un lieu idéal, un lieu favori, dans lequel l'individu s'est toujours senti bien (sous-entendu il a déjà fréquenté ce lieu) ou dans lequel il se sentirait bien (sous-entendu il n'y est jamais allé mais l'imagine en fonction de références symboliques).

Le principe est donc de penser à ce lieu pour se sentir bien et pratiquer ensuite une série d'exercices respiratoires ou des postures. Cet exercice est très souvent pratiqué plutôt en fin de séance, lors d'exercices qui ne requièrent pas de mouvements trop physiques. Souvent, le yogi est allongé sur le dos et écoute le professeur donner des recommandations sur la façon de tirer meilleur parti possible du lieu imaginé.

Ces paysages thérapeutiques intérieurs sont délicats à décrire car les yogis en parlent peu. Nous touchons en effet à l'intimité profonde de chacun. Après en avoir parlé informellement avec certains yogis, il apparaît que ces paysages thérapeutiques sont très souvent des grands espaces, des montagnes dans lesquelles évoluent des animaux (pacifiques), dans lesquelles coulent des ruisseaux.

L'imaginaire du paysage thérapeutique se trouve être ici un thème qui croise beaucoup de questions. La toute première concerne l'échelle du paysage thérapeutique. En effet, à quelle échelle doit-on raisonner dans ces cas particuliers ? Les deux échelles d'observation les plus éloignées sont ici imbriquées les unes dans les autres. A l'échelle de son corps, l'individu produit par la pensée un paysage thérapeutique à une échelle plus large. Le macro répond directement au micro. Mais comment évaluer les effets de ces paysages intérieurs ? La production ou la mise en scène du yogi dans un paysage est-il vraiment nécessaire pour qu'il puisse tirer des effets bénéfiques pour sa santé ? Les postures et exercices respiratoires ne sont-ils pas suffisants ? A la complexe définition de la santé, il faut donc que nous ajoutions dans l'itinéraire thérapeutique tous les changements physiologiques induits par le travail d'imagination⁶⁷⁰. Est-on encore dans la géographie ? Il semblerait que oui. En effet, le concept de paysage thérapeutique a encore beaucoup de ressources à exploiter. Il peut et doit encore être étendu aux thérapies telles que le yoga qui ont un rapport complexe entre corps/esprit et lieux. Ces lieux ont aussi encore beaucoup à nous apprendre, tant sur leur dimension physique (où, pourquoi et comment produit-on ou reproduit-on des lieux de yoga ?) qu'imaginée (comment évoluent le sens du lieu dans le temps et dans l'espace ?).

C. Les identités dans les paysages du yoga

L'étude de la santé et des paysages thérapeutiques ouvre des pistes plus larges, et nous invite à nous pencher sur la culture et l'identité dans la mondialisation. Nous trouvons des exemples de cette situation tout le temps, partout. En témoignent les exemples qui vont suivre : la mondialisation renverse les pratiques et démultiplie les lieux de rassemblements et les discours dédiés au yoga.

Ces expériences et ces phénomènes de mondialisation du yoga sont à replacer dans l'étude plus large des ethno-paysages (« ethnoscapes ») ou globo-paysages (« globoscapes »). Ces

⁶⁷⁰ ELLIOT Henriett, 2003, « Image work as a mean for healing and personal transformation », *Complementary Therapies in nursing and midwifery*, n°9, pp. 118-124.

concepts ont été développés dans les années 1990 par Arjun Appadurai, et renouvelés au tournant du 21^{ème} siècle.

1. Mondialisation et changements des pratiques liées au yoga

a. Quand local et global du yoga s'inversent

Le local opposé au global n'est pas une approche valide dans le cas du yoga ; il conviendrait plutôt de parler des transformations et des circulations en termes de transnationalité et de branchements sur certains éléments du local. Prenons un exemple parlant. Lors d'un entretien avec TKV Désikachar, celui-ci m'a donné une version assez passionnée, mais néanmoins drôle, des échanges qu'il peut avoir avec ses élèves lorsqu'il se déplace aux Etats-Unis. Ceux-ci lui renvoient une image de sa culture et de son yoga assez décalée par rapport celle que lui s'en fait. En 2002, il fut invité par des élèves à fêter la date anniversaire de la création d'un centre de yoga à New York. TKV Désikachar pensait alors boire du coca-cola et manger des gâteaux, en écoutant de la musique et en papotant avec les autres invités. Quelle ne fut pas sa surprise quand il vit arriver des *brahmanes*, des prêtres, qui pratiquèrent des cérémonies religieuses toute la nuit autour d'un feu sacré, en récitant des *mantras*. La stupeur fut encore plus énorme quand il se rendit compte que tous les élèves présents étaient gagnés par la ferveur sans qu'ils aient eu besoin d'être mis en condition : c'était la marque de leur familiarité avec les *pujas* hindous. Les organisateurs demandèrent à TKV Désikachar de participer aux cérémonies, ce qu'il refusa en raison de son opposition à la perméabilité entre rituels religieux et pratique du yoga. Il décida de quitter les lieux lorsqu'il apprit, coup de semonce supplémentaire, que le feu sacré serait entretenu pendant plusieurs jours en attendant de fêter le shivaratri, une fête hindoue en l'honneur du dieu Shiva. La surprise de Désikachar fut à la hauteur de celle des organisateurs qui ne s'attendaient certainement pas à contrarier le maître.

Ces transferts identitaires sont très fréquents dans le monde du yoga. Ainsi, Kausthub Désikachar m'a-t-il confié sa surprise lorsque, lors d'un stage au Brésil, il s'est trouvé en train d'enseigner le yoga à des brésiliens « brahmanisés ». Ces yogis brésiliens portaient toutes les marques significatives de leur appartenance de *caste* : cordon sacré, tonsure, vêtements. Je n'ai pas assisté au dialogue, mais la situation décrite par Kausthub est assez cocasse : les yogis brésiliens en train d'expliquer à Kausthub comment s'en sortir avec le cordon sacré en se lavant et en allant aux commodités, et Kausthub en train de leur expliquer pour quelles

raisons il a laissé de côté le port de tout signe extérieur d'appartenance de *caste* et d'appartenance religieuse.

C'est ici un renversement majeur dans les modes de penser et de pratiquer le yoga et l'hindouisme surtout qui est lié directement à la mondialisation et aux transplantations des pratiques. Ce renversement est lié aux évolutions de la conception de la pratique du yoga dans le temps et dans l'espace, une conception qui joue, par effet de domino, sur la conception du corps, de la santé, de l'identité.

b. Transformation des pratiques de santé dans le monde indien

Le yoga est une pratique de santé qui émerge partout dans le monde. Le lancement sur le marché économique de *gurus*, de professeurs, de centres de yoga, d'éditeurs en diverses langues, etc, contribue à cette image d'une explosion et d'un mouvement sans précédent. Il faut cependant relativiser ce boom car si il paraît que le yoga devient de plus en plus accessible dans l'espace monde, il est évident qu'il est aussi de moins en moins accessible aux plus pauvres, aux secteurs de la population rurale.

Cette pratique se trouve donc dans le monde entier, mais surtout dans les zones urbaines, à destination des consommateurs internationaux. C'est cette faculté à répondre au marché qui transforme le yoga, une attractivité qui est renforcée par l'attrait croissant pour l'hindouisme, le bouddhisme, et l'image positive de la culture indienne dans son ensemble.

L'offre proposée en réponse à la demande d'une certaine catégorie d'individus contribue donc à l'« exotisation » des pratiques de santé dans diverses sociétés. Mais dans ce cadre, il ne faut pas croire que la société indienne soit en position d'immobilité. Elle participe elle aussi à cette exotisation en revisitant ses pratiques de santé et en les revalorisant à travers de nouveaux discours.

Ces discours sont portés par les nationalistes hindous et aussi par la diaspora. Les nationalistes hindous optent pour un discours visant à maintenir les savoirs traditionnels pour contrebalancer les effets négatifs de l'« occidentalisation », et mettre en valeur les formes étatiques de « cultures indigènes ». Ces pratiques de soin considérées comme locales peuvent ensuite être impliquées dans les politiques de représentation des états-nations, à travers un discours de progrès et de prospérité. Ainsi, en devenant un signifiant de l'identité culturelle, les soins peuvent être transformés en arguments fondamentaux.

La diaspora, quant à elle, construit activement un certain capital culturel avec des éléments qu'ils ont à disposition –leur médecine et son holisme supposé– de façon à servir la

fabrication de leur identité culturelle. Celle-ci passe ici par les soins de santé et une certaine conception écologique de la santé⁶⁷¹.

Charles Leslie nuance cependant l'idée selon laquelle l'émergence du yoga comme pratique de santé proviendrait d'un récent engouement. Selon lui, depuis l'introduction de la biomédecine au 18^{ème} siècle, les savoirs thérapeutiques en Inde sont formulés en fonction d'un certain syncrétisme⁶⁷². Ce syncrétisme repose sur une mise en commun de notions issues de la biomédecine, des systèmes de santé traditionnelle (l'ayurvéda), des pratiques corporelles comme le yoga, et des savoirs locaux (shamans, guérisseurs, sorciers...). De plus, C. Leslie rappelle que l'ayurvéda, depuis les années 70 est revalorisé dans le cadre de l'allocation d'un budget d'état dans les plans quinquennaux. Ceci n'est pas sans conséquences sur les orientations des recherches et des techniques de diagnostic et de soins⁶⁷³.

La transformation de la santé est une donnée tout aussi importante que la transformation de tous les autres aspects de la vie sociale. Il importe donc d'étudier à la fois la modernité, la santé, les soins, les processus sociaux dans leur spatialité et leur rapport à l'identité.

2. Ethnoscapes du yoga : du local indien à l'indianité internationale

La mondialisation suscite beaucoup d'intérêts en sciences sociales, et plus particulièrement chez les anthropologues. Ceux-ci se sont beaucoup interrogés sur les processus à l'œuvre aujourd'hui, notamment sur la complexité du phénomène en matière de circulation des éléments culturels. Chez A. Appadurai, cette conjoncture est caractérisée par des constructions identitaires qui englobent les changements dans la vie matérielle des individus, et qui font appel à l'imagination⁶⁷⁴. La notion d'imaginaire se rapporte chez lui essentiellement aux travaux de B. Anderson sur les « communautés imaginées » et leurs

⁶⁷¹ G. Samuel a pu faire la même analogie avec les médecines tibétaines (SAMUEL, Geoffrey, 2001, « Tibetan Medicine in Contemporary India: Theory and Practice », in Linda H. Connor and Geoffrey Samuel (eds.), *Healing Powers and Modernity. Traditional Medicine, Shamanism and Science in Asian Societies*, Bergin & Garley: 247-268)

⁶⁷² LESLIE Charles, 1976, *Asian Medical System*, University of Columbia Press; LESLIE Charles, Young A., 1992, *Path to Asian medical knowledge*, Berkeley, University of California Press.

⁶⁷³ Les savoirs sur ces médecines ne sont pas non plus démocratiques, et cela depuis longtemps, comme le rappellent K. Ram et M. Jolly. D'après elles, la classe, le genre, les identités culturelles sont porteuses de différences ou d'inégalités changeant avec l'évolution de la société. Au niveau des savoirs de santé, ce sont toujours les hommes de haute *caste* qui ont de plus en plus de pouvoir social et de prestige, comparé aux sages-femmes des *castes* au bas de la hiérarchie sociale en milieu rural (RAM Kalpana, JOLLY Margaret, (ed), 1998, *Maternities and modernities, : colonial and post-colonial experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press).

⁶⁷⁴ APPADURAI Arjun, 2001, *Après le Colonialisme, Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 319p.

rappports aux Etats-Nations⁶⁷⁵. Cette situation serait à l'origine d'un mouvement de mondialisation culturelle⁶⁷⁶ caractérisée par « des modes d'appropriation collectifs des récits et images médiatiques »⁶⁷⁷.

A. Appadurai ouvre alors le propos aux conditions contemporaines de bricolage qui entretient l'imaginaire collectif, aux rapports entre le subjectif et l'objectif. Il développe ainsi le concept d'ethnoscape que constituent ces groupes aux identités et aux références mouvantes. L'ethnoscape est animé de flux et de paysages qui lui permettent de penser la mondialisation de façon rhizomique, à la manière de Deleuze et Guattari⁶⁷⁸.

Le concept d'ethnoscape a une puissance d'évocation qui permet d'analyser les conditions d'émergence des lieux et des paysages imaginés. Ces lieux et paysages ont souvent un point d'ancrage, comme nous l'avons déjà vu dans le cas du yoga. La mondialisation du yoga ne peut en effet pas se passer d'une référence à l'Inde. Cette référence n'est pas forcément concrète, elle fait le plus souvent appel à un certain imaginaire.

Rishikesh est un exemple de ces références localisées. C'est un lieu cosmopolite où se croisent divers destins : ceux qui y sont ancrés depuis longtemps (*gurus*, ascètes) et ceux qui viennent de loin pour les côtoyer. Ces présences multiples constituent de nouvelles formes culturelles qui viennent alimenter l'histoire du lieu et modifier sans cesse les références identitaires.

Cet ethnoscape est assez puissamment ancré dans la culture locale pour qu'il soit récupéré par des structures parallèles. Ainsi, le paysage de Rishikesh est-il utilisé dans la publicité pour l'offre de tourisme local, et même pour l'image du pays en lui-même. L'Inde est ainsi souvent rattachée à l'archétype de la figure du yogi, à la pratique de la méditation, de la non-violence et de la sérénité. Ces stratégies de communication servent ainsi à tirer profit de l'ethnoscape en termes de sentiment national.

⁶⁷⁵ ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 212 p. Pour B. Anderson, les « mondes imaginés » sont des « multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète ».

⁶⁷⁶ La définition de « culture » et de ce qui est « culturel » est l'objet de nombreux débats. Appadurai a pris le parti de concevoir la culture comme « une dimension des phénomènes sociaux, dimension qui prend en compte une différence située et concrète. En soulignant cette dimension de la culture, plutôt que son caractère substantiel, nous la concevons davantage comme un mécanisme heuristique utile pour traiter des différences, que comme la propriété d'individus et de groupes », APPADURAI Arjun, *Op. Cit.*, p. 42.

⁶⁷⁷ APPADURAI Arjun, *Op. Cit.*, p. 11.

⁶⁷⁸ DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, 1989, *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de Minuit, 645 p.

Et ainsi de suite, la récupération politique de l'ethnoscape favorise le terrain de la communication et de la circulation d'autres marchandises (comme les produits ayurvédiques, le matériel de yoga, etc) qui vont encore accroître l'étendue rhizomique du yoga⁶⁷⁹.

Selon Appadurai, il n'est alors pas question de « décolonisation » ou d'« indigénisation » mais de « recolonisation » à des fins identitaires ou commerciales. Cette recolonisation est marquée par différentes étapes socio-historiques. Le yoga, à travers tout ce jeu d'acteurs et toutes les stratégies évoquées, finit par être identifié à l'Inde, à un mode de vie indien, à une façon de penser indienne, et à une gestuelle indienne⁶⁸⁰. Cette indianité, formée en référence à des ethnoscapés indiens, a tendance à être adaptée à diverses sociétés à travers le monde. Ceci porte ses fruits au niveau de l'imaginaire national (certains indiens peuvent en tirer des sentiments de fierté, repris dans les discours nationalistes) et au niveau des pratiques du yoga renouvelées sans cesse dans le monde sous la forme d'idéaux humanistes rapprochés à l'Inde (paix, détachement, bien-être, etc).

3. Yoga et identité mondiale : dispersion spatiale et regroupements

Les caractères de l'identité qui se dessinent à travers la mondialisation du yoga s'ouvrent vers l'observation de la dispersion du nombre important des personnes concernées par le phénomène. Le yoga est localisé en Inde dans les discours, mais il est surtout transplanté par une multitude d'individus et de groupes disséminés dans le monde entier.

L'identité collective des yogis n'est pas basée sur des liens de sol ou de sang. Elle repose plutôt sur une conscience identitaire collective qui trouve des racines historiques dans un passé lointain qui est réactivé dans le présent. Comme le souligne A. Appadurai, cette situation montre que « différentes formes d'expériences sensorielles et de techniques corporelles émergent comme des éléments de régimes historiquement constitués de savoir et de pouvoir »⁶⁸¹. Suggérant que savoir et pouvoir sont au sein du processus de mondialisation de diverses pratiques corporelles, A. Appadurai nous replace dans la pensée de Foucault ou d'Elias. Chez ce dernier, les comportements corporels sont « le produit de conceptions aristocratiques et bourgeoises de la dignité et de la distinction »⁶⁸². Ceci revient donc à dire que la conscience identitaire collective des yogis s'apparente à la constitution de groupes élitistes qui se retrouvent autour du partage d'un savoir.

⁶⁷⁹ Les mêmes remarques sont effectuées par A. Appadurai au sujet du cricket et des conditions de son introduction en milieu non-indien.

⁶⁸⁰ Notons que l'adjectif « indien » peut être remplacé ici par « hindou ».

⁶⁸¹ APPADURAI Arjun, *Op. Cit.*, p. 208.

⁶⁸² Cité par A. Appadurai, *Op. Cit.*, p. 208.

Cette idée s'approche de ce qui se passe dans le monde du yoga. Ces individus et ces groupes qui ont liés, des pratiques corporelles à des identités de groupes sont toujours des élites, qu'il s'agisse des (riches) intellectuels, indiens ou non. Ceux-ci ont créé des affinités de groupe dépassant souvent l'Etat et entrant dans le transnational.

Ces affinités reposent sur la lecture communes de livres, de magazines, sur la pratique commune de postures, sur l'utilisation commune d'un vocabulaire spécifique. Ils s'imaginent ensemble comme s'ils appartenaient à une communauté nationale, avec des référents identitaires communs (culturels, philosophiques, thérapeutiques, etc), comme le dirait B. Anderson⁶⁸³.

Au-delà de cela, l'idée de communauté imaginée peut être rapprochée de celle de « citoyenneté globale » (global citizenship). La citoyenneté globale est un point central dans la question de la mondialisation. Avec la mondialisation, certains estiment que nous devenons tous des citoyens du monde⁶⁸⁴. Un citoyen global est un membre qui s'associe à la communauté humaine dans son ensemble, à la communauté mondiale, ou tout autre regroupement qui dépasse l'échelle de l'Etat-Nation. Les yogis affichent souvent cette état d'esprit, notamment à travers leur affiliation à des fédérations pan-régionales (à l'échelle européenne ou asiatique), à des centres internationaux, à un travail et un partage d'expériences avec des collaborateurs et amis de nationalités différentes.

La citoyenneté globale combine ainsi deux facteurs : l'idée d'une responsabilité globale, et le développement de structures institutionnelles dans laquelle cette responsabilité peut être exercée.

Mais dans ces communautés imaginées ou ces citoyennetés globales, qui évoluent à l'échelle mondiale, c'est le discours des uns porté sur les autres qui est original. Aux deux extrêmes, on trouve des discours reposant sur la vieille opposition entre Orient et Occident. Les nationalistes hindous ont ainsi un discours patriotique et chauvin sur l'explosion du yoga dans le monde : l'Inde aurait aujourd'hui des leçons à donner à l'Occident, ce qu'elle ne pouvait pas faire le temps de la colonisation. A l'opposé, « l'Occident » propose sur l'Inde en discours encore très exotiqué, et finalement toujours romantisé décrivant une Inde immuable et sage, baignée dans la spiritualité et la non-violence. Entre deux, on trouve des valeurs de type

⁶⁸³ ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 212 p. Dans son approche, la communauté apparentée à une communauté nationale repose sur la quintessence de l'imagination collective et non à l'appartenance « naturelle » reposant sur le sol, le sang ou la race.

⁶⁸⁴ DOWER Nigel, WILLIAMS John, 2002, *Global citizenship : a critical reader*, Edinburgh University Press, 294 p. ; DOWER Nigel 2003, *An introduction to global citizenship*, Edinburgh University Press, 184 p. ; VAN STEEBERGEN Bart, 2004, *The condition of citizenship*, London, Sage Publications, 180 p.

paternaliste lorsqu'elles proviennent de certains indiens (du type « ces pauvres occidentaux ont été massacrés à l'autel de la modernisation et ont besoin d'être aidés »), et de type militant lorsqu'ils viennent de certains européens ou américains (« la mondialisation est une scène où l'on peut enfin valoriser les voix du sud qui sont trop longtemps restée discrètes en raison de l'hégémonie occidentale »).

Ces discours sont entendus ça et là à travers le monde lors des événements internationaux rassemblant les membres de ces communautés éparpillées. Au-delà de la production de discours, c'est aussi la production de lieux qui émergent (parallèlement aux lieux de santé vus plus haut).

4. Ethos et production de lieux et de paysages du yoga

Le Monde que nous observons est délocalisé et déterritorialisé. Nous avons déjà vu les conditions de la mise en place des lieux liés au yoga ; il convient maintenant de comprendre leur localisation à travers les références identitaires que nous venons de noter.

Comme le souligne C. Geertz, il y a une production spatiale de la localité. Cette production voit la mise en place d'un savoir local qui repose sur un ethos local⁶⁸⁵, qui se modifie au fil des circulations car cet ethos local se transforme en ethos à soi, chez soi.

Ces ethos sont toujours inclus dans des paysages. Ils se modifient en fonction des individus et des sociétés. Cette situation repose sur une combinaison entre les réalités paysagères et leur interprétation. La complexité de la problématique de départ est à nouveau là : nous sommes en présence d'une multitude d'individus qui ont leur propre conception et pratique du local quotidien et qui se réfèrent parallèlement à un local imaginé, vécu ou éloigné (spatialement ou culturellement), le tout se jouant à l'échelle mondiale.

Rapporté au yoga, cela fait référence à ces individus qui ont chacun leurs raisons propres de pratiquer le yoga, ces raisons étant également dépendantes de cadres sociétaux correspondant à une certaine conception de la santé, du corps et des normes socio-spatiales. Le yogi va donc avoir une démarche de santé qui lui est particulière, mais qui est influencée par les conceptions de la santé édictés par sa société. C'est non seulement la personnalité de l'individu mais aussi sa localisation qui vont intervenir dans la mise au point plus globale des paysages thérapeutiques.

⁶⁸⁵ L'ethos est la manière dont l'individu est au monde, habite le monde. On retrouve la façon qu'ont les individus de construire leur ethos dans ADAM Jean-Michel, AMOSSY Ruth, 1999, *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Delachaux&Niestlé, 215 p.

Réciproquement, c'est l'existence de tels paysages qui va initier la production de lieux spécifiques à chaque individu ou à chaque groupe. Parallèlement, chaque individu ou chaque groupe va s'engager à produire, reproduire et représenter des paysages différents. Ces acteurs vont contribuer, plus ou moins consciemment, à la dynamique de ce processus de mondialisation.

De plus, la production de lieux et de paysages est surtout relationnelle et dépasse souvent les cadres de l'Etat. Le cas du yoga révèle qu'une pratique corporelle peut prendre des formes spatiales originales, idéales pour étudier le dépassement des cadres des Etats-Nation et des aires culturelles. Cette approche de la mondialisation se rapproche surtout au transnationalisme. A travers le yoga, on voit ainsi se dessiner l'expression de la déterritorialisation et du décentrement qui caractérisent la conjoncture mondiale contemporaine. Cette situation ne s'affranchit cependant pas de l'intervention de l'Etat-Nation qui reste malgré tout une autorité régulatrice (surtout dans les implantations de nouveaux lieux) et un acteur qui peut aussi s'accaparer des ethnoscares pour asseoir des stratégies politiques.

Il y a alors dans l'ethos du yoga une double interaction entre normes sociétales et projets individuels. L'ethos du yoga va donc s'inscrire dans des paysages originaux et complexes. Les paysages, chez N. Entrikin notamment, sont porteurs d'une tension constante entre les particularités des coutumes et habitudes et l'universalité de quelques vision utopiques des communautés humaines⁶⁸⁶.

Cette définition nous ramène alors à un tiers facteur qui est l'accroissement des préoccupations d'ampleur mondiale. Ces préoccupations sont de nature diverse (thérapeutiques, sociales, culturelles...) et visent toujours à sensibiliser les individus et les sociétés à divers problèmes. En d'autres termes, il existe, dans le yoga, des préoccupations globales qu'il faut expliciter, car elles sont porteuses d'idéologies politiques masquées mais influentes.

5. Yoga et préoccupations mondiales : projets et controverses.

Je voudrais revenir ici sur le projet de l'Encyclopédie de l'hindouisme lancé par les responsables du Parmath Niketan de Rishikesh (déjà abordé en première partie de la thèse). Cette encyclopédie n'est pas le fruit d'un travail universitaire ni celui d'un travail univoque, mais bel et bien un projet d'ampleur locale, nationale et internationale réunissant des hommes

⁶⁸⁶ ENTRIKIN Nicholas J., 1999, « Political community, identity and cosmopolitan place », *International Sociology*, vol. 14, pp. 269, 282.

de foi, des businessmen, des hommes politiques et des expatriés. Le projet s'étoffe de plus en plus mais n'a pas encore vu le jour. Le fait important est qu'il attire à la fois l'attention et les fonds à la fois des partis politiques, des entrepreneurs locaux et des businessmen indiens installés à l'étranger (les NRI).

Le Parmath Niketan n'est pas un de ces *ashrams* répertoriés dans le « Yoga Journal Guide to Spiritual India », et pourtant il se fait hôte de la fameuse « International Yoga Week » où se pressent les riches américains, européens et indiens. Depuis quelques années, l'*ashram* commence à être de plus en plus fréquenté par des voyageurs venus de nombreux pays, tout en restant une référence de qualité pour les populations aisées indiennes (les delhiites en particulier). Les fonds investis pour faire de l'*ashram* un lieu de détente, de calme et de confort sont considérables et attirent des pèlerins de plus en plus nombreux et riches, qui ne cessent de faire des dons en monnaie, voire en nature⁶⁸⁷.

Cet intérêt tout particulier porté vers le Parmath Niketan va pousser les instances dirigeantes de l'*ashram* à tabler sur la lisibilité de leur enseignement en Inde et surtout dans le monde. L'encyclopédie se révèle être le moyen de parvenir à cette fin. Ainsi, la page de garde de l'Encyclopédie de l'Hindouisme annonce un but à portée très large : « We invite you to join us in bringing this monumental project. Help us feed the minds and nourish the souls of people worldwide »⁶⁸⁸.

Le projet existe bien grâce à l'existence de la diaspora et des communautés déterritorialisées. Il répond à la fois à une demande tout en provoquant cette demande en se plaçant comme un lieu de plus en plus fréquenté par des populations cosmopolites. Ce regain identitaire catalyse donc le phénomène et le lieu se trouve investi d'une symbolique renouvelée : Rishikesh serait un lieu d'inspiration pour des vocations pédagogiques et humanitaires dont le support ou le fil rouge serait la pratique du yoga.

Le Parmath Niketan ressemble bien à tous les nouveaux mouvements religieux qui s'inscrivent, comme l'ont montré de nombreux chercheurs en sciences sociales dans le contexte contemporain de la mondialisation : des projets à l'échelle planétaires, des relais à l'étranger, pris dans la diaspora et dans le public sensible à la cause indienne, une revendication identitaire très forte, une orchestration de la religiosité, un fonctionnement en ONG, une lisibilité internationale, une organisation digne d'une entreprise.

⁶⁸⁷ A Rishikesh, le bruit court que le *guru* aurait reçu un hélicoptère pour faciliter ses déplacements, de la part des Hinduja Brothers, de puissants et riches industriels indiens

⁶⁸⁸ « Nous vous invitons à vous joindre à nous pour porter ce projet monumental vers le succès. Aidez-nous à nourrir les esprits et les âmes des Hommes à travers le monde » (ma traduction).

C'est l'exemple-type d'organisation qui prouve combien le yoga change et s'adapte aux sociétés et à leurs évolutions. Le yoga est ici un outil qui peut servir à accroître l'auditoire, mais il n'est pas le centre du projet. L'encyclopédie regroupe aussi toute une série d'autres éléments qui dépassent vite les simples techniques et vertus du yoga.

Les pratiques du yoga qui circulent dans le monde entier entrent dans le cadre de la mise en place d'activités sociales qui sont reprises des idées humanistes émises par les groupes néo-hindous. Ainsi, certains centres de yoga se dévouent à l'action contre la pauvreté en Inde et partout dans le monde, l'analphabétisme, la cause des sans-abris, et plus récemment l'aide humanitaire d'urgence à la suite du tsunami qui a touché l'Asie du Sud-Est en décembre 2004.

D'autre part, les *gurus* sont encore considérés comme des représentants des « religions orientales » dans différents congrès à travers le monde (ils deviennent aussi parfois les ambassadeurs de l'islam et du bouddhisme asiatique), pour prendre des positions sur le dialogue interreligieux. Ainsi, le *guru* du Parmath Niketan a-t-il pu être entendu à l'ONU en août 2000 comme un des représentants de l'hindouisme aux côtés de Sri Sri Ravi Shankar (le leader du Art of Living Foundation), de Mata Amritananda Mayi (leader du mouvement qui porte son nom), dont on connaît les accointances avec les partis politiques d'extrême droite hindoue.

L'évènementiel qui prend place à différents endroits du monde autour de ces *gurus* apporte des syncrétismes qui portent à toujours renouveler et repenser la pratique du yoga, mais en même temps, ces manifestations ne portent pas toujours sur des interactions et de véritables dialogues.

Ainsi, on peut retrouver le yoga dans les grandes manifestations mondiales lorsqu'il est question d'écologie (les « salon-nature » organisés tous les ans dans plusieurs grandes villes françaises), d'environnement (rencontres WWF de 2003), ou de société (présence de stands de yoga au Forum Social Européen de Paris en 2003⁶⁸⁹, ou au Forum Social Mondial de Mumbai en 2004).

Les projets d'ampleur mondiale sont monnaie courante aujourd'hui, mais leur mise en place rapide et leur caractère éphémère sont sources à controverse. En effet, certaines organisations indiennes n'hésitent pas à instrumentaliser les tribunes qui leur sont offertes dans certaines manifestations pour nourrir un projet idéologique et politique dans leur pays d'origine. Dans

⁶⁸⁹ La présence de groupes de yoga a été autorisée lors de ce forum mais a suscité de nombreux débats chez certains citoyens et participants qui ont vite repéré le côté douteux des groupes présents : il s'agissait entre autres des Ananda Margis, un mouvement religieux et politique prônant la violence.

le même temps, les organisateurs de ces organisations mondiales ne prennent pas le temps de prendre en considération ces répercussions idéologiques, certainement en raison de la persistance d'un certain néoromantisme qui continue à caractériser la société indienne. Ce néoromantisme, qui se base aujourd'hui sur la mise en exergue d'une supposée adéquation entre les savoirs traditionnels de l'Inde, la modernité et la mondialisation, aveugle certaines personnes et porte à maintenir l'Inde dans un idéal non-violent idéologiquement comme pragmatiquement.

D. Conclusions du huitième chapitre

Le paysage est un vaste concept qui a été utilisé à plusieurs égards par les géographes. L'approche privilégiée ici, celle sous-tendue par l'approche humaniste et sociale, permet d'aborder la géographie comme une science nécessairement liée à d'autres. La prise en compte de l'échelle micro dans l'analyse autorise le renouvellement du regard géographique. Le micro est l'échelle de l'individu. L'individu est envisagé dans son quotidien domestique et social, par exemple ici lorsqu'il pratique le yoga chez lui ou lorsqu'il se rend dans un centre de yoga. Dans l'espace domestique, l'individu utilise cette technique corporelle en créant un environnement particulier, sur le temps court ; dans les espaces communs de la pratique corporelle, il modèle un espace social avec les autres.

Cette approche prend en compte une observation de l'intérieur (les mondes intérieurs) et une observation de l'extérieur (les mondes sociaux créés). En géographie, cela nous permet de souligner les limites et les formes des espaces privés et communs, et nous porte aussi à porter attention au corps comme objet spatialisé.

Dans ce contexte, l'ouverture disciplinaire est essentielle, car les mondes individuels ou collectifs sont issus de constructions politiques et culturelles. L'approche des paysages par le micro permet ensuite de replacer tous les « mondes individuels » dans la fabrique sociale, et plus largement dans l'émergence de formations à l'échelle mondiale. Ces formations passent par la mise au point d'identités mondiales, pas forcément homogènes ou cohérentes mais répondant toujours à une certaine logique.

L'exemple des paysages thérapeutiques, dont les bases ont été données par les géographes anglophones, nous ont permis de voir comment ici certaines conceptions thérapeutiques pouvaient influencer sur la reproduction d'environnements d'origine indienne : l'Inde est alors partout et nulle part. De là, nous pouvons voir que les identités locales sont hybrides et complexes, qu'elles tendent à véhiculer une identité mondiale une, théoriquement, mais complexe dans la réalité.

Conclusions de la deuxième partie

La géographie proposée dans la deuxième partie de la thèse part d'une approche classique en emboîtement d'échelles (mondiale-nationale-urbaine) pour s'étendre à une approche tentant de prendre en compte plusieurs dimensions données aux lieux et aux espaces. C'est une géographie située à la marge des concepts habituels et attirée par la façon dont les autres disciplines abordent ces concepts qui a été proposée pour provoquer des interrogations nouvelles. L'approche de la mondialisation d'une pratique corporelle, qui interroge toujours la dialectique entre l'individuel et le collectif, permet de revoir les concepts de centre, de périphérie, de diffusion.

Dans le cas du yoga, les centres de gravité ne répondent pas forcément à ceux édictés dans les théories classiques de la diffusion. Les centres restent cependant bien présents, à la fois dans le domaine de l'imaginaire collectif et dans les réalités observées dans la mondialisation. Au niveau de l'imaginaire collectif, les centres dont il est question sont indiens. Il s'agit des hauts-lieux du yoga ou de la méditation de l'Himalaya ou de l'Inde du Sud. Ils représentent une certaine matière, une certaine idéalité, mais ne sont pas fréquentés ou expérimentés physiquement. On parle de ces lieux, on leur attribue certaines qualités, mais surtout on s'y réfère pour la construction d'autres lieux, plus loin. Au niveau des centres réels, ceux du yoga seraient plutôt situés là où ils sont les plus nombreux : en Amérique du Nord ou en Europe. Ces centres ne sont pas toujours considérés comme des centres intellectuels, des centres de diffusion du savoir. Ce sont des centres où la pratique fonctionne plus qu'ailleurs, ce qui donne des aspects plutôt consuméristes à la pratique du yoga. Il y a donc deux types de centres : les centres qui sont plutôt des lieux idéaux, et les centres qui sont des lieux de consommation. Il ne s'agit pas de poser de repères hiérarchiques entre des centres de différents niveaux, mais plutôt de souligner les interactions constantes entre l'idée des lieux et les pratiques des divers acteurs qui les fréquentent ou les produisent.

L'Inde, les indiens (*gurus* ou *yogis*) ne sont ainsi pas forcément maîtres de la circulation du yoga dans le Monde. Ils sont des acteurs représentant un idéal qui continuent d'attirer en Inde des individus pour « raisons yogiques ». Leur potentiel culturel ou identitaire crée des passions poussant certains à reconstituer des « petits îlots indianisés » que ce sont les lieux où l'on pratique le yoga ailleurs qu'en Inde. Ces lieux sont souvent en ville, ce qui interroge directement l'idéalité du lieu, et la production de cette idéalité. Les centres de yoga s'implantent en milieu urbain ou périurbain alors que ces milieux sont considérés comme

néfastes. Mais comme, justement, ceux qui ont besoin de rendre leur quotidien moins néfaste sont les urbains, nous avons pu noter l'importance des représentations et du travail sur l'imaginaire, dans la production des lieux.

Certains, en proposant de revaloriser le savoir d'un « sud » longtemps diabolisé, ou en tentant de se démarquer de la norme sociale quotidienne en bricolant des pratiques corporelles ou des savoirs, en reproduisant certains traits identitaires ou culturels, participent à la mise en marche et au maintien d'une organisation qui se revendique du transnationalisme.

En travaillant sur les acteurs, nous avons pu mettre en avant l'importance des représentations et des discours portés sur les lieux, en plusieurs endroits. L'espace monde est alors vu en termes de perceptions et de pratiques. Dans cet espace, et à travers la pléthore de mouvements identitaires qui s'y inscrivent, le cas du yoga a demandé un questionnement tout particulier. Il a fallu se pencher sur la genèse des circulations pour en comprendre le fonctionnement et la portée. Ainsi, on saisit mieux ce qui suscite chez les individus cette volonté d'organisation particulière : créer un certain type de socialisation, et produire leurs propres espaces.

Cette approche est aussi une méthode de recherche en soi, car elle demande une constante attention sur la production scientifique. La réflexivité est importante, comme nous l'avons vu dans la première partie, mais l'état de constante interrogation par rapport au terrain et au résultat l'est aussi. Ainsi, après avoir compris le lieu, incluant les acteurs et les enjeux qui l'animent, il a fallu le considérer comme un objet complexe dans lequel nous avons pu observer les effets de la mondialisation et les effets de la société locale. Les lieux que nous avons présentés et analysés nous ont permis de mettre en avant l'importance des interactions sociétales à plusieurs échelles. Replacés dans des thématiques plus larges, l'étude des lieux a finalement abouti à une réflexion partant de la dimension thérapeutique que les individus lui attribuent pour s'étendre aux enjeux identitaires (politiques et culturels) circulant à travers le monde. Dans ce contexte, les pratiques corporelles doivent être considérées comme déterritorialisées. La déterritorialisation observée joue d'un côté sur la constitution d'une certaine universalité de la pratique, et d'un autre côté sur la multiplication des différences. En géographie, cela revient à comprendre et relier les individus et les groupes qu'ils forment pour les redéfinir sur des bases spatiales élargies et sur leurs capacités à maîtriser les lieux, les espaces et les distances.

Conclusion générale.

Le cas du yoga nous apprend beaucoup sur les conditions spatiales, temporelles et sociétales de la mondialisation des « nouveaux mouvements religieux ». Il est également un exemple pour comprendre l'impact des processus mondiaux et internationaux sur les formes culturelles et identitaires du 20^{ème} siècle⁶⁹⁰.

Au-delà, il participe aux expressions et aux créations de nouvelles identités. Partir des pistes lancées par les sociologues du fait religieux a permis d'ouvrir des voies pluridisciplinaires qui réorientent l'approche géographique, comme nous allons le voir dans cette conclusion. Au début de cette étude, j'ai présenté les circuits des personnes qui ont les premières « déplacé » le yoga en Occident, pour ensuite s'intéresser aux lieux qu'ils ont créés en Inde et en France en particulier. Cette analyse s'est doublée d'un regard plus large sur le contexte de la circulation car comprendre la mondialisation du yoga c'est aussi pénétrer la question du prosélytisme hindou et la question du territoire dans les préceptes du yoga et les pratiques des yogis.

Ce regard permet de mesurer l'ampleur du phénomène de réadaptation et d'appropriation identitaire : orientations thérapeutiques et récupérations politiques de la pratique du yoga.

Le yoga prend des formes culturelles, thérapeutiques, politiques et identitaires que chacun aime à « doser » individuellement. Peut-on alors envisager de renouveler nos regards sur la mondialisation, les lieux, les paysages thérapeutiques et identitaires en prenant ce « bricolage »⁶⁹¹ en compte ?

A. Situations mondialisantes

1. Le terrain, le lieu et la mondialisation

Janvier 1999 à Aliyar, Tamil Nadu (Terrain de maîtrise).

Une rencontre impromptue dans un village reculé du Tamil Nadu. Dans un ashram caché derrière des palmiers et des bananiers, un *guru* me tendit un jour un prospectus avec une liste de centres à contacter en Europe si je souhaitais suivre des cours dans une des branches de son

⁶⁹⁰ ALTGLAS Véronique, 2005, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, Ed. CNRS, 249 p. ; STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculty of the University of Pennsylvania, 343p.

⁶⁹¹ Le terme de « bricolage » est utilisé ici en référence aux attitudes qu'ont certains individus de se fabriquer des pratiques ou des croyances en cumulant des petites parties de divers savoirs, comme l'ont souligné les sociologues comme C. Lévi-Strauss, M. de Certeau ou A. Mary.

ashram. Les relations entre ce lieu indien et les contacts qu'il entretient avec d'autres lieux et d'autres individus ailleurs m'a paru inédite. Pourtant, ce sont là les reflets des relations interculturelles et des références identitaires construites dans le monde actuel, des références que l'on trouve en Inde comme aux Etats-Unis ou en France.

Le lieu prétendument perdu dans la jungle est en fait largement connecté au reste du monde. Cette situation invite donc à réfléchir sur la nature des distances et des liens entretenus entre plusieurs lieux. L'éloignement n'est pas un facteur de mise à l'écart du processus de mondialisation. Il modifie la nature et le sens des liens. A travers cet exemple indien, nous pouvons constater que ce n'est pas la modernité occidentale qui est exportée dans des petits villages d'Inde du Sud, mais l'inverse : une soi-disant tradition indienne qui est transplantée à l'étranger.

De la même façon, un exemple plus récent vient renforcer l'idée du brouillage de sens de circulation de la mondialisation du yoga.

Juillet 2005. Sedona, Arizona.

Lors d'un arrêt sur un parking de centre commercial, je suis attirée par un panneau lumineux indiquant en grosses lettres vertes « yoga », et en lettres jaunes « holistic fitness », et en lettres roses « body and brain ». Encadrant cette boutique de yoga-fitness, un coiffeur et une société d'assurance. Ce mélange m'interpelle.

Le programme affiché sur le prospectus du centre tourne autour des bénéfices obtenus par les pratiques proposées : vitalité, pouvoir, sérénité, beauté, santé, développement personnel⁶⁹². En entrant dans le centre, je me rends compte qu'il est tenu par des ressortissants Coréens, qui me disent mêler des techniques corporelles provenant d'Asie.

Mon étonnement ne dure pas très longtemps car je me rends vite compte qu'il y a un effet de lieu. L'Arizona a une « tradition » New-Age. Sur la route de la Californie, et dans un environnement naturel très « sauvage »⁶⁹³, Sedona est, plus qu'ailleurs, un des foyers du développement des pratiques corporelles et religieuses syncrétiques. Cette situation est même consignée dans le Lonely Planet sur le Sud-Ouest Américain⁶⁹⁴.

⁶⁹² Le programme est constitué d'enseignements très divers : « yoga, Tai Chi, méditation, kid's Tai Kwon Do, brain respiration, stress management, healing sessions, beauty care, massage, health, conservation, workshops ».

⁶⁹³ Sedona est utilisé dans l'industrie cinématographique américaine pour la beauté de ses décors naturels qui servent bien les westerns.

⁶⁹⁴ « Sedona is the foremost New Age center in the Southwest and one of the most important anywhere », *Lonely Planet-Southwest*, Lonely Planet Publications, 3rd edition, 703 p., p. 395.

Ceux qui fréquentent ces cours de yoga, de méditation ou de Tai-Chi cherchent des méthodes pratiques concernant la santé, la religion, le psychisme et l'illumination. Les professeurs et conférenciers qui y travaillent convoquent tout un ensemble de références empruntées au savoir venus du monde entier, c'est-à-dire à la fois des savoirs asiatiques et des interprétations américaines de ce savoir.

A travers l'exemple américain, nous observons que ce sont de nombreuses pratiques qui sont passées au filtre des réinterprétations modernes du bien-être. Sedona est donc un lieu qui s'apparente à un concentré de tout ce qui se fait en matière de quête individuelle et en matière de construction de nouveaux référents thérapeutiques et identitaires. Le sens du lieu est donné grâce à cette « tradition » New Age et à une certaine interprétation positive de l'environnement. En revanche, les pratiques ne peuvent prendre place sur l'espace public⁶⁹⁵.

Le rapport au lieu est essentiel, à mon avis, dans la circulation des pratiques corporelles aujourd'hui. Ces deux exemples illustrent la façon dont se créent les sens de circulation dans le monde contemporains. Ces sens dépendent de la circulation des savoirs et des demandes émanant de certains groupes. De l'Inde vers l'Europe, de Etats-Unis vers l'Asie, les allers-retours semblent être conditionnés par un feedback permanent.

En menant cette recherche, j'ai cherché à montrer d'une part la complexité des objets d'étude en géographie dans le monde contemporain, et, d'autre part, l'importance des connaissances mobilisées par les individus pour pratiquer une activité reliant leur monde intérieur au Monde extérieur (avec une majuscule si on le considère comme un lieu).

Cette thèse a arpenté diverses notions et concepts empruntés à plusieurs sciences sociales pour répondre à la question mise en exergue en introduction : pourquoi et comment étudier la mondialisation aujourd'hui ?

2. La conceptualisation de la mondialisation en géographie.

Cette étude de la mondialisation montre que le phénomène prend place dans des lieux aux apparences plus ou moins isolées, et dans des sens inverses, ou beaucoup plus multiples, de ceux étudiés usuellement.

Amselle a pu parler, au sujet de ce phénomène, de branchements⁶⁹⁶ ou de triangulation (c'est-à-dire le recours à un tiers) dans la constitution des identités mondialisées. Cette assertion

⁶⁹⁵ Pratiquer le yoga ou la méditation sur l'espace public y est considéré comme aussi gênant que quelqu'un qui écouterait de la musique trop fort, des arrêtés municipaux ont été pris dans ce sens.

⁶⁹⁶ AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Champs, Flammarion, 265 p.

permet de sortir de l'idée selon laquelle la mondialisation serait un « mélange de cultures vues elles-mêmes comme des univers étanches »⁶⁹⁷.

Analyser un phénomène de mondialisation dans une recherche en sciences sociales est une tâche très complexe, qui plus est lorsque le chercheur se penche sur les formes modernes, c'est-à-dire celles qui cherchent à adapter dans l'ici et maintenant, des pratiques dont le savoir est millénaire. Sarah Strauss considère d'ailleurs que le couple yoga et modernité n'est appréhensible qu'à travers l'observation des pratiques actuelles. Cette observation doit prendre en compte le fait que les yogis cherchent à « être là » pour y « faire cela », ce qui implique que les pratiques soient constamment renouvelées⁶⁹⁸.

Dans l'introduction et dans le titre de la thèse, j'ai proposé de parler de mondialisation et de circulation pour signifier que l'espace-monde était l'étendue sur laquelle le phénomène s'étend. J'aimerais ici souligner à nouveau les ambivalences du concept de mondialisation.

Nous avons pu voir que le yoga était pratiqué dans un espace de plus en plus vaste, mais qu'il ne touchait pas forcément toutes les régions du monde. Certaines sociétés, comme l'Afrique et les pays Arabes, n'ont pas développé le même engouement que d'autres, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles. La mondialisation trouve là une limite car ce n'est pas le monde entier qui est concerné par le phénomène, mais une grande partie du monde.

De plus, le terme de mondialisation a été utilisé avec l'idée que ce sont surtout les individus qui dynamisaient le phénomène, et non pas des instances politiques. Bien sûr, la mondialisation du yoga est un projet individuel, humain, qui n'a pas été impulsé par des politiques interculturelles. Cependant, les enjeux qui se cachent derrière le yoga nous invitent à nous pencher sur sa dimension internationale.

Le yoga, porteur de valeurs identitaires, et rassembleur d'individus dans le monde entier, est devenu, à partir des années 90, un outil qui peut entrer dans certaines stratégies politiques.

En Inde, le yoga est devenu pour certains une nouvelle façon de faire du prosélytisme et de véhiculer, hors du pays, les valeurs de l'*hindutva*⁶⁹⁹. Des projets gouvernementaux ont alors été mis au point : organe d'Etat chargé de la recherche sur le yoga et la santé, organe d'Etat chargé de la promotion de la culture indienne à l'étranger, programmes de yoga sur les chaînes publiques indiennes. Ces projets et les commissions qui ont été mises au point fonctionnent avec des accords de partenariats avec d'autres institutions, surtout dans le monde

⁶⁹⁷ *ibid.*, p. 7.

⁶⁹⁸ STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 343p.

⁶⁹⁹ Rappel : l'*hindutva* est une idéologie nationaliste hindoue qui cherche à promouvoir que l'identité indienne se confond avec l'identité hindoue sur le territoire indien.

anglo-saxon : OMS, universités, centres de recherches nationaux. Le yoga échappe alors complètement aux yogis, c'est-à-dire aux individus qui font du yoga pour leur propre bien-être, et il devient international.

Il devient même un enjeu de commerce international et de propriété intellectuelle lorsque certains *gurus* cherchent à breveter leur système d'*asanas* (postures).

Le yoga se retrouve donc sur un marché de l'offre et de la demande internationale, et sa mondialisation n'est rien d'autre que son internationalisation.

Parallèlement, le yoga se trouve internationalisé dans le domaine de la santé. Le savoir lié au yoga est aujourd'hui utilisé dans la reformulation des modèles thérapeutiques et la conception du bien-être dans le monde. Cette reformulation ne dépend pas des individus, mais bien de certaines politiques de santé publiques ou privées qui travaillent de concert à la mise au point de théories adaptées à une certaine réalité thérapeutique.

Le yoga se mondialise, car il se déploie sur l'espace-monde, il s'internationalise car il devient à la fois un objet de consommation et de ligne politique. Conjointement, cette situation se double de discours multiples, qui peuvent s'apparenter à de la globalisation. Globalisation est ici entendu comme la mise au point de codes et de normes qui concernent le yoga. N'entend-on pas dire, chez tous ceux qui le pratiquent, que le yoga est bon pour la santé, qu'il renforce la sociabilité, ou encore qu'il permet un meilleur rapport au monde ?

La pratique du yoga dans le monde se double donc de discours globaux qui raccrochent les acteurs de sa mondialisation, c'est-à-dire les individus et les cadres politiques. Avec ces discours globaux, les yogis ont l'impression d'appartenir à une communauté mondiale tout en ayant la possibilité de bricoler cette pratique individuellement. Et, réciproquement, grâce à ces discours globaux, les politiques trouvent matière à développer de façon « politiquement correcte » des ambitions plus larges, c'est-à-dire qu'en se cachant derrière ces discours il peuvent occulter l'aspect stratégique de leur emploi du yoga.

La mondialisation n'est donc pas un concept exclusif. La mondialisation se double d'enjeux internationaux, transnationaux et globaux qu'il faut savoir déceler et doser habilement pour prétendre en appréhender les effets. L'accélération de la mondialisation, depuis les années 70, est rattrapée par une complexification des niveaux d'interaction. Quatre éléments sont ainsi à prendre en compte : l'individu, la société nationale, les systèmes sociaux inter- et transnationaux, et l'humanité en général. Pris ensemble, ces éléments représentent l'éventail des processus sociaux à comprendre. Pour reprendre M. Waters⁷⁰⁰, nous pourrions dire que

⁷⁰⁰ WATERS Malcom, 2001, *Globalisation*, London, Routledge, 247 p.

dans la mondialisation, les échanges politiques internationalisent, les échanges symboliques globalisent, et les échanges matériels qui en résultent localisent.

En effet, en conséquence de la mondialisation, les lieux se multiplient et se déterritorialisent. Ils deviennent des entités hybrides, syncrétiques, qui prennent des formes et des sens différents d'un endroit à l'autre, tout en restant centré sur une idée de lieu liée à l'Inde.

Dans ce contexte, l'Inde doit être comprise comme une entité déterritorialisée, une entité qui entre dans le quotidien français, américain ou brésilien. En ce sens, l'Inde devient un élément de l'imaginaire global, qui se décline dans toute une série de pratiques et références. Les lieux qui se rapportent à l'Inde et aux pratiques venues d'Inde représentent donc un construit dont la forme et le sens sont indépendants de l'enracinement dans un territoire. L'Inde, les pratiques indiennes, appartiennent ainsi à ceux qui veulent se brancher sur elle n'importe où dans le monde. Le yoga se réfère à un lexique global et son image est logée dans l'imagerie de nombreux individus de par le monde.

La mondialisation de cette pratique doit être comprise comme un assemblage de toutes ces notions. En géographie, cela revient à considérer que les hommes, les lieux et les chemins qu'emprunte la mondialisation débouche sur des configurations spatiales et sociales originales qui se lisent dans les lieux. Mondialisation, circulation, et mise en réseau, les concepts centraux de ce travail, ont donc aboutit à l'observation de la topogenèse. Le yoga est en effet une pratique individuelle ou communautaire, dans le but de se rencontrer quotidiennement, hebdomadairement ou annuellement, physiquement ou virtuellement.

B. Etudier les lieux et les paysages pour comprendre le monde

Rapportées à la géographie, ces idées ont permis de se poser des questions conceptuelles différemment, de faire appel à une méthodologie de terrain et à une conceptualisation pluridisciplinaires. Travailler sur le yoga, qui devient une pratique régulière pour certains individus à travers le monde, invite donc à réfléchir sur le thème des lieux du thérapeutique et du social.

1. Quand les lieux deviennent mondiaux

Les lieux du yoga, disséminés à travers le monde, ont fait l'objet d'une attention particulière dans la mesure où ils sont produits, interprétés, adaptés, maintes fois, par plusieurs types d'individus. Le yoga prend place dans des lieux qui prennent des formes différentes en fonction des référents qui sont convoqués.

Rishikesh, par exemple, est située en Inde du Nord. C'est un lieu largement fréquenté par une foule hétéroclite et internationale, construit sous l'impulsion de la reviviscence d'une mythologie ancienne et d'un passé culturel et politique récent. Il en est de même pour Tiruvanamalai, en Inde du Sud.

Hors de l'Inde, d'autres lieux sont produits sur les bases de ces lieux indiens. Pratiquer le yoga sur un tapis à Rishikesh n'est pas une obligation, un cousin posé dans un cours de yoga aux Etats-Unis ou en France est autant parlant.

La création et la transplantation de lieux, autrement dit la topogenèse, nous invite à voir le lieu comme un objet géographique permettant l'observation des arrangements des hommes avec leur environnement quotidien.

Ces lieux peuvent être des lieux domestiques, où l'individu est seul, ou bien des lieux collectifs, où l'individu est mis en sociabilité. Ces derniers deviennent alors des lieux communs qui sont standardisés ou adaptés à une expérience temporaire. Nous avons vu que leurs infrastructures peuvent être des réinterprétations de lieux pré-existants tout comme des créations ex-nihilo.

Le concept de lieu, la multiplication des lieux communs, et la création d'identités de lieu sont souvent débattus dans le contexte de la mondialisation. En effet, certains estiment que la mondialisation devient le cadre de la perte du lieu (« placelessness »⁷⁰¹).

L'approche humaniste nous rappelle cependant que le lieu reste une totalité et une contextualité qui occupe toujours une position théorique et empathique. Cette idée, théorisée par Agnew⁷⁰² identifie trois éléments principaux dans l'étude du lieu : le local (« locale »), c'est-à-dire l'environnement où prennent place les relations sociales, la localisation (« location »), c'est-à-dire l'aire géographique qui donne le cadre de ces relations sociales, et le sens du lieu (« sense of place »), c'est-à-dire la structure locale des émotions perçues dans le lieu.

Avec la mondialisation, le lieu ne disparaît donc pas. Il n'est pas englouti par la marée des flux et des interactions. Au contraire, il devient de plus que jamais un point d'ancrage. Il devient le symbole de la compression du temps et de l'espace et de la convergence de références diverses.

Le lieu du yoga se mondialise donc, non seulement parce qu'il s'exporte ou se transplante partout, mais aussi parce que dans un même lieu de yoga on peut retrouver des influences

⁷⁰¹ RELPH Edward, 1976, *Place and placelessness*, Routledge Kegan&Paul, 156 p.

⁷⁰² AGNEW J., 1987, *Place and Politics : the geographical mediation of state and society*, Boston, Allen and Unwin.

venues de diverses parties du monde. Cet exemple renforce l'idée selon laquelle le lieu, en géographie, doit être vu comme étant constitué par des références culturelles et sociales hétérogènes, plus ou moins assimilées à des normes nationales⁷⁰³.

Nous avons largement abordé la question de la construction de certains lieux et nous avons aussi vu, à la fin de la thèse, qu'ils étaient aussi fortement liés à des interprétations plus larges touchant au domaine des paysages.

2. Les paysages

Les individus qui pratiquent ces lieux raccrochent souvent leur pratique à une perception particulière du paysage. Ils ont dans l'idée une variété de paysages qui peuvent être des paysages concrets ou imaginés. Ces paysages sont dans tous les cas constitués par les imaginations relatives à un certain espace-temps et dépendantes des personnes ou des groupes.

Divers paysages ont été créés au fur et à mesure que les lieux se multipliaient et devenaient de plus en plus fragmentés et hétérogènes. Pour pallier à cette complexité, les individus ont pu réinterpréter les paysages qu'ils fréquentent ou qu'ils imaginent grâce à des connections mondiales et des rattachements à des discours globaux.

Cela problématise la compréhension conventionnelle du paysage. La fragmentation observée dans la mise au point des paysages diffère de ce qui était fait classiquement en géographie sur ce concept, et elle élargit la question aux représentations des individus dans le monde. L'esthétique et la représentation transforment l'idée du paysage, ainsi que celle de l'espace et du territoire.

Dans tous les cas, la pratique du yoga impulse une réappropriation simultanée des lieux et des paysages. Ces derniers sont sensés apporter le bien-être et la santé à ceux qui y pratiquent le yoga. A différentes échelles (celle de l'espace domestique, de l'espace du centre, ou d'un espace « naturel »), les paysages offrent plusieurs potentialités thérapeutiques. Ces potentialités sont devenues aujourd'hui classiques et sont renforcées par l'ajout d'autres activités thérapeutiques, basées sur des réinterprétations ou des inventions récentes (comme nous avons pu le voir à Rishikesh ou à Sedona).

La production et la reproduction des paysages thérapeutiques⁷⁰⁴ dépend aujourd'hui de la mondialisation. Dans le cas observé, années après années, les individus et les groupes ont

⁷⁰³ MASSEY D., 1997, « A global sense of place », in Barnes T., Gregory D. (eds), *Reading Human Geography : the poetics and politics of inquiry*, London, Arnold.

apporté leur touche aux interprétations des paysages, et ont reformulé le sens qui leur est donné.

Ces paysages thérapeutiques mondialisés se multiplient du plus en plus, changeant les relations au culturel et au thérapeutique sous l'impulsion des attitudes consuméristes ou productrices d'espace.

Faire entrer les paysages thérapeutiques dans le contexte de la mondialisation densifie l'étude de cet objet de recherche qui ne cesse d'interroger la géographie. Nous sommes en effet dans un cas de mondialisation d'un concept géographique qui provient d'une mondialisation des symboles, des paysages de consommation et des paysages idéaux pour la pratique corporelle. Les attitudes qui sont à la base de cela, et qui en émanent, sont à la fois individuelles et collectives. De plus, elles se modifient dans le temps et l'espace, laissant encore des interrogations géographiques à creuser, notamment au sujet du corps.

C. Etudier le corps : pour une géographie culturelle et sociale critique

Le corps en géographie est encore trop peu étudié en France, mais il est apparu comme un objet de recherche central dans certaines études anglophones. Depuis les années 80, les géographes humanistes se sont concentrés sur le corps dans la mesure où il était un objet spatial. Il peut être considéré comme un espace en soi, « the geography closest in »⁷⁰⁵.

Le corps peut ainsi être vu comme un point de départ dans la recherche en géographie humaine, dans la mesure où c'est une des plus petites unités géographiques existantes. Son étude réunit plusieurs concepts géographiques. Il marque à la fois une frontière entre soi et les autres (dans le sens psychologique comme dans le sens social du terme), il devient un espace personnel (chargé de valeurs et de symboles, il est discipliné selon les termes foucauldien) et il peut être vu comme un projet géographique.

1. Le corps culturel et social en géographie

Dans le yoga, le corps devient un objet doté de sens qui devient le lieu de bien-être ou de mal-être, de santé. En cela, il devient aussi un moyen de se connecter aux autres et d'expérimenter d'autres espaces, comme ces lieux idéaux qui sont des références communes.

⁷⁰⁴ Rappel : les paysages thérapeutiques se réfèrent à un concept relatif à la géographie de la santé, et élargi à la géographie humaine dans la mesure où ils font appel à un ensemble de représentations, de pratiques et de perceptions de l'espace. Les paysages thérapeutiques ont été conceptualisés à la fin des années 90 par les géographes anglophones W. Gesler et R. Kearns. Le concept a été étoffé par de nombreux autres auteurs depuis.

⁷⁰⁵ VALENTINE Gill, 2001, *Social Geography : space and society*, New York, Prentice Hall, 400 p.

Dans un sens, le corps de l'individu que nous avons observé est chargé de projets géographiques. Les yogis cherchent à faire de leur corps un espace d'expression, un objet dans lequel ils se sentent bien. En somme, ils cherchent à augmenter le contrôle de leur corps. Selon certains géographes, cette façon de contrôler son propre corps proviendrait d'une incapacité à exercer une influence sur la société⁷⁰⁶.

Nous sommes là en plein dans le vif du contexte de la production culturelle et identitaire caractéristique du 20^{ème} siècle. Les pratiques corporelles, qui sont à la fois individuelles et sociales, entrent dans des enjeux sociaux et politiques plus larges.

A travers elles, c'est l'enchevêtrement entre le contrôle individuel et le contrôle politique que l'on observe et nous en revenons donc au principe de gouvernementalité de M. Foucault. L'individu peut agir sur son corps pour l'amener vers le bien-être qu'il considère souvent du ressort individuel et non collectif. Il a ainsi l'impression de sortir des cadres normatifs de la société.

Mais parallèlement, l'Etat a un rôle important à jouer dans l'autorisation ou non de cette pratique dans ses structures (cf. l'expérience du professeur de yoga Tchèque), et surtout dans la façon dont se développe la définition et l'orientation de la pratique.

Actuellement, les organes politiques qui s'intéressent au yoga sont des commissions de santé, qui cherchent à faire entrer le yoga dans le cadre des médecines complémentaires, et non plus du religieux ou du spirituel, du culturel ou du social. L'intervention politique cloisonne donc la pratique de la discipline et impose une vision globale aux individus.

L'observation de l'individuel et du politique n'est pas la seule possible. A travers le corps, c'est l'ensemble des processus de socialisation que nous pouvons étudier. Les lieux où se déplacent les individus pour pratiquer le yoga s'insèrent dans des moments de relations sociales et d'échanges sur des valeurs communes. Dans ce sens, le corps peut être vu non seulement comme des unités discrètes mais aussi comme des objets relationnels. Ainsi, le corps peut être vu comme le produit d'interactions, comme constitué par un ensemble de relations sociales qui prennent place dans des lieux communs.

En géographie, cette idée reviendrait à parler de connectivité (connectedness) des corps dans les lieux⁷⁰⁷. Plus particulièrement, le lien entre corps et lieu doit entrer dans des considérations sur le contexte mis au point par les individus. Les objets matériels rassemblés,

⁷⁰⁶ SHILLING C., 1993, *The body and social theory*, Sage, London. Le contrôle de soi et les transformations sur le corps peuvent parfois arriver à des formes de contrôle extrême dont nous n'avons pas parlé ici mais qui mériteraient sûrement un approfondissement (les rites tantriques, les régimes alimentaires ou les séances de purification avec des techniques yogiques et leurs effets sur le corps).

⁷⁰⁷ NAST H., PILE S. (eds), 1998, *Places through the body*, London, Routledge.

les représentations évoquées, les relations sociales mises au point, et les structures politico-économiques de pouvoir qui légalisent ou non de tels lieux sont à prendre en compte simultanément.

Le corps, situé dans des lieux précis, n'est donc pas qu'un projet individuel. C'est un projet individualisé par des pratiques précises, elles-mêmes construites dans des lieux précis et en fonction d'une interdépendance accrue. Ainsi, pour G. Valentine, le corps devient un « lieu poreux » (« porous location ») qui est influencé par des relations sociales plus larges⁷⁰⁸.

Ces remarques sur le corps en géographie sont pour la plupart issues de recherches sur les corps marginalisés (par un handicap, par l'âge, par des discriminations de genre ou de couleur...). Dans le cas du yoga, les corps et leur géographisation sont mis en relation dans des lieux idéaux construits par et pour une population privilégiée, mobile et généralement aisée. La géographie sociale et culturelle qui émane de cela est donc moins militante que les études habituelles, mais marque la persistance des différenciations sociales dans le cadre de l'accès aux espaces de bien-être.

2. Vers une géographie culturelle et sociale renouvelée par le regard sur la santé et le corps.

La nature des faits mondialisés est rendue de plus en plus complexe par l'augmentation des acteurs et des pratiques, alors comment la géographie culturelle et sociale peut-elle être utile ici ? Et, surtout, comment doit-elle être conçue pour comprendre les réalités à l'œuvre dans le monde contemporain ?

La géographie culturelle et la géographie sociale ont un long passé dans la pensée géographique française. Elles sont aujourd'hui toujours renouvelées par des travaux novateurs qui prennent en considération le corps et la société dans leurs multiples interactions. Ce renouvellement n'est possible qu'avec une vision critique des phénomènes observés.

L'expression de « vision critique » est entendue ici comme une recherche qui prend en compte l'international, qui cherche à souligner les nouveaux éléments qui font sens, qui fait toujours appel à la théorie passée et présente, qui est pluridisciplinaire, qui prête attention à l'échelle mondiale et aux différences qui l'habitent, qui souligne les dimensions politico-économiques autant que les dimensions socioculturelles⁷⁰⁹.

⁷⁰⁸ VALENTINE Gill, 2001, *op. cit.*, p. 318.

⁷⁰⁹ PARR Hester, 2004, "Medical geography: critical medical and health geography?", *Progress in Human Geography*, April, vol. 28, issue 2, pp. 246-257.

En ce sens, la géographie de la santé est une discipline qui permet de renouveler l'approche culturelle et sociale en géographie. En effet, en proposant ici un regard sur le corps et la société dans la mondialisation, nous avons pu pénétrer les conditions de production de lieux et de paysages thérapeutiques qui s'étendent vers des considérations plus larges, en matière de discipline comme en matière de concepts.

Le travail critique effectué sur la santé s'ouvre en effet à des domaines sociaux. La santé n'est-elle pas, comme le soulignent Brown et Duncan⁷¹⁰, le motif central de l'organisation du quotidien des individus aisés dans le monde ? Dans ce sens, la santé devient une entrée possible pour faire évoluer certains concepts géographiques : les relations entre santé et société sont complexes et toujours dépendantes de facteurs variés. Le quotidien thérapeutique, les attitudes consuméristes en matière de santé, le renouvellement de la gestion spirituelle de la santé deviennent alors des notions à travers lesquelles certains géographes apportent une argumentation différente. Cette posture est appelée par Doel et Segrott⁷¹¹, ou Kearns & Barnett⁷¹² une géographie post-médicale qui analyse la fusion entre la culture thérapeutique consumériste et sa dispersion à travers un éventail de pratiques variées.

Cette position de recherche amène les géographes de la santé à aller plus loin que la géographie médicale c'est-à-dire à prendre en considération le non localisable des espaces quotidiens (comme par exemple le yoga et l'imaginaire), et à dépasser les théories centrées sur les traditions médicales pour comprendre la mondialisation du médical. Pour cela, il faut faire appel à des champs de recherche extérieurs à la géographie, et dépasser les limites des croyances médicales, des traitements, des corps (et les autorités qui exercent un contrôle dessus) pour mieux les réintégrer dans des réflexions sur le lieu et les paysages.

L'étude du yoga en tant que système médical, système de croyance et système culturel n'est donc pas anodine et ne concerne pas que ce savoir. Cette thèse a cherché à nourrir les réflexions sur l'espace-monde en soulignant, à travers l'utilisation des concepts comme les paysages thérapeutiques, que la théorie géographique peut produire de nouvelles dynamiques de recherches sur l'espace et les sociétés dans un contexte spatial mondialisé.

Les nouvelles spatialités doivent aujourd'hui être abordée en prenant en compte les caractères « bricolés », syncrétiques, ou hybrides des lieux. En creusant cette question, et en adjoignant des observations sur le rapport au corps, tout en multipliant les terrains et les exemples de

⁷¹⁰ BROWN T., DUNCAN C., 2002, « Placing geographies of public health », *Area*, pp. 361-369.

⁷¹¹ DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, "Beyond belief: complementary medicine, lifestyle magazines and the disease of everyday life", *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, 739-759.

⁷¹² KEARNS Robin A. & BARNETT J. Ross, 1997, « Consumerist ideology and the symbolic landscapes of private medicine », *Health and Place*, n°3, pp. 171-180.

techniques corporelles, il sera certainement possible de proposer une approche géographique sociale et culturelle renouvelée par des thèmes de recherche très ancrés dans l'actualité.

Rouen – Paris – Madras – New-Delhi – Bombay – Londres – Dallas – Sedona – Rennes...

Octobre 2000 à Octobre 2005.

To be continued...

Table des cartes

Carte 5.1. Les centres de yoga Iyengar dans le Monde (2000-2003).....	207
Carte 5.2. Les centres de yoga Iyengar en Europe (2000-2003).....	108
Carte 5.3. Les centres de yoga du Pranic Healing Center	209
Carte 5.4. Les centres de yoga de Bikram Chaudhuri	210
Carte 5.5. Les <i>ashrams</i> du yoga journal.....	219
Carte 5.6. Les <i>ashrams</i> de Muz Murray.....	221
Carte 5.7. Les centres de yoga Iyengar en France.....	225
Carte 5.8. Les centres de Raja Yoga en France.....	226
Carte 5.9. Les centres de Yoga Iyengar en Australie.....	227
Carte 5.10. Centres de yoga à Paris.....	231
Carte 5.11. Centres de yoga à Delhi.....	232
Carte 5.12. Centres de yoga à Paris, par catégorie.....	236
Carte 5.13. Centres de yoga à Delhi, par catégorie.....	238
Carte 5.14. Centres de yoga à Rouen	246
Carte 7.1. Rishikesh : région de pèlerinage.....	309
Carte 7.2. Les <i>ashrams</i> à Rishikesh	315
Carte 7.3. Les <i>ashrams</i> à Rishikesh : évolution historique (vignettes 1 à 4).....	316
Carte 7.4. Les <i>ashrams</i> à Rishikesh : évolution historique (vignettes 5 à 8).....	318
Carte 7.5. Les <i>ashrams</i> à Rishikesh : évolution historique (vignettes 9 à 11).....	322
Carte 7.6. Tiruvanamalai.....	340
Carte 8.1. Les lieux saints en Inde et les paysages thérapeutiques	396

Tables des figures

Figure I.1. Objectivation du yoga en sciences sociales.....	10
Figure I.2. Pérégrinations de terrain.....	17
Figure 1.1. L’agenda du yoga. Diversité des activités et des types de regroupement.....	69
Figure 1.2. La nébuleuse des activités tournant autour du yoga	70
Figure 2.1. Répartition des groupes théosophiques.....	101
Figure 2.2. Circulation des idées de Swami Vivekananda.....	106
Figure 2.3. Un article sur les nationalistes, le yoga et le Dr Karandikar.....	126
Figure 4.1. Etre yogi quelque part.....	194
Figure 6.1. La tournée d’une <i>gurumayi</i>	271
Figure 6.2. Les <i>gurus</i> en territoire : de la scène indienne à la scène internationale.....	274
Figure 6.3. Plaquette distribuée lors du KYF en 2003	279
Figure 7.1. Localisation de Rishikesh : un nœud administratif.....	311
Figure 7.2. Yogaville.....	342
Figure 8.1. Babar fait du yoga à New York	363
Figure 8.2. Les espaces du KYM	372
Figure 8.3. Le corps du yogi vu par C. Kerneiz.....	376
Figure 8.4. Yoga et santé chez Theos Bernard.....	377
Figure 8.5. Corps, santé et yoga dans le Yoga Journal	377
Figure 8.6. Anatomie du Hatha Yoga	378
Figure 8.7 Anatomie du Hatha Yoga	378
Figure 8.8. Les paysages thérapeutiques du yoga.	402
Figure 8.9. L’ <i>ashram</i> Sivananda de La Mercy, Afrique du Sud.....	404
Figure 8.10. L’ <i>ashram</i> Sivananda de La Mercy : Ganga Rani	405
Figure 8.11 : paysages et activités du centre de méditation Dhanakosa, en Ecosse	408

Table des Photographies

Photo 2.1. La cérémonie de l'aarthi au PN	120
Photo 2.2. Le signature du contrat.....	120
Photo 2.3. Activités politiques à Kabir Baug.....	124
Photo 4.1. Mesures de l'efficacité thérapeutique du yoga : activité cérébrale.....	172
Photo 4.2. Mesure de l'efficacité thérapeutique du yoga : respiration.....	172
Photo 7.1. Agrandissement démesuré du Satcha Dham Ashram	324
Photo 7.2 : l'annonce du <i>international yoga festival</i> , un an en avance.....	327
Photo 8.1. <i>Ashram</i> de Tiruvanamalai. Porte d'entrée sur la Montagne Arunachala.....	393
Photo 8.2. Les abords du centre Iyengar à Pune	395
Photo 8.3 : Panorama du Rishikesh (vue du Gange).....	398
Photo 8.4 : Les produits de la <i>Ganga Pharmacy</i>	398
Photo 8.5 : la nébuleuse thérapeutique à Rishikesh (ayurvéda, yoga et spiritualité).....	399
Photo 8.6 : A Rishikesh, une publicité pour un hôpital spirituel destiné à soigner les reins et les cancers.	399

Listes des tableaux

Tableau 3.1. Référents spatiaux et pratique du yoga : Où aimeriez-vous pratiquer le yoga, en dehors de ce cours ?	143
Tableau 3.2. Grandes lignes caractéristiques de l'environnement sociologique des yogis en Inde et en France	145
Tableau 3.3. Le niveau d'éducation des yogis.	146
Tableau 3.4. Les salaires des actifs.	147
Tableau 3.5. Répartition des salaires des femmes.....	149
Tableau 3.6. Répartition des professions des femmes	150
Tableau 3.7. Pourquoi avez-vous commencé à pratiquer le yoga ? (France).....	156
Tableau 3.8. Pourquoi avez-vous commencé à pratiquer le yoga ? (Inde)	157
Tableau 3.9. Pour quelle raison médicale avez-vous commencé à pratiquer le yoga ?	159
Tableau 3.10. Problèmes médicaux traités au KYM en 2001.....	161
Tableau 3.11. Pour quelles raisons pratiquez-vous le yoga aujourd'hui ? (France)	162
Tableau 3.12. Pour quelles raisons pratiquez-vous le yoga aujourd'hui ? (Inde)	163
Tableau 4.1. Paradigme thérapeutique dans le Yoga Bhasya	170
Tableau 4.2. Paradigme thérapeutique dans les Yoga Sutras.....	170
Tableau 4.3. Thérapies et techniques thérapeutiques de MTR/MCP communément utilisées	175
Tableau 4.4. Holisme et pratiques holistes en médecine complémentaire.....	189
Tableau 5.1. Les catégories des cours de yoga	230
Tableau 6.1. Typologie des cours de yoga et de leurs liens avec l'Inde.....	288
Tableau 7.1. Le programme du festival international de yoga 2003.....	331
Tableau 8.1. Pièce dans laquelle la yoga est pratiqué	360
Tableau 8.2. Lieux et espaces du holisme thérapeutique.	387

Table des graphes

Graphe 7.1. Temps 1 : des années 1850 aux années 1900.	296
Graphe 7.2. Temps 2: des années 1900 aux années 1930.	298
Graphe 7.3. Temps 3 : des années 1950 aux années 1980.	299
Graphe 7.4. Temps 4 : des années 1990 à aujourd’hui.	301
Graphe 7.5. Le quartier du KYM	350
Graphe 7.6. La création du lieu	354
Graphe 7.7. L’accaparement du lieu	355
Graphe 7.8. L’accaparement du lieu	356

Bibliographie

A. Généralités

1. Dictionnaires thématiques

BLAY Michel (dir), 2003, *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Larousse, 1105p.

BONTE Pierre, IZARD Michel, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadriga, PUF, 842 p.

BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, 2000 (1^{ère} éd. 1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF.

JOHNSTON Ron (dir), 2000, *Dictionary of Human Geography*, 4th edition, Blackwell, 724 p.

LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (dir), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1033 p.

2. Pensée philosophique

DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, 1989, *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de Minuit, 645 p.

FOUCAULT Michel, 1994, *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, NRF, 901 p.

HABERMAS Jurgen, 1996, *Between Facts and Norms*, Cambridge, Polity.

HABERMAS Jurgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2 vol.

KANT ,[2004], *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 584 p.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, 1972, *Sur la religion*, Paris, Editions Sociales, 366 p.

MARX Karl, *Œuvres Philosophiques*, Paris, Champ Libre, 2 vol., 578 p.

MERLEAU-PONTY, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 531p.

3. Connaissance des sciences sociales

ARON Raymond, 1976, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 662 p.

AUDARD Catherine, BIZIOU Mikaël, BRAHAMI Frédéric, (ed), 1999, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 3 volumes.

Comprendre le Monde, Sciences Humaines, Numéro Spécial n°2, mai-juin 2003

CORCUFF Philippe, 2004, *Les Nouvelles Sociologies : construction de la réalité sociale*, Paris, Armand Colin, 128 p.

COULON Alain, 1992, *L'Ecole de Chicago*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 127 p.

DE CERTEAU Michel, 1978, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

DE CERTEAU Michel, 1980, *L'invention du quotidien*, Paris, 10/18.

ELIAS Norbert, 1996, *Du Temps*, Paris, Fayard.

- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de Minuit, 573 p.
- HARTOG François, 1995, « Temps et histoire », *Annales Histoire et Sciences Sociales*, nov.-déc.
- HARTOG François, 2001, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 581 p.
- LEMOIGNE Jean-Louis, MORIN Edgar, 1999, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan.
- LEPETIT Bernard, 1995, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 337p.
- MORIN Edgar, 1981, *Pour sortir du 20^{ème} siècle*, Paris, Nathan.
- MORIN Edgar, 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 158 p.
- MORIN Edgar, LEMOIGNE Jean-Louis, 1999, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan.
- OUCHE D., 1996, *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales*, Repères, La découverte, 122p.
- PIRON Florence, COUILLARD Marie-Andrée, 1996, « Présentation. Les usages et les effets sociaux du savoir scientifique », *Anthropologie et sociétés*, vol. 20, n°1, pp. 7-26.
- QUIVY (R.), VAN CAMPENHOUDT (C.), 1995, *Manuel de Recherche en Sciences Sociales*, Dunod, 287p.
- RICOEUR Paul, 1991, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 2 tomes.
- SPERBER D., 1968, Qu'est-ce que le structuralisme ? 3. Le structuralisme en anthropologie, Paris, Le Seuil.
- SUTER A., 1997, « Evènements et histoire sociale », *Annales Histoire et Sciences Sociales*, mai-juin.
- TODOROV Tzevtan, 1984, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Le Seuil, 315 p.
- TOURAINE A., 1992, *Critique de la Modernité*, Fayard.
- TOURAINE A., 1997, *Pourrons-Nous Vivre Ensemble ?*, Fayard.
- VIGARELLO Georges, 1985, *Le Propre et le Sale*, Points Histoire, 282p.

4. Ouvrages littéraires

- ARRIEN, *Histoire d'Alexandre, l'Anabase d'Alexandre le Grand*, Ed. de Minuit, Paris, 1984, 394p.
- DAVID-NEEL Alexandra, 1951, *L'Inde où j'ai vécu, Avant et Après l'Indépendance*, Paris, Plon, Coll. Pocket, 407p.
- GINSBERG Allen, *Hawl et autres poèmes : édition bilingue français-anglais*, Paris, Christian Bourgeois, 93 p.
- HUXLEY Aldous, 1931 [2002], *Le meilleur des mondes*, Pocket, 284 p.
- KEROUAC Jack, 1951 [1997], *Sur la Route*, Folio Plus, 538 p.
- TOURNIER Michel, 2004, *Journal Extime*, Paris, Folio.

PHILOSTRATE, [1995], *Apollonius de Tyane, sa Vie, ses Voyages, ses Prodiges*, SAND, Coll. Sagesse et Spiritualité, Paris, 348p.

POLO Marco, *Le Devisement du Monde, Le Livre des Merveilles*, Tome II, Ed. FM/La découverte, Paris, 1980, 554 p.

B. Géographie

1. Théories et outils de la géographie

« Les Apories du Territoire. Espaces, Couper/coller », *Espaces-Temps*, 1993, 209 p.

ANDRE (Y.), BAILLY (A.), CLARY (M.), FERRAS (R.), GUERIN (J.-P.), *Modèles graphiques et représentations spatiales*, Reclus, Anthropos, 1990, 217p.

BAILLY Antoine et al., 1995, *Géographie Régionale et Représentations*, Anthropos, 115p.

BAILLY Antoine S., 1981, *Géographie du bien-être*, PUF, 239 p.

BAILLY Antoine, SCARIATI (R.), 1990, *L'Humanisme en Géographie*, Reclus, Coll. Anthropos, 170p.

BAUELLE Guy, OZOUF-MARINIER Maric-Vic, ROBIC Marie-Claire, 2001, *Géographes en pratiques : le terrain, le livre, la cité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 390 p

BENKO Georges, STROHMAYER Ulf, (ed.), 2004, *Horizons géographiques*, Paris, Bréal, Coll. D'Autre Part, 350 p.

BENKO Georges, STROHMAYER Ulf, (ed.), 2004, *Human geography. A history for the 21st century*, London, Arnold Publishers, 210 p.

BERDOULAY (V.), 1988, *Des Mots et des Lieux, la Dynamique du discours Géographique*, Mémoires et Documents de Géographie, éd. du CNRS, 106p.

BERQUE Augustin, 1990, *Médiances. De milieux en paysages*, Montpellier, Reclus.

BERQUE Augustin, 1996, *Etre Humains sur la Terre*, Gallimard, 212p.

BERQUE Augustin, 2000, *Oecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin

BRUNEAU M., DORY D., (dir), 1989, *Les enjeux de la Tropicalité*, Masson, 161p.

BRUNET Roger, 1990, *Le Territoire dans les Turbulences*, Reclus, 223p.

CLAVAL Paul, 1978, *Espace et Pouvoir*, PUF, 257p.

CLAVAL Paul, 1980, *Eléments de Géographie Humaine*, Editions Librairies Techniques, 436p.

CLAVAL Paul, 1980, *Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales*, Paris, PUF.

CLAVAL Paul, SINGARAVELOU (dir.), 1995, *Ethnogéographies*, L'harmattan, 370p.

CLOKE Paul, PHILO Chris, SADLER David, 1991, *Approaching Human Geography : an introduction to contemporary theoretical debates*, London, Guilford Press, 240 p.

DARDEL Eric, 1990, *L'Homme et la Terre*, éd. du CTHS, Paris, 199p.

DI MEO Guy, 1991, *L'Homme, la Société, l'Espace*, Reclus, coll. Anthropos, 319p.

DI MEO Guy, 1996, *Les Territoires du Quotidien*, L'Harmattan, 207p.

- ELISSALDE Bernard, 2000, « Géographie, temps et changement spatial », *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 224-236.
- ENTRIKIN Nicholas J., 1991, *The betweenness of place. Towards a geography of modernity*, Mac Millan, 196 p.
- ENTRIKIN Nicholas J., 1999, « Political community, identity and cosmopolitan place », *International Sociology*, vol. 14, pp. 269, 282.
- FREMONT (A.), 1999, *La Région, Espace-Vécu*, Champs Flammarion, 288p.
- Géographies anglosaxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin, 313 p.
- GRATALOUP Christian, 1996, *Lieux d'histoire. Essai de géohistoire systématique*, Montpellier, GIP-RECLUS, Coll. Espaces Modes d'emploi, 200 p.
- GRATALOUP Christian, 1999, « Représenter-penser un Monde mondialisé », *L'Espace Géographique*, n°1, pp. 13-22.
- GUMUCHIAN (H.), MAROIS (C.), 2000, *Initiation à la Recherche en Géographie*, Anthropos, 425p.
- LEFEBVRE Henri, 2000, *La Production de l'Espace*, Anthropos, 485p.
- LEVY J., 1994, *L'Espace Légitime, Sur la dimension Géographique de la Fonction Politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- LEVY J., LUSSAULT M. (dir.), 2000, *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux, Géographies à Cerisy*, Belin, Coll. Mappemonde, 351 p.
- LEVY J., 1999, *Le Tournant Géographique, Penser l'Espace pour Lire le Monde*, Belin, Coll. Mappemonde, 399p.
- MURDOCH J., 1998, « The space of actor-network theory », *Geoforum*, 4, pp. 357-374.
- O'BRIEN Richard, 1990, "The end of geography. The impact of technology and capital flows", *The AMEX bank review*, 17 (5), mai, p. 2-5.
- OFFNER Jean-Marc, PUMAIN Denise, 1996, *Réseaux et territoires : significations croisées*, La Tour d'Aigue, Editions de l'Aube, 280 p.
- ORAIN Olivier, 2003, *Le plain-pied du monde. Postures épistémologiques et pratiques d'écriture dans la géographie française au 20^{ème} siècle*, Mémoire de Thèse sous la direction de M.-C. Robic, Paris Sorbonne.
- PIVETEAU Jean-Luc, 1995, *Temps du territoire*, Genève : Georg.
- POIRIER Jacques, WUNENBURGER Jean-Jacques, (dir) 1996, *Lire l'Espace*, OUSIA, coll. Recueil, n°6, 439p.
- RELPH Edward, 1976, *Place and placelessness*, Routledge Kegan&Paul, 156 p.
- RETAILLE Denis, 1997, *Le Monde du Géographe*, Paris, Presses de Sciences Po, 283 p.
- SACK Robert David, 1997, *Homo Geographicus. A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 292 p.
- SAMUELS M.S., 1978, "Existentialism and Human geography", in Ley D. and Samuels M.S. (eds), *Humanistic Geography: prospects and problems*, Chivago, Maaroufa, pp. 22-40
- SOJA Edward, 1989, *Post modern geographies*, Londres.

TUAN Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New-York, Columbia University Press, 260 p.

2. Géographie culturelle et sociale

« Cultures et Territoires en Inde », *Géographie et Cultures*, N° 35, automne 2000

AGNEW J., 1987, *Place and Politics : the geographical mediation of state and society*, Boston, Allen and Unwin.

BARTHE-DELOISY Francine, 2003, *Géographie de la nudité. Etre nu quelque part*, Paris, Bréal, Coll. D'autre part, 239 p.

BELL D., VALENTINE G., 1997, *Consuming geographies : we are where we eat*, Routledge, London.

BONNEMAISON J., *La géographie Culturelle*, Cours de l'Université Paris IV-Sorbonne, Editions du C.T.H.S., Paris, 2000, 152 p.

CLAVAL Paul, 1995, *La Géographie Culturelle*, Nathan Université, 384p.

COLLIGNON Béatrice, 1996, *Les Inuits, ce qu'ils savent du territoire*, L'Harmattan, 254p.

COSGROVE D., 1978, « Place, landscape and the dialectics of cultural geography », *Canadian Geographer*, 22 (1), pp. 66-71.

DEBARBIEUX Bernard, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'espace géographique*, tome 24, n°2-1995.

DEBARBIEUX Bernard, 2004, « Les problématiques de l'image et de la représentation en géographie », in Antoine Bailly (dir), *Concepts de la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 336 p.

DI MEO Guy, 1998, *Géographie Sociale et Territoires*, Nathan Universités, 310p.

FOURNIER (J.-M.) (dir.), 2001, *Faire la Géographie Sociale Aujourd'hui*, Colloque de géographie Sociale de Caen, Novembre 1999, Documents de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines de Caen, 255p.

GRESILLON Boris, 2000, « Face cachées de l'urbain ou éléments de culture d'une centralité, les lieux de la culture homosexuelle à Berlin », *Espace Géographique*, n°4, pp. 301-313

HOYEZ Anne-Cécile, 2002, « *Les Lieux, les flux et la forme de la diffusion du yoga. Paysages identitaires et mondialisation* », Actes du Festival International de Géographie, St-Dié-Des-Vosges.

HOYEZ Anne-Cécile, 2004, « *Les formes religieuses de l'hindouisme à l'assaut du monde contemporain. Ashrams : communautés et identités* », Actes du Colloque Géopoint « *la forme en géographie* », Université d'Avignon.

HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Yoga, santé et politisation. Itinéraire d'un guru guérisseur nationaliste », in PORDIE Laurent, *Figures de guérisseurs contemporains. Le néo-traditionnalisme thérapeutique en biographies*, Coll. ARTEMISIA, Paris, Khartala.

JEANNE Ludovic, 2002, *Le Karaté à l'épreuve du monde: diffusion sociospatiale d'une pratique corporelle. Analyse comparative des formes de pratique en France et au Japon*, Thèse de doctorat, Université de Caen, 434 p.

LANDY Frédéric, 1993, « Le tourisme en Inde ou l'exotisme sans le vouloir », *L'Information Géographique*, vol.57, n°3, pp.92-102.

- LANDY Frédéric, 1994, *Paysans de l'Inde du Sud : le choix et la contrainte*, Paris, Karthala.
- LANDY Frédéric, 2002, *L'Union Indienne*, Ed. du Temps, 287p.
- MASSEY D., 1997, « A global sense of place », in Barnes T., Gregory D. (eds), *Reading Human Geography : the poetics and politics of inquiry*, London, Arnold.
- MAY J., 1996, « A little taste of something more exotic : the imaginative geographies of everyday life », *Geography*, vol. 89, issue 1, pp. 57-64.
- MICOUD (A.) (éd.), *Des Hauts-Lieux, la Construction Sociale de l'Exemplarité*, éd. du CNRS, Paris, 1991.
- MITCHELL Don, 2000, *Cultural Geography*, Oxford, Blackwell.
- NAST H., PILE S. (eds), 1998, *Places through the body*, London, Routledge.
- PARR Hester, 2004, "Medical geography: critical medical and health geography?", *Progress in Human Geography*, April, vol. 28, issue 2, pp. 246-257.
- PILE S., 1993, « Human agency and human geography revisited : a critique of « new models » of the self », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 16, pp. 458-496
- SECHET Raymonde, 1996, *Espaces et pauvreté : la géographie interrogée*, Paris, L'Harmattan, 213 p.
- SECHET Raymonde, 1999, *Mythes égalitaires et pauvreté : une approche géographique*, Paris, Editions CNRS, 134 p.
- VALENTINE Gill, 2001, *Social Geography : space and society*, New York, Prentice Hall, 400 p.

3. Géographie du fait religieux

- « Géographie et Religions », *Annales de Géographie*, n°588, Mars Avril 1996
- BERTRAND (J.-R.), MULLER (C.), 1999, *Religions et Territoires*, L'Harmattan, 291p.
- BRETON Roland, 1993, « Peut-on chiffrer et localiser les religions en Chine? », *Social Compass* 40(2), pp. 261-270.
- CHRISTINGER Raymond, 1965, « Notions préliminaires d'une géographie mythique », *Le Globe*, vol. 105, pp. 119-159.
- CLAVAL, Paul, 2002, *Perspectives géographiques sur les religions et les idéologies*, Actes du Festival International de Géographie de St-Dié-des-Vosges.
- DE PLANHOL Xavier, 1957, *Le Monde Islamique ; essai de Géographie Religieuse*, Paris, PUF.
- DE PLANHOL Xavier, 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Paris, Flammarion.
- DEFFONTAINES Pierre, 1948, *Géographies et Religions*, NRF, Gallimard, 439p.
- DIECKHOFF Alain, 1989, *Les Espaces d'Israël*, Paris, Presses de Sciences Po., 215 p.
- DORY Daniel, « Introduction bibliographique à la géographie des religions », *Annales de Géographie* (?), p. 291-300.
- DORY Daniel, 1993, « La géographie des religions –contexte et perspectives », *Social Compass* 40 (2), 147-169.

Géographie et Cultures, 2002, n°42, n°spécial « RELIGION »

GRABER L. H., 1976, *Wilderness as sacred space*, Washington DC, AAG.

ISAAC E., 1959, « The citron in the mediterranean : a study in religious influences », *Economic Geography*, 35(1), pp. 71-78

ISAAC E., 1967, « Mythical geography », *The Geographical review*, 57(1), pp. 123-125

KONG L., 1992, « The sacred and the secular : exploring contemporary meanings and values for religious buildings in Singapore », *Southeast Asian Journal of Social Science*, 20(1), pp. 18-42

SPENCER G.W., 1970, « The sacred geography of the Tamil shaivite hymns », *Numen*, 17(3), pp. 232-244.

KONG L., 1990, « Geography and religion : Trends and prospects », *Progress in Human Geography*, 14(3), pp. 355-371

LEVINE G.J., 1986, « On the Geography of Religion », *Transaction of the Institute of British Geographers*, N.S. II, pp. 428-440

COOPER Adrian, 1992, « New directions in the geography of religion », *Area*, 24(2), pp. 123-129

SOPHER David E ., 1967, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall

SOPHER David E ., 1981, « Geography and religion », *Progress in Human Geography*, 5(4), pp. 510-524.

CHRISTINGER Raymond, 1965, « Notions préliminaires d'une géographie mythique », *Le Globe*, vol. 105, pp. 119-159.

LISCIA Gérald, 2002, « Le désert biblique. La compréhension d'un lieu à travers ses images fondatrices », *Géographie et Cultures*, n° 42

RAFFESTIN C, 1985, « Religions, relations de pouvoir et géographie politique », *Cahiers de Géographie du Québec*, 29(76), pp. 101-107

LACOSTE Yves, 1990, « Eglises et géopolitique », *Hérodote*, n°56, pp. 3-7

BÜTTNER M., 1974, « Religion and Geography », *Numen*, 21(3), pp. 163-196.

BÜTTNER M., 1980, « On the history and Philosophy of the geography of Religion in Germany », *Religion* 10(1), pp. 86-119.

HEATWOLLE C.A., 1989, « Sectarian ideology and church architecture », *The geographic review*, 79(1), pp. 63-78.

HARVEY D., 1979, « Monument and Myth », *Annals of the Association of American Geographers*, 69(3), pp. 362-381.

HOLLOWAY Julian, 2000, « Institutionnal geographies of the new age movement », *Geoforum*, 31, pp. 553-565

LE BRAS G., 1945, « La Géographie Religieuse », *Annales d'Histoire Sociale*.

MERCIER (G), DEBARBIEUX (B), PETIT (A) et al., 1997, *Les espaces religieux*, L'Harmattan.

PIVETEAU Jean-Luc, « Sylvie et les géographes. Les temporalités emboîtées dans la perception des paysages chez Gérard de Nerval », in POIRIER Jacques, WUNENBURGER Jean-Jacques, (dir) 1996, *Lire l'Espace*, OUSIA, coll. Recueil, n°6, pp. 143-152

- RACINE Jean-Bernard, 1993, *La Ville entre Dieu et les Hommes*, BPU/Anthropos.
- RACINE Jean-Bernard, WALTHER Olivier, 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », *l'Information Géographique* n°296.
- RAFFESTIN Claude, 1985, « Religions, relations de pouvoir et géographie politique », *Cahiers de Géographie du Québec*, n°76.
- Religions et Géopolitique*, Hérodote N° 106, 3^{ème} trimestre 2002
- SHORTRIDGE J.R., 1976, « Patterns of Religion in the United States », *the geographical review*, 66(4), pp. 420-434
- SOPHER D.E., 1981, « Geography and religion », *Progress in Human Geography*, 5(4), pp. 510-524.
- SOPHER David E., 1967, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
- TONNELIER François, CURTIS Sarah, 2005, « Medicine, landscapes, symbols : « The Country Doctor » by Honoré de Balzac », *Health and Place*, vol. 11, n°4, pp. 313-322.
- VINCENT (J.-F.), DORY (D.), VERDIER (R.), 1995, *La Construction Religieuse du Territoire*, L'Harmattan, 375p.
- ZELINSKY W., 1960, « The religious composition of american population », *the geographical review*, 50(2), pp. 272-273
- ZELINSKY W., 1961, "An approach to the religious geography of the United States : patterns of church membership in 1952", *Annals of the Association of American Geographers*, 51(2), pp. 139-193

4. Géographie de la santé

- ANDREWS Gavin J., 2004, « (Re)-thinking the dynamics between healthcare and place : therapeutic geographies in treatment and care practices », *Area*, n°3, vol. 36, pp. 307-318
- ANDREWS Gavin J., SUDWELL Mark I., SPARKES Andrew C, 2005, « Towards a geography of fitness: an ethnographic case study of the gym in British bodybuilding culture », *Social Science & Medicine*, Vol. 60, n°4, pp. 877-891
- APPLETON J., 1975. *The experience of landscape*, Wiley, Chichester.
- ASTHANA Sheena, CURTIS Sarah, DUNCAN Craig, GOULD Myles, 2002, "Themes in British health geography at the end of the century: a review of published research 1998-2000", *Social Sciences and Medicine*, 55, pp. 167-173
- BAER Leonard D., GESLER Wilbert M., 2004, « Reconsidering the concept of therapeutic landscapes in J. D. Salinger The catcher in the Rye », *Area*, Vol. 36, pp.
- BROWN T., DUNCAN C., 2002, « Placing geographies of public health », *Area*, pp. 361-369.
- BUTLER Ruth, PARR Hester, (eds) 1999, *Mind and body spaces : geographies of illness, impairment and disability*, London, Routledge, 320 p.
- CALLARD F., 2003, « The taming of psychoanalysis in geography », *Social and Cultural Geography*, vol. 4, pp. 295-312.
- CLARKE David B., DOEL Marcus A., SEGROTT Jeremy, 2004, « No alternative ? The regulation and professionalization of CAM in the United Kingdom », *Health and Place*, issue 10, pp. 329-338.

- CURTIS Sarah, 2004, *Health and inequalities : geographical perspectives*, London, Sage, 329 p.
- CURTIS Sarah, LAWSON Kim, 2000, « Gender, ethnicity and self-reported health: the case of African–Caribbean populations in London », *Social Science and Medicine*, vol. 50, issue 3, pp. 365-385.
- DEAR M., WOLCH J., 1987, *Landscapes of Despair : from Deinstitutionalization to Homelessness*, Princeton, Princeton University Press.
- DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, “Beyond belief: complementary medicine, lifestyle magazines and the dis-ease of everyday life”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, 739-759.
- DOEL M.A., SEGROTT, J., 2003, « Self, health and gender : complementary and alternative medicine in British mass media », *Gender, place and culture*, vol. 10, issue 2, pp. 131-144.
- DYCK Isabelle, 1995, « Putting chronic illness « in place » : women immigrants’ accounts of their health care », *Geoforum*, 26, 247-260.
- ELIOT Emmanuel, 1997, « La diffusion du VIH à Bombay », *Espaces Populations Sociétés*, 1997-2-3, pp. 253-264.
- EYLES John, 1985, *Senses of Place*, Silverbrooks, 162 p.
- EYLES John, WOODS Kevin J., 1983, *Social geography of health and medicine*, Croom Helm, 272 p.
- FLEURET Sébastien, SECHET Raymonde, (dir) 2002, *La santé, les soins, les territoires. Penser le bien-être*, Presses Universitaires de Rennes, 236 p.
- GATRELL Anthony C., 2002, *Geographies of health : an introduction*, London, Blackwell Publishers, 294 p.
- GESLER 1993, « Therapeutic landscapes : theory and a case study of Epidaurus, Greece », *Environment and Planning D : Society and Space*, n°11, pp. 95-105.
- GESLER Wilbert M., 1992, « Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography », *Social Science & Medicine*, Volume 34, Issue 7, pp. 735-746.
- GESLER Wilbert M., 1996, « Lourdes: healing in a place of pilgrimage », *Health & Place*, Volume 2, Issue 2, pp. 95-105.
- GESLER Wilbert M., 1997, « Aspects culturels des systèmes de soins de santé », *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, n°39, pp. 155-162.
- GESLER Wilbert M., 2003, *Healing Places*, Rowman & Littlefield Publishers, 144 p.
- GESLER Wilbert M., 2005, « Therapeutic landscapes: An evolving theme », *Health & Place*, Volume 11, Issue 4, pp. 295-297.
- GESLER Wilbert M., BELL Morag, CURTIS Sarah, HUBBARD Phil, FRANCIS Susan, 2004, « Therapy by design: evaluating the UK hospital building program », *Health & Place*, Volume 10, Issue 2, pp. 117-128.
- GUILMOTO Christophe Z., VAGUET Alain, 2000, *Essays on Population and Space in India*, Institut Français de Pondichéry, 256p.
- HOLLOWAY Julian, 2000, “Institutional geographies of the new age movement”, *Geoforum*, 31, pp. 553-565.

- HOYEZ Anne-Cécile, 1999, *Le recours aux soins de santé non-médicalisés. Exemple du yoga et de la méditation à Coimbatore, Tamil Nadu*, Rouen, Mémoire de maîtrise sous la direction d'Alain Vaguet, 150 p.
- HOYEZ, Anne-Cécile, 2004, « Un cours de yoga près de chez vous ? Santé complémentaire, transplantation culturelle et mondialisation », *Etudes Normandes*, n°4/2004.
- HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), “Health, societies and identities in the globalisation era. The example of yoga-therapy”, in Alain Vaguet (dir), *Health in India*, New Delhi, Manoharlal Banarsidas.
- HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Le bien être. Mondialisation du concept, transplantation des pratiques », in Fleuret S. (dir.), *Peut-on prétendre à des espaces de qualité et de bien être ?*, Presses Universitaires d'Angers.
- HOYEZ, Anne-Cécile, 2005 (à paraître), « Santé et spiritualité indienne en France : l'introduction du yoga dans les itinéraires thérapeutiques », in SCHMITZ Olivier, *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident*, Coll. ARTEMISIA, Paris, Khartala.
- KEARNS Robin A. & COLLINS Damian C.A., 2000, « New Zealand children's health camps : therapeutic landscapes and the contract state », *Social Science and Medicine*, n°51, pp. 1047-1059.
- KEARNS Robin A. & BARNETT J. Ross, 1997, « Consumerist ideology and the symbolic landscapes of private medicine », *Health and Place*, n°3, pp. 171-180.
- KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 1998, *Putting Health into place. Landscape, Identity and Well-Being*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 336 p.
- KEARNS Robin A., GESLER Wilbert M., 2003, *Culture/place/health*, Routledge, 224 p.
- KEARNS Robin A., MOON Graham, 2002, “From medical to health geography: novelty, place and theory after a decade of change”, *Progress in Human Geography*, n°26, pp. 605-625.
- KELLNER Merrijoy, WELLMAN Beverly, 1997, « Health care and consumer choice : medical and alternative therapies », *Social Science and Medicine*, vol. 45, issue 2, pp. 203-212.
- MILLIGAN Christine, GATRELL Anthony, BINGLEY Amanda, 2004, « « Cultivating health » : therapeutic landscapes and older people in northern England », *Social Science & Medicine*, Vol. 58, n° 9, pp. 1781-1793.
- PARR Hester, 1999, « Desilutional geographies : the experiential worlds of people during madness/illness », *Environment and Planning D : Society and Space*, n°17, pp. 673-690
- PARR Hester, 1999, « Mental health, ethnography and the body », *Area*, 30, 28-37.
- PHILO Chris, PARR Hester, 2003, « Introducing psychoanalytic geographies », *Social and Cultural Geography*, vol. 4, pp. 283-293.
- PICHERAL Henri, 1996, *Mots et concepts de géographie de la santé*, Montpellier, Cahiers GEOS, 39 p.
- PICHERAL Henri, 2001, *Dictionnaire raisonné de géographie de la santé*, Université Montpellier III, GEOS, 308 p.
- PICHERAL Henri, SALEM Gérard, 1992, *De la géographie médicale à la géographie de la santé : bilan et tendances de la géographie française (1960-1991)*, Montpellier, Cahiers GEOS, 44 p.

- PILE S., 1996, *The body and the city : psychoanalysis, space and subjectivity*, London, Routledge
- SALEM Gérard, 1998, *La santé dans la ville, géographie d'un petit espace dense : Pikine (Sénégal)*, Paris, Karthala, 360 p.
- SALTONSTALL Robin, 1993, « Healthy bodies, social bodies : men's and women's concepts and practices of health in everyday life », *Social Science and Medicine*, Vol. 36, n°1, pp. 7-14.
- TYSON Martha.M., 1998, *The healing landscape : therapeutic outdoor environments*, New York, Mc Graw-Hill, 236 p.
- VAGUET A. et O., *Du Bidonville à l'Epidémie. La Crise Urbaine Indienne à Hyderabad*, CEGET, Espaces Tropicaux n°9, 1993, 240p.
- VAGUET Alain, 2002, « Les systèmes de santé face aux tours et détours de la mondialisation », in F. Landy et Chauduri B. (dir), *De la mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*, Paris, Ed. CNRS, Coll. Monde Indien, 254 p.
- VAGUET Alain, RIHOUE Florence, ELIOT Emmanuel, 1995, « Santé et culture en contexte urbain indien », *Espaces Populations Sociétés*, vol. 1, pp.81-90.
- WILES Janine, ROSENBERG Mark W., 2001, « Gentle caring experience. Seeking alternative health care in Canada », *Health and Place*, Issue 7, n°3, pp. 209-224.
- WILLIAMS Allison (ed.), 1999, *Therapeutic landscapes: the dynamic between place and wellness*, New York, University Press of America, 243p.
- WILLIAMS Allison, 1998, "Therapeutic landscapes in holistic medicine", *Social Science and Medicine*, vol. 46, n°9, pp. 1193-1203.
- WILSON Kathleen, 2003, « Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place », *Health & Place*, Vol. 9, n°2, pp. 83-93.

5. Géographie et mondialisation

- CARROUE Laurent, 2004, *Géographie de la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 256 p.
- DOLLFUS Olivier, 1994, *L'espace Monde*, Economica, 111p.
- DOLLFUS Olivier, 2001, *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 166 p.
- DOLLFUS Olivier, GRATALOUP Christian, LEVY Jacques, 1999, « Trois ou quatre choses que la mondialisation dit à la géographie », *L'Espace Géographique*, 1, pp. 1-11.
- DURAND M.-F., LEVY J., RETAILLE D., 1993, *Le Monde, Espaces et Systèmes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 2^{ème} édition, 596 p.
- GEMDEV, 1999, *Mondialisation. Les mots et les Choses*, Karthala, 358 p.
- L'International Sans Territoire*, Cultures et Conflit 21-22, Printemps-Eté 1996
- LANDY Frédéric, CHAUDURI Basudeb (dir) (2002), *De la Mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*. CNRS Editions, Coll. Monde Indien, 254 p.
- LE BRAS Hervé, 1997, *La planète au village*, DATAR - éditions de l'aube, 220 p.
- LEVY Jacques, 1999, « Une géographie visitée par le monde », *l'espace géographique*, 1, pp. 23-28.
- VELTZ Pierre, 1997, *Mondialisation, villes et territoires. L'économie d'archipels*, PUF, 262 p.

C. Sociologie et anthropologie

1. Sociologie du fait religieux

« Les Nouveaux Mouvements Religieux », *Ethnologie Française*, 2000/4 – Octobre-Décembre.

« Nouveaux mouvements religieux et nouvelles religiosités », *Cahiers français*, n°273, oct-déc. 1995.

« y a-t-il un « retour du religieux ? » », *Le Débat*, n°59, mars-avril 1990, p.65

ACQUAVIVA Sabino, 1967, *L'Eclipse du Sacré dans la Civilisation Industrielle*, Tours, Mame, 404 p.

ALTGLAS Véronique, 2004, « *N'importe quelle échelle du moment que ça monte* »... *La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et de valeurs se référant à l'hindouisme. Etude su Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre* », Th. Doct. en sociologie dir. par Jean Baubérot, Paris - E.P.H.E.-G.R.S.L. 983p.

ALTGLAS Véronique, 2005, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, Ed. CNRS, 249 p.

AUGE Marc, 1982, *Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard.

BABES L., 1996, *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Ed. de l'atelier.

BAINBRIDGE William S., 1997, *The Sociology of Religious Movements*, NY, Routledge

BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dir), 2001, *La Globalisation du Religieux*, Paris, L'Harmattan, Coll. Religion et Sciences Humaines, 282 p.

BASTIDE Roger, 1995, *Les religions africaines au Brésil : contributions à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, PUF, 578 p.

BASTIDE Roger, 1995, *Sur les religions afro-brésiliennes*, Bastidiana, 163 p.

BECKFORD J.A., 1985, « The world images of new religious and healing movements », in R. Kenneth Jones (dir), *Sickness and sectarianism : exploratory studies in medical and religious sectarianism*, Aldershot (hampshire)/brookfield (Vermont), Gower, pp. 72-93

BECKFORD J.A., 1992, « Religion, Modernity and Postmodernity », in B.R. Wilson, *Religion : Contemporary Issues*, London, Bellew, pp. 11-23.

BECKFORD J.A., 1996, « Postmodernity, High Modernity and New Modernity : Three Concepts in Search of Religion », in K. Flannagan and P. Jupp (dir), *Postmodernity, Sociology and Religion*, London, MacMillan, pp. 30-47.

BECKFORD J.A., 1999, « The Politics of Defining Religion in Secular Society : From a Taken-for-granted Institution to a Contested Ressource », in J.G. Platvoet and A.L. Molendijk (dir), *The Pragmatics of Defining Religion : Contexts, Concepts and Conflicts*, Leiden, E.J. Brill, pp. 23-40.

BECKFORD J.A., 1974, « Les Nouveaux Mouvements Religieux aux USA », *Social Compass*, N° spécial, 31/03/1974

BECKFORD J.A., 1985, *Cult controversies. The societal response to the New Religious Movements*, London/New York, Tavistock.

BECKFORD J.A., 1986, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage-Unesco, B. Hills (Californie).

- BELLAH R.N., 1976, « Religion Civile », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°35.
- BERGER Peter L., (dir) 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 184 p.
- BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, 2003, *La construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 2^{ème} éd., 288 p.
- BEYER Peter, 1992, « The Global Environment as a Religious Issue : a Sociological Analysis », *in Religion*, 22, p. 1-19.
- BEYER Peter, 1995, *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et Structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, XII, p. 295-334.
- BOURDIEU Pierre, 1978, « Sur l'objectivation participante. Réponses à quelques objections », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°23.
- BOURDIEU Pierre, 1985, « Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique », *in Collectif, Les Nouveaux Clercs*, Genève, Labor et Fides, pp. 225-261.
- BOURDIEU Pierre, 1987, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 63-1, pp. 155-161
- BOYER Pascal, 2001, *Et l'homme créa les Dieux. Comment Expliquer la Religion ?*, Gallimard, Coll. Folio Essai, 526 p.
- BROCKWAY A.R., RAJASHEKAR P. (Dir.), 1987, *New religious movements and the church*, Geneva, WCC publication.
- BROMLEY D., 1993, «New religious movements in the United States», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, , n°83, p. 91-106.
- BRUCE Steve, 2002, « The easternization of the West », *in BRUCE Steve, God is dead : secularization in the West*, Oxford : Blackwell, 272 p. p. 118-139.
- CAMPBELL Collin, 1999, « The cult, the cultic milieu and secularisation », *in Mickaël Hill, A sociological yearbook of religion in Britain –5*, London, SCM Press, pp. 119-136.
- CAMPBELL Collin, 1999, « The Easternization of the West », *in B. Wilson (dir), New Religious Movements : Challenge and Response*, London, Routledge, pp. 35-48.
- CARWADINE Richard J., 1997, *Evangelical and Politics in Antebellum America*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 487 p. (1ère publication 1993).
- CHAMPION F. , COHEN M. (eds.), 1997, *Sectes et démocraties*, Paris, Seuil.
- CHAMPION Françoise, 1986, « Du mal nommé « retour du religieux » », *Projet*, juillet-août 1986, n°200.
- CHAMPION Françoise, 1988, « Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965-1985) », *Vingtième Siècle*, n°19.
- CHAMPION Françoise, 1990, « La nébuleuse mystico-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », *in CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, De l'Emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, pp. 17-69.
- CHAMPION Françoise, 1993, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme dans les sociétés contemporaines », *in J. Delumeau (éd.), Le fait religieux aujourd'hui*, Paris, Fayard.

- CHAMPION Françoise, COHEN Martine, 1993, « Recompositions décompositions », *Le Débat*, avril-mai, n° 75.
- CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle, 1990, *De l'Emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 253 p.
- CONNEY J., 1995, « Belonging to a Global Religion : the Sociological Dimensions of International Elements in Sahaja Yoga », *Journal of Contemporary Religion*, 10 (2), pp. 109-119.
- DAALEMAN Timothy P., 2004, « Religion, spirituality and the practice of medicine », *Journal of American Board of Family Planning*, vol. 17, n°5, pp. 370-376.
- DAVIE Grace, 1994, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, London, Blackwell (trad. Fr. Labor et Fides, 1996).
- DAVIE Grace, HERVIEU-LEGER Danièle, 1996, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
- DAVIS Charles, 1980, « Our religious identity », *Studies in religion/sciences religieuses*, 9/1 (hiver), pp. 25-39.
- DE CERTEAU Michel, DOMENACH J.-M., 1974, *Le Christianisme Eclaté*, Paris, Seuil.
- DE GROOT Kees, 1998, « Sociology of Religion looks at psychotherapy », *Recherches Sociologiques*, vol. XXIX, 1998/2.
- DELUMEAU Jean, 1993, *Le fait religieux aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- DELUMEAU Jean, 1996, *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 352 p.
- DERRIDA Jacques, VATTIMO Gianni, (dir) 1996, *La Religion*, Seuil, 232 p.
- DESROCHES Henri, 1969, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », *Archives de Sociologie des Religions*, n°27, p. 79-88.
- DURKHEIM Emile, 1960, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 4^{ème} édition
- DUVAL Maurice, 2002, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, Paris, PUF
- ECK Diana L., 1993, *Encountering God. A spiritual journey from Bozeman to Banaras*, New Delhi, Penguin Books, 259 p.
- ELIADE Mircea, 1974, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 393 p.
- ELIADE Mircea, 1975, *Techniques du Yoga*, Gallimard, Coll. FOLIO Essais, Paris, 313p.
- ELIADE Mircea, 1987 [1965], *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 185 p.
- ELIADE Mircea, 1988 [1954] *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, Payot.
- FAIVRE Antoine, 1996, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris.
- FATH S., 1999, « Pentecôtisme et Lien Social aux Etats-Unis », *Archives des Sciences Sociales et Religions*, n°108, pp. 5-24.
- FIGUIER Richard (dir.), 1992, *Dieux en Sociétés. Le Religieux et le Politique*, Autrement, 181 p.
- FINNEY H.C., 1991, « American Zen's Japan Connection : A Critical Case Study of Zen Buddhism's diffusion to the West », *Sociological Analysis*, 52 (4), pp. 379-396.

- GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 306 p.
- GAUCHET Marcel, 1998, *La Religion dans la Démocratie, Parcours de la Laïcité*, Gallimard, Coll. Folio Essais, 175 p.
- GIRA Dennis, 1987, « Les Bouddhistes Français », *Esprit*, juin, p. 137.
- HAMMOND Phillip E., (dir), 1985, *The sacred in a secular age*, Berkeley, University of California Press.
- HEELAS Paul, 1982, "Californian Self-Religious and socialisazing the subjective", in Barker E. (ed.), *New Religious Movements. A perspective for understanding society*, New York/Toronto, The Edwin Mellen Press, pp. 69-85.
- HEELAS Paul, 1998, *Religion, modernity and post-modernity*, Oxford, Blackwell publishers.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1987, « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 63/1 (janvier/mars), pp. 11-30.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti, la Religion en Mouvement*, Champs Flammarion, 289p.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 273 p.
- HUMMEL R., 1988, *Les Gourous*, Paris, CERF.
- JOHNSTON Douglas, SAMPSON Cynthia (ed), 1994, *Religion and the Missing Dimension of Statecraft*, O.U.P.
- KAES R., 1998, « Une Différence du 3^{ème} Type », *Différences Culturelles et Souffrances de l'Identité*, Dunod.
- KOLM S.-C., 1982, *Le Bonheur-Liberté, Bouddhisme Profond et Modernité*, P.U.F.
- KURTZ L., 1995, *Gods in the Global Village*, Pine Forge Press.
- LAMBERT Yves, 1990, « Vers un monothéisme des valeurs ? », *Le Débat*, n°59, mars-avril.
- Le temps des religions sans Dieu*, N° spécial d'Esprit, juin 1997.
- LENOIR Frédéric, 1998, *Les Communautés Nouvelles*, Fayard.
- LENOIR Frédéric, 1999, *Le Bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 447p.
- LENOIR Frédéric, 2001, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, A Michel, Paris, 393p.
- LENOIR Frédéric, LUCA Nathalie, 1998, *Secte, Mensonges et Idéaux*, Bayard Editions.
- LUBECK P.M., 1999, « The Antinomies of the Islamic Revival : Why do Islamic Movements Thrive Under Globalization? », in R. COHEN and S. RAI (dir), *Global Social Movements*, London, Routledge.
- LUCKMANN Thomas, 1971, *The Invisible Religion*, Collier-Mac, 128 p.
- MAYER Jean-François, 1990, *Confessions d'un chasseur de sectes*, Paris, Cerf.
- MAYER Jean-François, 1991, *Vers une mutation de la conscience religieuse ? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*, Programme de Recherche 21 (Pluralisme culturel et identité nationale), Bâle.
- MAYER Jean-François, 2001, *Les Fondamentalismes*, Georg, Genève/Paris, 119 p.

- MAZENC Luc-Michel, 2001, *Les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) et les Nouveaux Mouvements Sociaux (NMS) dans le procès de la mondialisation. Pour une phénoménologie sociologique des mutations de la modernité (19^{ème}-20^{ème} siècle)*, Thèse de doctorat en Sociologie, Grenoble 2, 800 p.
- MILLER D.E., 1997, *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millenium*, Berkeley-Los Angeles-Londres, UCP, 1997.
- MILLER Timothy (ed.), 1995, *America's alternative religions*. Albany : State university of New York Press, 474 p.
- OBADIA, Lionel, 1999, *La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*, L'Harmattan.
- PARENTI M. 1994, *Land of Idols*, New York, Saint Martin's.
- PRADES José A., *Persistance et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF.
- Qu'est-ce que le Religieux ? Religion et Politique*, Revue du M.A.U.S.S., n°22, Second Semestre 2003, Paris, La Découverte, 443p.
- RIVIERE C, 1997, *Socio-Anthropologie des Religions*, A. Colin, Coll. Cursus, 190p.
- SCHLEGEL Jean-Louis, 1995, *La Religion à la Carte*, Hachette.
- SCHLEGEL Jean-Louis, 1997, « Du Christianisme au Bouddhisme : les Pratiques Religieuses aujourd'hui », *Esprit*, n°233, juin, pp.20-30.
- SEGUY J., 1979, "La protestation implicite. Groupes et Communautés Charismatiques », *Annales des Sciences Sociales des religions*, n°48/2, pp. 178-212.
- SERRES Michel, 1997, *Nouvelles du Monde*, Paris, Flammarion, 271 p.
- ALMOND GABRIEL A., APPLEBY R. SCOTT, SIVAN Emmanuel, 2003, *Strong Religion: the rise of fundamentalism around the world*, Chicago, Chicago University Press, 281 p.
- SLOANE P., 1999, *Islam, Modernity and Entrepreneurship Among the Malays*, Oxford, St-Antony's College.
- TAROT Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du Symbolique. Sociologie et Science des Religions*, La Découverte/ M.A.U.S.S., 710 p.
- TRIGANO Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Coll. Champs, Flammarion, 331p.
- TURNER V. W., 1969, *Le Phénomène Rituel, Structure et Contre-Structure*, PUF, 206p.
- TURNER V., 1973, "The center out there: pilgrim's goal", *History of religions*, 12, pp. 191-230.
- VALLET Odon, 1999, *Une Autre Histoire des Religions*, Tome III, *Les Spiritualités Indiennes*, Découvertes Gallimard, 128 p.
- VALLET Odon, 2004, *Dieu a changé d'adresse*, Albin Michel, Coll. Espaces Libres, Paris, 197 p.
- VERNETTE Jean, 1999, *Nouvelles Spiritualités et Nouvelles Sagesses, les Voies de l'Aventure Spirituelle Aujourd'hui*, Bayard Editions, Coll. Centurion Questions en débat, Paris, 233p.
- WALLIS Roy, 1984, *The elementary forms of the New Religious Life*, London, Routledge & Kegan Paul.

WILLAIME J.-P., 1993, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, XL, 1993/4.

WILSON B., CRESSWELL (eds), 1999, *New Religious Movements : Challenge and response*, Londres, Routledge

2. Organisations sociales

BOUDON Raymond, 1986, *Sur l'individualisme*, Paris, PUF.

BOUFFARTIGUE Paul, GADEA Charles, 2000, *Sociologie des cadres*, Paris, La découverte, Coll. Repères, 118 p.

COLONOMOS Ariel (dir.), 1995, *Sociologie des Réseaux Transnationaux. Communautés, Entreprises et Individus : Lien Social et Système International*, Paris, L'Harmattan, 300 p.

COLONOMOS Ariel, 1999, « Les Politiques d'une Multinationale Coréenne à Paris », in CHAMPION F., COHEN M., (dir), *Sectes et Démocratie*, Paris, Seuil.

COLONOMOS Ariel, 2000, *Eglises en Réseau. Trajectoires Politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 315 p.

COOPER B, 1992, "Formal organisation as representation: remote control, displacement and abbreviation", in M. Reed and M. Hughes (eds), *Rethinking organisation: new directions in organisation theory and analysis*, Sage, London.

Du groupe au réseau, réseaux religieux, politiques, professionnels, Textes réunis par P. Dujardin, Table Ronde CNRS des 24 et 25 octobre 1986, « *Groupes et réseaux : approches socio-historiques* », Université Lumière Lyon II, 1988, 241 p.

DUPUY Jean-Pierre, 1992, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses.

ELIAS Norbert, 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard.

FORSE Michel, « Les réseaux de sociabilité : un état des lieux », *L'Année Sociologique*, 1991, 41, pp. 247-264.

GOFFMAN Erving, 1979, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1 La présentation de Soi*, Paris, Editions de Minuit, 251 p.

GOFFMAN Erving, 1979, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en Public*, Paris, Editions de Minuit, 371 p.

GRANOVETTER M., « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, vol. 78, n°6, Mai 1973, pp. 1360-1380.

KARSENTI Bruno, 1994, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 128 p.

MCADAM Doug, RUCHT Dieter, 1993, "The Cross-National Diffusion of Movement Ideas," *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*, July.

MITCHELL J. Clyde, 1974, « Social Networks », *Annual Review of Anthropology*, vol. 3, pp. 279-299.

NYE J., KEOHANE R., (dir), 1972, *Transnational Relations and World Politics*, Harvard University Press.

PARROCHIA Daniel, 1993, *Philosophie des Réseaux*, PUF, 300p.

- PETTIT Philip, 2004, *Penser en société : essai de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, PUF, 179 p.
- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1940, « On social structure », *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland*, LXX
- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1972, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Seuil, 316 p.
- ROSENAU J., « Les processus de Mondialisation : Retombées Significatives, Echanges Impalpables et Symbolique Subtile », *Etudes Internationales*, Vol. 24, n°3, sept. 1993, pp. 497-512.
- SAINSAULIEU R., 1987, *Sociologie de l'Organisation et de l'Entreprise*, Presses des Fondations Nationales de Sciences Po/Dalloz.
- SHILLING C., 1993, *The body and social theory*, Sage, London.
- SECA J.-M., 2001, *Les Représentations Sociales*, A. Colin, Coll. Cursus, 192p.
- SFEZ Lucien, 1988, *Critique de la Communication*, Paris, Seuil.
- THOMAS George, MEYER John W., RAMIREZ Francisco O. (eds), 1987, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*, Newbury Park: Sage Publications.
- VAN STEEBERGEN Bart, 2004, *The condition of citizenship*, London, Sage Publications, 180 p.

3. Sociologie politique, sociologie de la mondialisation

- ABELES Marc , 1992, *Le lieu du Politique*, Paris, Klincksieck.
- ABELES Marc, 2005, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Payot, 253 p.
- ALBROW M., 1996, *The Global Age*, Cambridge, Polity.
- ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 212 p.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le Colonialisme, Les Conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 319p.
- ARENDT Hannah ,1972, *La Crise de la Culture*, Gallimard.
- ASHFORD Sheena, TIMMS Noël, 1992, *What Europe Thinks. A Study of Western European Values*, Darmouth, Adershot.
- BADIE B., SMOUTS M.-C., 1992, *Le retournement du Monde*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Po/Dalloz.
- BADIE Bertrand, 1995, *La fin des territoires : essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 276 p.
- BAUDRILLARD Jean, 1996, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 318 p.
- BAYART Jean-François, WARNIER Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 256 p.
- BECK U., 1999, *What is Globalization ?*, Cambridge, Polity.
- BECK U., 2000, « The Cosmopolitan Perspective : Sociology of the Second Age of Modernity », *British Journal of Sociology*, 51, pp. 79-105.

- BECK U., GIDDENS A., LASCH S., 1994, *Reflexive Modernization : Politics, Transition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press.
- BELL D., 1979, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, PUF.
- CASTELLS Manuel, 1997, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell.
- CASTELLS Manuel, 1998, *End of Millenium*, Oxford, Blackwell.
- CASTELLS Manuel, 2001, *La société en réseau. L'ère de l'information*, Paris, Fayard.
- CLASTRES Pierre, 1974, *La Société conte l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, 186 p.
- COHEN D., 1999, *Nos Temps Modernes*, Paris, Flammarion.
- DOWER Nigel 2003, *An introduction to global citizenship*, Edinburgh University Press, 184 p.
- DOWER Nigel, WILLIAMS John, 2002, *Global citizenship : a critical reader*, Edinburgh University Press, 294 p.
- EADE John (ed.), 1997, *Living the global city. Globalization as local process*, New York, Routledge.
- FALL K., TURGEON L., 1998, *Champ Multiculturel, Transactions Interculturelles*, L'Harmattan.
- FEATHERSTONE M., 1995, *Undoing Culture. Globalisation, Postmodernism and Identity*, Sage, London, 178 p.
- FINKIELKRAUT A., 1987, *La Défaite de la Pensée*, Gallimard.
- FRIEDMAN Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Newbury Park, CA, Sage Publications.
- FRISK Liselotte, 2001, "Globalization or westernisation ? New Age as a contemporary transnational culture", in ROTHSTEIN Mikael (ed.). *New Age religion and Globalization*. Aarhus : Aarhus University Press, 2001. 178 p. p. 31-41.
- FRISK Liselotte, 2002, "The Satsang network : a growing post-osho phenomenon", *Nova Religio*, vol. 6, n°1, pp. 64-85.
- GIDDENS Anthony, 1987, *La constitution de la société. Eléments de la theorie de la structuration*, Paris, PUF, 474 p.
- GIDDENS Anthony, 1994, *Les consequences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 192 p.
- HANNERZ Ulf, 1997, "Cosmopolitans and locals in world culture", in *Global culture, nationalism, globalisation and modernity*, ed. Mike Featherstone, London, Sage.
- HANNERZ Ulf, 1997, *Transnational connexions. Culture, people, places*, New York, Routledge.
- HAROUEL Jean-Louis, 2002, *Culture et contre-cultures*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 329 p.
- HARTOG François, 2001, *Les usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'EHESS, 206 p.
- HARVEY D., 1989, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Blackwell.
- HEXHAM Irving, POEWE Karla, 1997, *New religions as global cultures : making the human sacred*, Boulder, Westview press.
- HOEBER-RUDOLPH Susanne, PISCATORI James, 1997, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Col.), Westview Press, 280 p.

- HUNTINGTON Samuel, 1996, *The Clash of Civilisations and the remaking of world order*, Penguin Books, New-Delhi, 367 p.
- KHERDJEMIL B., 1998, « Territoires, mondialisation et redéveloppement », in Kherdjemil B. (dir), *Mondialisation et Dynamiques des Territoires*, L'Harmattan, pp. 29-59.
- LATOUR Bruno, 1987, *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*, Open University Press, Milton Keynes.
- LATOUR Bruno, 1997, « On actor-network theory : a few clarifications ». CSTT Home Page, Centre for Social Theory and Technology, University of Keele at: <http://www.keele.ac.uk/depts/stt/staff/jl/pubs-JL2.htm>
- LAU K.J., 2000, *New Age capitalism : making money east of Eden*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- LAW J, HASSARD J. (eds), 1999, *Actor network theory and after*, Blackwell, Oxford.
- LE Huu Khoa, 1993, *L'Interculturel et l'Eurasien*, L'Harmattan, 1993.
- LEE Kelly, 2003, *Globalization and health. An introduction*, Palgrave Mac Millan, 255 p.
- LIPOVETSKY, 1983, *L'Ere du Vide*, Gallimard.
- LUHMANN N., 1982, *The Differentiation of Society*, NY, Columbia University Press.
- LYOTARD J.-F., 1979, *La Condition Post-Moderne : rapport sur le savoir*, Editions de Minuit, 109 p.
- MARCUSE PETER, VAN KEMPEN RONALD, 2000, *Globalising cities : a new spatial order ?*, Oxford, Blackwell, 318 p.
- MEYER J.-W., HANNAN M.-T., 1979, *National Development and the World System. Educational, Economic Sciences and Political Change, 1950-1970*, University of Chicago Press.
- MICHAUD Yves (dir.), *Qu'est-ce que la globalisation ?*, UTLS, Paris, Odile Jacob, 336 p.
- MOREAU-DEFARGES P., « Enjeux Culturels Mondiaux et Européens », *Cahiers Français*, n°260.
- POMIAN Krystof, 1984, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- POULAT Emile, 1988, *Poussières de raison*, Paris, Ed. Du Cerf.
- POUTAIN Dick, ROBINS David, 2001, « *L'esprit cool* » : éthique, esthétique, phénomène culturel, Paris, Autrement, 159 p.
- ROBERTSON R., CHIRICO J., 1985, « Humanity, Globalization and Worldwide Religions resurgence : a Theoretical Exploration », *Sociological Analysis*, 46 (3), pp. 219-242.
- ROBERTSON R., GARETT W.R., 1991, *Religion and Global Order*, New-York, Paragon Publishers.
- ROBERTSON Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 224 p.
- ROCHON Thomas, 1998, *Culture Moves: Ideas, Activism, and Changing Values*, Princeton: Princeton University Press
- ROTHSTEIN Mikael (ed.). *New Age religion and Globalization*. Aarhus : Aarhus University Press, 2001. 178 p.

ROUSE Roger, 1991, « Mexican migration and the social space of postmodernism », *Diaspora*, 1 :1. 8-24.

SCARDIGLI V., 1987, *L'Europe des Modes de Vie*, Presses du CNRS.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Aubier.

TAYLOR Charles, 1998, *Les sources du Moi*, Paris, Le Seuil.

WALLERSTEIN Immanuel, 1991, *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World System*, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 242 p.

WALLERSTEIN Immanuel, 1995, *Impenser la science sociale : pour sortir du 21^{ème} siècle*, Paris, PUF, 318 p.

WARNIER J.-P., 1999, *La Mondialisation de la Culture*, Ed. La découverte, 117 p.

WATERS Malcom, 2001, *Globalisation*, London, Routledge, 247 p.

D. Anthropologie

1. Théorie et outils de l'anthropologie

ABELES Marc, 2002, "Le terrain et le sous-terrain", in GHASARIAN Christian (dir), 2002, *De l'Ethnographie à l'Anthropologie Réflexive. Nouveaux Terrains, Nouvelles Pratiques, Nouveaux Enjeux*, Paris, Armand Colin, Coll. U. pp. 35-43

ADAM J.-M., BOREL M.-J., CALAME C., KILANI M., 1990, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Méridiens, Klincksieck.

ADAM Jean-Michel, AMOSSY Ruth, 1999, *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Delachaux&Niestlé, 215 p.

AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Champs, Flammarion, 265 p.

AUGE Marc, 1992, *Non Lieux, Introduction à une Anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.

AUGE Marc, 1994, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Paris, Flammarion, Coll. Champs, 195 p.

CEFAÏ Daniel (dir), 2003, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S., 615 p.

DESCOLA (P.), LENCLUD (G.), SEVERI (C.), TAYLOR (A.-C.), *Les Idées de l'Anthropologie*, A. Colin, 1988, 207p.

DOSSE François, 1991, *Histoire du structuralisme, I, Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte.

DURAND Gilbert, 1964, *L'Imagination Symbolique*, PUF, Quadrige Grands Textes, 132 p.

GEERTZ Clifford, 1973, *The interpretation of cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books (trad. 1983, *Bali : interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard).

GEERTZ Clifford, 1988, *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press (Trad. 1996, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié).

GHASARIAN Christian (dir), 2002, *De l'Ethnographie à l'Anthropologie Réflexive. Nouveaux Terrains, Nouvelles Pratiques, Nouveaux Enjeux*, Paris, Armand Colin, Coll. U, 249 p.

- GUPTA Akhil, FERGUSON James, (eds), 1997, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of Columbia Press, 275 p.
- LE BRETON David, 2004, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, Coll. Quadrige.
- LEVI-STRAUSS C., 1983, *Le Regard Eloigné*, Plon.
- LEVI-STRAUSS C., 1987, *L'Identité*, PUF.
- LEVI-STRAUSS C., 1987, *Race et Histoire*, Gallimard.
- LEVI-STRAUSS C., *Tristes Tropiques*, Plon, Coll. Terre Humaine Poche, 1955, 504 p.
- LEVI-STRAUSS, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MARCUS George, 1995, « Ethnography in/of the world system : the Emergence of Multi Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto.
- MAUSS Marcel, 2004, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 481 p.
- SPERBER D., 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- URBAIN Jean-Didier, 2003, *Ethnologue mais pas trop... Ethnologie de proximité, voyages secrets et autres expéditions minuscules*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 285 p.
- GENNEP Arnold, 1960, *Les Rites de Passage*, Chicago University Press, 198 p.

2. Anthropologie de la santé

- BEGOT Anne-Cécile, 1998, « Guérison spirituelle et médecine au tournant des 19^{ème} et 20^{ème} siècles », *Recherches Sociologiques*, vol. XXIX, 1998/2, pp. 65-80.
- BENOIST Jean, 1995, « Illness, disease, sickness. Visages et masques de la maladie », *La Recherche*, supplément n°281, novembre.
- BENOIST, Jean, 1996, *Soigner au Pluriel, Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris, 520 p.
- CHIOUSSE Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes. La santé au Brésil revue et corrigée par les Orixas*, Thèse de Doctorat, Département de Sociologie-Anthropologie, CREDA-EHESS, 437 p.
- CONNOR Linda H., SAMUEL Geoffrey, (ed.) 2000, *Healing Powers and Modernity. Traditional medicine, shamanism and science in Asian societies*, Westport, Bergin & Garvey, 283 p.
- DANIEL E.V., PUGH J.F., 1984, « South Asian Systems of Healing », *Contribution of Indian Sociology*, vol. 18.
- DERICQUEBOURG Régis, 1998, *Religions de guérison. Antoinisme, Science Chrétienne, Scientologie*, Paris, Cerf/Turnhout (Belgique), Brepols.
- DONOVAN, J.L., 1984, « Ethnicity and health: a research review », *Social Science and Medicine* 19 7, pp. 663–670.
- GODELIER Maurice, PANOFF Michel, (ed.), 1998, *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Ed. des Archives Contemporaines.
- GOOD Byron J., 1994, *Medicine, rationality and experiences. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, 242 p.

HERZLICH, 1986, « Représentations sociales de la santé et de la maladie et leur dynamique dans le champ social », in DOISE W., PALMONARI A. (dir), *L'étude des représentations sociales*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, pp. 157-170.

JANES Craig R., "The health transition, global modernity and the crisis of traditional medicine : the Tibetan case", *Social Science and Medicine*, vol. 12, June 1999, pp. 1803-1820.

LAPLANTINE François, 1986, *Anthropologie de la santé. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 411 p.

LAPLANTINE François, RABEYRON Paul-Louis, 1987, *Les médecines parallèles*, Paris, PUF, 128 p.

LAUTMAN Françoise, MAITRE Jacques, 1995, *Gestions Religieuses de la Santé*, L'Harmattan, 330 p.

LE BRETON David, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF (rééd. Quadrige, 2000)

MAITRE Jacques, 1993, "Créativité religieuse et thérapies protestataires", *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Actes du Colloque de Strasbourg 2-6/11/1998, Paris, Ed. du CTHS, pp. 175-180.

MASSE Raymond, BENOIST Jean, 2002, *Convocations Thérapeutiques du Sacré*, Paris, Karthala, 493 p.

NICHTER Mark, LOCK Margaret (eds), 2002, *New horizons in medical anthropology. Essays in honour of Charles Leslie*, Routledge, 312 p.

PESCOLIDO B., KRONENFELD J., 1995, « Health, illness, and healing in an uncertain era : challenges from and for medical sociology », *Journal of health and social behavior*, extra issue, 5-33.

PORDIE Laurent, 2005, *Panser le monde, penser les médecines : traditions médicales et développement sanitaire*, Paris, Khartala, 326 p.

PORDIE Laurent, 2006, *Figures de guérisseurs contemporains. Le néo-traditionnalisme thérapeutique en biographies*, Coll. ARTEMISIA, Paris, Khartala

ROSSI Ilario, 1997, *Corps et Chamanisme, Essai sur le Pluralisme Médical*, Armand Colin, 211p.

SARGENT Carolyn F., JOHNSON Thomas M (eds), 1996, *Handbook of medical anthropology. Contemporary theory and method*, Greenwood Press, 557 p.

SHELDON, T. and PARKER, H., 1992, « Race and ethnicity in health research », *Journal of Public Health Medicine* 14 2, pp. 104–110.

STARR P. 1982, *The social transformation of American medicine*, New-York, Basic Books.

TILICH Paul, 1967, "The meaning of Health", in David Belgum (ed.), *Religion and Medicine, Essays on Meaning, values and health*, Ames, The Iowa State University Press, pp. 11-12.

3. Psychanalyse, psychologie, santé et yoga

BERTHELET-LORELLE Christiane, 2003, *La sagesse du désir. Le yoga et la psychanalyse*, Paris, Seuil, Coll Couleurpsy, 516 p.

BONY Patricia, 1986, *Apport du yoga en médecine du travail*, Thèse de doctorat en médecine.

DELMOTTE Pierre, 1991, *Le yoga au service de la santé*, Thèse de doctorat de médecine, Université de Nice.

FIELDS Gregory P., 2001, *Religious Therapeutics. Body and health in yoga, ayurveda and tantra*, Albany, State University of New York Press, 222 p.

JOUGLA-ROUX Béatrice, 1987, *Le yoga : une approche thérapeutique en psychiatrie*, Thèse de doctorat en médecine.

JUNG Carl G., 1973, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Ed. Gallimard, Coll. Folio.

LACHENEY, Michèle, 1970, *Yoga en France, quête et enquête*, thèse de psychologie sociale, Paris Sorbonne.

E. Santé complémentaire

ANTONOVSKY A., 1994, « A sociological critique of the « well-being » movement », *Journal of Mind-Body Health*, 10 (3), pp. 3-44.

BAER Hans, 2004, *Toward an integrative medicine. Merging alternative therapies with biomedicine*, Walnut Creek, Altamira Press, 203 p.

BARNES Joanne, ABBOT Neil C., HARKNESS Elaine F., ERNST Edzard, 1999, « Articles on Complementary Medicine in the Mainstream Medical Literature. An investigation of MEDLINE, 1966 through 1996 », *Archives of Internal Medicine*, vol. 159, AUG 9/23, pp. 1721-1725.

BAUM Michaël, 1998, « What is holism ? The view of a well-known critic of alternative medicine », *Complementary therapies in medicine*, 6, pp. 42-44.

BUDD Susan, SHARMA Ursula (ed.), 1994, *The healing bond. The patient-practitioner relationship and therapeutic responsibility*, Routledge, 252 p.

BURKHARDT Margaret A., 2000, « Healing relationship with nature », *Complementary therapies in nursing and midwifery*, Vol. 6, issue 1, pp. 35-40.

CROCK R.D., JARJOURA D., POLEN A., RUTECKI G.W., 1999, « Confronting the communication gap between conventional and alternative medicine : a survey of physicians' attitudes », *Alternative therapies in health and medicine*, vol. 5, issue 2, pp. 61-66.

ELLIOT Henriett, 2003, « Image work as a mean for healing and personal transformation », *Complementary Therapies in nursing and midwifery*, n°9, pp. 118-124.

FADLON Judith, 2005, *Negotiating the holistic turn. The domestication of alternative medicine*, State University of New York Press, Albany, 157 p.

FULDER Stephen J., MUNRO Robin E., 1985, « Complementary medicine in United Kingdom : patients, practitioners and consultation », *The Lancet*, vol. 386, issue 8454, pp. 542-545.

HELLER Tom, LEE-TREWEK Geraldine, KATZ Jeanne, STONE Julie, SPURR Sue (eds), 2005, *Perspectives in complementary and alternative medicine*, New York, Routledge, 446 p.

HUMBERT James M., ALMEDER Robert F., 1998, *Alternative Medicine and Ethics*, Humana Press, 220 p.

KIRKALDY-WILLIS William H., SWARZ Aubrey, 2001, *Orthodox and complementary medicine. An alliance for a changing world*, Berkeley, North Atlantic Books, 203 p.

LA PATRA Jack, 1978, *Healing. The coming evolution in Holistic medicine*, San Francisco Book Company, 235 p.

- LITTLE John Miles, 1995, *Humane Medicine*, Cambridge University Press, 195 p.
- LONG A.F., MERCER G., HUGHES K., 2000, « Developing a tool to measure holistic practice: a missing dimension in outcomes measurement within complementary therapies », *Complementary Therapies in Medicine*, 8, 26-31.
- LUPTON Deborah, 1994, *Medicine as Culture. Illness, disease and the body in western societies*, London, Sages, 182 p.
- LUPTON Deborah, 1995, *The imperative of health. Public health and the regulated body*, Sages, 181 p.
- MC GUIRE Meredith B., 1988, *Ritual healing in suburban America*, Rutgers University Press, 324 p.
- MICOZZI Marc S. (ed), 1996, *Fundamentals of Complementary and Alternative Medicine*, Churchill Livingstone, 303 p.
- MONTGOMERY, 1993, « Illness and image in holistic discourse : how alternative is alternative », *Cultural critique*, 25, pp. 65-89, p. 83.
- NICHOLLS P.A., LUTON J.E., 1986, *Doctors and complementary medicine: a survey of general practioners in the Potteries*, Occasional Paper n°2, North Stalforshire Polytechnic, Department of sociology, 17 p.
- PAWLUCH D., CAIN R., GILLETT J, 1994, « Ideology and alternative therapy use among people living with HIV/AIDS », *Health and canadian society*, vol. 2, issue 1, pp. 63-84.
- PEACOCKE Christopher, 1979, *Holistic explanation ; action, space, interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 219 p.
- PELLETIER Kenneth R., 1979, *Holistic medicine : from stress to optimum health*, New York, Delacorte Press/Seymour Lawrence, 330 p.
- SEGEN Joseph C., 1998, *Dictionnaire of Alternative Medicine*, Appleton & Lange, 405 p.
- SHARMA Ursula, 1992, *Complementary medicine today. Practioners and patients*, New York, Routledge.
- STEWART Moira, BROWN Judith, WESTON Wayne, MC WHINNEY Ian, MC WILLIAM Carol, FREEMAN Thomas, 1995, *Patient-centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, Sages, 267 p.
- VINCENT Charles, FURNHAM Adrian, 1996, « Why do patients turn to complementary medicine ? An empirical study », *British Journal of clinical psychology*, n°35, pp. 37-48
- VINCENT Charles, FURNHAM Adrian, 1997, *Complementary medicine. A research perspective*, John Wiley and Sons, 305 p.
- WHITE Morton Gabriel, 2002, *A philosophy of culture: the scope of holistic pragmatism*, Princeton University Press, 193 p.

F. Etudes indiennes

- « L'Inde. Une Vision du XXIème Siècle », *Revue des Deux-Mondes*, sept-oct. 2001, 191p.
- « L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale 1498-1947 », N° spéciale de *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 103, Juillet-septembre 1998, 172 p.

- ALTER Joseph S., 1997 [1993], *The wrestler's body, Identity and Ideology in north India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- GERMAIN-THOMAS Olivier, 1981, *La tentation des Indes*, Paris, Plon
- ALTER Joseph S., 2000, *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, University of Pennsylvania Press, 216 p.
- ALTER Joseph, 2004, *Yoga in modern India. The body between science and philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 326 p.
- ARNOLD David, 1993, *Colonizing the body: State medicine and epidemic disease in nineteenth century India*, University of California Press, 366 p.
- ASSAYAG (J.), TARABOUT (G.), *La Possession en Asie du Sud. Paroles, Corps, Territoire*, Coll. Purusharta, EHESS, Paris, 1999, 447p.
- ASSAYAG Jackie, 1994, « *Homo hierarchicus, homo symbolicus* : approche structurale ou herméneutique en anthropologie sociale (de l'Inde) », *Annales*, pp. 133-149.
- ASSAYAG Jackie, 1994, « La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post-)modernité », *L'Homme*, 148, pp. 201-224.
- ASSAYAG Jackie, 1997, « Le débat sur l'interprétation de la société indienne », *Historiens et Géographes*, n°356, pp. 227-242.
- ASSAYAG Jackie, 2001, *L'Inde, désir de nation*, Paris, Odile Jacob, 347p.
- BABB A. Lawrence, 1986, *Redemptive encounters : three modern styles in the Hindu tradition*, Berkeley, University of California Press, 257 p.
- BAECHLER Jean, 1988, *La solution indienne. Essai sur les origines du système de castes*, Paris, PUF.
- BAIRD Robert D., (ed.), 2001, *Religion in Modern India*, Manohar, 4th revised edition, New-Delhi, 626 p.
- BARBER B.R., 1992, « Jihad vs Mac World. Mondialisation, Tribalisme et Démocratie », *Futuribles*, Mars.
- BARKER E., BECKFORD J.A., DOBBELAERE K. (dir), 1993, *Secularization, Rationalism and Sectarism : Essays in Honours of Bryan R. Wilson*, Oxford, Clarendon Press.
- BEVIR Mark, 2000, « Theosophy as a political movement », in Copley Anthony R.H. (ed.), *gurus and their followers: new religious reform movements*, New Delhi, Oxford University Press, 235p., pp. 159-179.
- BHARDWAJ (S. M.), *Hindu Places of Pilgrimage in India, a Study in Cultural Geography*, Munishram Manoharlal, 1999, 258p.
- BHATTACHARYA Jogendra Nath, 1995, *Hindu casts and sects*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 491p.
- BIARDEAU M., 1995, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Coll. Champs, 312 p.
- BIES Jean, 1973, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, Klincksieck.
- BOUILLIER (V.), TOFFIN (G.), *Classer les Dieux ? Des Panthéons en Asie du Sud*, Coll. Purusharta n°15, EHESS, 1993, 217p.

- BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p.
- BOURDIER Frédéric, 1994, *Système de soins et bilan de santé. Etude de cas en milieu rural, Inde du Sud*, Cahiers Géos n°28.
- BOURDIER Frédéric, 1995, « Le secteur informel des soins de santé. Méthodes d'approche et terrain (le cas de l'Inde) », *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, n°39, pp. 163-176.
- BOURDIER Frédéric, 1995, *Sickness and Health in the Village : an assesment of Health Conditions in South India (Coimbatore District)*, Institut Français de Pondichéry, PPSS n°17, 69p.
- BOURDIER Frédéric, 2001, *Sexualité et Sociabilité en Inde du Sud. Familles en Péril aux temps du SIDA*, Karthala, 438p.
- BREKKE T., 1999, « The Conceptual Foundation of Missionary Hindouism », *The Journal of Religious History*, n°23 (2), pp. 203-214.
- BROSSE, Thérèse, 1976, *Etudes Expérimentales des techniques du yoga. Expérimentation Psychosomatique*, publications de l'EFEO, Paris, précédé de la préface de Jean Filliozat, *La nature du yoga dans sa tradition*.
- CHASLES Virginie, 2004, *Entre genre et société, les espaces de la maternité en Inde rurale. Le cas du district d'Anantapur dans l'état sud-indien de l'Andhra Pradesh*, Mémoire de doctorat de Géographie sous la direction de J.-C. Arnaud, Université de Rouen, 464 p.
- CHATTERJEE Gautam, 1996, *Sacred Hindu Symbols*, Abhinav Publications, New Delhi, 118 p.
- CHONE Aurélie, 2002, « Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du 19^{ème} siècle », *Etudes Germaniques*, H.S. n°1 « Sciences, Sciences Occultes et Littérature (1890-1935) ».
- CHONE Aurélie, 2003, « La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du 19^{ème} siècle », in Tardan-Masquelier Ysé (dir), *Passeurs entre Inde et Europe*, Ed. Dervy, Paris, pp. 45-76..
- CHUYEN Gilles, 2001, *Lectures brahmaniques de la société indienne : caste, culture et politique parmi les brahmanes des classes moyennes urbaines : Delhi, Agra, Chennai*, Mémoire de thèse sous la direction de C. Jaffrelot, Université Paul Cézanne (Aix-Marseille), 332 p.
- CLAVEYROLAS Mathieu, 2003, *Quand le temple prend vie : atmosphère et dévotion à Bénarès*, Paris, Editions de CNRS, 415 p.
- CLEMENTIN-OJHA Catherine, 1999, *Renouveaux Religieux en Asie, Etudes Thématiques*, Publications de l'EFEO, 247p.
- CLEMENTIN-OJHA Catherine, GABORIEAU Marc, « La Montée du Prosélytisme dans le Sous-Continent Indien », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 87.
- CONZE Edward, 1962, *Buddhist Thought in India*, London.
- COX Harvey, 1979, *L'Appel de l'Orient*, Paris, Seuil.
- DAS GUPTA, CHEN L.C., KRISHNAN T.N., 1995, *Women's health in India, risk and vulnerability*, Oxford University Press.
- DAS Veena (ed.), 2003, *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*, Oxford University Press, 2 volumes, 1660 p.

- DE MICHELIS Elisabeth, 2004, *A history of Modern yoga, Patanjali and western esoterism*, Continuum International Publishing Group, 256 p.
- DE SMEDT Marc, 1985, *L'Orient Intérieur. La sagesse importée*, Autrement, 168p.
- DELIEGE Robert, 2001, « L'ethnographie contre l'idéologie : le cas de l'hindouisme », *L'Homme*, 160, pp. 163-176.
- DELIEGE Robert, 2004, *La religion des intouchables de l'Inde*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 165 p.
- DELIEGE Robert, 2004, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Paris, PUF, 275 p.
- DESAI N., 2002, « Le mouvement des femmes en Inde, de l'affirmation au compromis », *Enjeux contemporains du féminisme indien*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DESHPANDE S. H., 1992, *Physical Education in Ancient India*, Delhi/Varanasi, Bharatiya Vidya Bhavan.
- DOWNSON J., 1982, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Geography, History, Literature, Rupa and Co, 411 p.
- DROIT Roger-Pol, 1989, *L'Oubli de l'Inde, Une Amnésie Philosophique*, P.U.F., Coll. Livre de Poche, Paris, 253p.
- DUMEZIL Georges, 1992, *Mythes et Dieux des Indo-Européens* (textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie), Coll. Champs, Flammarion, Paris, 319 p.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, NRF, 438 p.
- DUPUIS Jacques, 1996, *Histoire de l'Inde*, Editions Kailash, Paris/Pondichéry, 413 p.
- FILLIOZAT Jean, 1979, *Yogasataka. Texte médical attribué à Nagarjuna. Textes sanskrit et tibétain*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, XL-207 p.
- FILLIOZAT Jean, 1987, *Philosophies de l'Inde*, PUF, Coll. Que sais-je ?, 126 p.
- FINGER Joachim, 1987, *Gurus, ashrams und der westen. Eine Religionwissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- FLOOD Gavin, 1996, *An introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, 341 p.
- FUCHS Stephen, 1992, *Godmen on the Warpath, A Study of Messianic Movements in India*, Manoharlal, New Delhi, 334p.
- FULLER C.-J, 1992, *The Camphor Flame, Popular Hinduism and Society in India*, Penguin, New Delhi, 306p.
- GALEY Jean-Claude, 1993, « L'homme en nature. Hindouisme et pensée sauvage », in Bourg D., *Les sentiments de la nature*, La Découverte/Essais.
- GELLNER (D. N.), 2001, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism, Weberian Themes*, Oxford, 397p.
- GUPTA Dipankar, 2000, *Interrogating caste : understanding hierarchy and difference in Indian society*, Delhi, Penguin.
- HACKER Paul, 1995, « Aspects of neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism », in W. Halbfass (ed.), *Philology and confrontation, Paul Hacker on traditional and modern Vedanta*, New York, State University of New York Press, p. 229-256.

- HALBFASS Wilhem, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: SUNY Press.
- HARRIS Barbara & al., 1992, *Poverty in India : research and policy*, Bombay, Oxford University Press.
- ILAIAH K., 1996, *Why I am not a Hindu, A sudra Critique of Hindutva Philosophy*, Culture and Political Economy, SAMYA, 132p.
- INDEN (R. B.), 1990, *Imagining India*, Hurst&Cie, London, 298p.
- JAFFRELOT Christophe (dir.), 1997, *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 742 p.
- JAFFRELOT Christophe, 1994, « Les (re)conversions à l'Hindouisme (1885-1990) ; Politisation et Diffusion d'une « Invention » de la Tradition », in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 87, pp. 73-98.
- JAFFRELOT Christophe, 1998, *La démocratie en Inde. Religion, Caste et Politique*, Fayard, 321p.
- JAFFRELOT Christophe, 2005, *Inde : la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique (1885-2005)*, Paris, Fayard.
- JAFFRELOT Christophe, 1993, *Les nationalistes hindous, Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 517 p.
- JAGGI Om Prakash, 1973, *Yogic and tantric Medicine*, Vol. 5 of *History of Science and Technology in India*, Atma Ram & Sons, Delhi.
- KAKAR S., 1986, *Shamans, Mystics and Doctors, A Psychological Inquiry into India ans its Healing Traditions*, Oxford Univerversity Press (first published in 1982 by Alfred A. Knopf inc. NY), 306 p.
- KAMERKAR M. P., 1978, « The theosophy movement in India, with special reference to Maharashtra », in SEN S.P., *Social content of Indian religious reform movements*, Calcutta, Institute of Historical Studies, pp. 399-410
- KING R., 1999, *Orientalism and religion : postcolonial theory, India and “ the mystic East ”*, Londres, New York, Routledge.
- KOPF David, 1964, *British orientalism and the Bengal Renaissance: the dynamic of Indian modernisation*, Berkeley, University of California Press, 324 p.
- LAGADEC Philippe, 2003, « Du « pèlerinage aux sources » à « la Route des Zindes » : pratiques et représentations », *Actes du Séminaire de l'AJEI « Circulations et mobilités dans le sous-continent indien »*, Novembre 2003. <http://www.ajei.org>
- LEPINASSE Pascale, 2003, « Perspectives sur la mobilité religieuse et le dynamisme sectaire indien : profil de trois Nouveaux Mouvements Religieux hindous à la conquête des classes moyennes ascendantes », *Actes du Colloque Jeunes Chercheurs AJEI/MIGRINTER*. <http://www.ajei.org/downloads/sjc/2003/Pascale2003.pdf>
- LEPINASSE Pascale, 2005, *De la dévotion à l'universalisation morale: profils et offensive de trois mouvements transnationaux indiens. Etude sur la vitalité hindoue contemporaine*, Doct. d'ethnologie – EHESS, 482 p.
- LESLIE Charles, 1976, *Asian Medical System*, University of Columbia Press, 419 p.

- LESLIE Charles, YOUNG Allan, 1992, *Path to Asian medical knowledge*, Berkeley, University of California Press, 296 p.
- MAC KEAN Lise, 1996, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University Chicago Press, 361 p.
- MACFIE J.M., *Myths and Legends of India, An Introduction to the Study of Hinduism*, Rupa and Co, 1993, 323 p.
- MADAN T. N., 1991, *Religion in India*, Oxford India Paperbacks, New-Delhi, 460 p.
- MADAN T. N., 1997, *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India*, Oxford India Paperbacks, New-Delhi, 323 p.
- MARIOTT Mc Kim, (éd.), 1990, *India through Hindu categories*, New Delhi, Sage publications (reprise du n°spécial de Contributions to Indian Sociology, 23-1/1989)
- MARKOVITS Claude (dir), 1994, *Histoire de l'Inde Moderne, 1480-1950*, Fayard, 727p .
- MASSON-OURSEL Paul, 1956, *Le Yoga*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, 128 p.
- MAUPIER Maurice, 1974, *Le Yoga et l'Homme d'Occident*, Paris, Seuil, 301 p.
- NANDA Meera, 2004, « Post-Modernism, Hindu Nationalism and « Vedic Science » », *Frontline*, vol. 20, Issue 26, December 03 – January 04.
- NANDY A., VISVANATHAN S., 1990, *Modern medicine and its non-modern critics: a study in discourse in dominating knowledge*, Delhi, Oxford University Press.
- PANDEY Gyanendra, (éd.), 1993, *Hindu and others. the question of identity in India today*, New Delhi, Penguin books India.
- POLIAKOV Léon, 1971, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy.
- RACINE Jean-Luc (éd.), 2001, *La Question Identitaire en Asie du Sud*, Purusharta n°22, EHESS, 405p.
- RACINE Jean-Luc, 2002, « Religions et Géopolitique : le cas de l'Inde », Entretien entre Yves Lacoste et Jean-Luc Racine, *Hérodote*, n°106, 3^{ème} trimestre 2002, pp. 17-32.
- RAM Kalpana, JOLLY Margaret, (ed), 1998, *Maternities and modernities, : colonial and post-colonial experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press
- RAO Shakuntala, 1999, « Woman-as-symbol : the intersections of identity politics, gender, and indian nationalism », *Women's International Forum*, vol. 22, n°3, pp. 317-328.
- RENOU Louis, *L'Inde Fondamentale*, Hermann, Coll. Savoirs, Paris, 1978, 231 p.
- ROLLAND Romain, 1978, *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, Paris, Stock.
- SAID E. W., 2001 [1978], *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 396 p.
- SAMUEL, Geoffrey (2001). *Tibetan Medicine in Contemporary India: Theory and Practice*, in Linda H. Connor and Geoffrey Samuel (eds.), *Healing Powers and Modernity. Traditional Medicine, Shamanism and Science in Asian Societies*, Bergin & Garley: 247-268, 2001.
- SARKAR H.B., 1985, *Cultural relations between India and South East Asian Countries*, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations, Motilal Banarsidas.
- SCHWAB Raymond, 1950, *La renaissance orientale*, Paris, Payot.

- SEN GUPTA Suhbadra, 2001, *Tirtha. Holy pilgrim centres of the Hindus. Saptapuri and Chaar Dham*, Delhi, Rupa and Co, 180 p.
- SEN S.P., 1978, *Social content of Indian religious reform movements*, Calcutta, Institute of Historical Studies.
- SIKAND Yoginder, 2003, *Sacred Spaces, Exploring Traditions of Shared Faith in India*, Penguin, New Delhi, 273p.
- SONTHEIMER Günther-Dietz, KULKE Hermann, 2001 [1989], *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, 359 p.
- SRINIVAS M.N., 1956, "A note on sanskritisation and westernisation", *Far Eastern Quarterly*, 15, pp. 481-496.
- SRINIVAS M.N., 1962, *Caste in modern India and other essays*, Bombay, Asia Publishing House.
- SRINIVAS M.N., 1967, "The cohesive role of sanskritisation", in Mason Philip, *India and Ceylon: Unity and Diversity*, London, Oxford University Press.
- STAAL Frits, 1993, "Indian bodies", in Thomas P. kasulis, Roger T. Ames, Wimal Dissanayake (eds.) *Self as Body in Asian Theory and Practice*, New York, SUNY, pp. 59-102.
- STRAUSS Sarah, 1997, *Re-orienting Yoga : transnational flows from an Indian Center*, PhD dissertation in anthropology presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, 343p.
- STRAUSS Sarah, 2002, "'Adapt, adjust, accommodate": the production of yoga in a transnational world", *History and Anthropology*, vol. 13, issue 3, pp. 231-251.
- STRAUSS Sarah, 2002, "The master's narrative: Swami Sivananda and the transnational production of yoga", *Journal of Folklore Research*, vol. 39, n° 2/3, may-december, pp. 217-241.
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, 1991, *Le Yoga. Du Mythe à la Réalité*, Groguet et Ardant, Paris, 220p.
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, 1999, *L'Hindouisme. Des Origines Védiques aux courants contemporains*, Bayard, Coll. Religions en Dialogue, 383 p.
- THURSBY Gene R, 1995, "Hindu Movements Since Midcentury : Yogis in the States", In Miller Timothy (ed.). *America's alternative religions*. Albany : State university of New York Press, 474 p, p. 191-213.
- TURNER Bryan S., 1994, *Orientalism, Postmodernism and globalism*, London, Routledge, 228 p.
- VAMAN Pavan K., 1998, *The Great Indian Middle Class*, New York, Viking, 232 p.
- VAN DER VEER Peter, 1998, *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*, Delhi, Oxford India Paperbacks, 247 p. (first published in 1994 by University of California Press)
- VIDAL Denis, 1997, « Empirisme et Croyance dan l'hindouisme contemporain. Quand les dieux Hindous boivent du lait », *Annales HSS*, Juillet-août, n°4, pp. 881-915
- VIDAL Denis, TARABOUT Gilles, MEYER Eric, (eds), 1994, *Violences et non violence en Inde*, Paris, Editions EHESS, 286 p.
- WARRIER Maria, 2003, « Processes of Secularization in Contemporary India: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission », *Modern Asian Studies*, 37, pp. 213-253.

- WASHINGTON P., 1999, *La saga théosophique*, Ed. Exergue, Chambéry.
- WEBER Max, 2003, *Hindouisme et Bouddhisme*, Coll. « Champs », Flammarion, Paris, 634 p.
- WEINBERGER-THOMAS Catherine (ed.), 1988, *L'Inde et l'Imaginaire*, Paris, Editions de l'EHESS, Coll. Purusharta, n°11, 281p.
- WESSINGER, Catherine, 1995, « Hinduism arrives in America : The Vedanta movement and the Self-Realization Fellowship », in MILLER, Timothy (ed.). *America's alternative religions*. Albany : State university of New York Press, 474 p. p. 173-190.
- WILLIAMS George M., 2001, "The Ramakrishna movement : a study in religious change", in BAIRD Robert D., (ed.), *Religion in Modern India*, Manohar, 4th revised edition, New-Delhi, 626 p., pp. 55-85.
- WILLIAMS Raymond B., 2001, *An introduction to Swaminarayan Hinduism*, Cambridge University Press, 253 p.
- WUJASTIK Dominik, 2002, « Interpréter l'image du corps humain dans l'Inde pré-moderne », in BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p. pp. 71-99.
- ZARILLI Phillip B., 1998, *When the body becomes all eyes: paradigms, discourses and practices of power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*, New delhi, Oxford University Press.
- ZIMMERMANN Francis, 1982, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard.
- ZIMMERMANN Francis, 1989, *Le Discours des Remèdes au pays des Epices. Enquête sur la médecine hindoue*, Payot, Paris, 310p.
- ZIMMERMANN Francis, 2002, « Ce qu'un hindou dit à son corps. La réécriture des représentations traditionnelles », in BOUILLIER Véronique, TARABOUT Gilles (dir), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Editions, 511 p. pp. 49-69.

G. Sources premières

1. Institutions

- « Report on Complementary and alternative medicine », *English Parliament, House of Lords*, Session 1999-2000.
- BRITISH MEDICAL ASSOCIATION, 1993, *Complementary medicine. New approaches to good practice*, Oxford University Press, 173 p.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2002, *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005*, Genève.

2. Publications diverses sur le yoga

- BERNARD Theos, 1954, *Tout le Hatha Yoga. Récit d'une expérience*, Paris, Amiot-Dumont, 117 p.
- BLAVATSKY Helena P., 1888, *The secret doctrine : the synthesis of science, religion and philosophy*, 2 vol., The Theosophical Publishing Company, London-NewYork-Madras (rééd. Theosophical University Press, Pasadena, 1988).

- BRUNTON Paul, 1934 (reed. 1999), *A Search in Secret India*, Shrishti Publishers, 317 p.
- CECCOMORI Silvia, 2001, *Cent ans de yoga en France*, Edidit, 405p.
- CHOISY Maryse, 1948, *La métaphysique des yogas*, Genève, Mont-Blanc.
- CHOISY Maryse, 1949, *Yogas et psychanalyse*, Genève, Mont-Blanc.
- CHOISY Maryse, 1963, *Exercices de yoga*, Genève, Mont-Blanc.
- CHOPRA T., 2000, *La Vache Sacrée et Autres Histoires Indiennes*, Prakash Book Depot, New Delhi, 152 p.
- CUSHMAN A., JONES J., *From Here to Nirvana, the Yoga Journal Guide to Spiritual India*, Riverhead Books, 1998, 407 p.
- DANIELOU Alain, 1951, *Yoga, méthode de réintégration*, Paris, L'Arche.
- DANIELOU Alain, *Le Chemin du labyrinthe, Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Robert Laffont, 1981, 348p.
- DE BRUNHOFF Laurent, 2002, *Babar. Le yoga des éléphants*, Hachette Livres. DE LOYOLA Ignace, 1966, *Exercices spirituels*, Paris, Desclée, 230 p.
- DE MERIC (P.), 1968, *Yoga pour tous*, Livre de Poche.
- DECHANET Jean (Yoguin du Christ), 1963, *La voie du silence*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DECHANET Jean, 1972, *Journal d'un yogi. Mon corps et moi (I)*, Paris, Le courrier du livre.
- DECHANET Jean, 1984, *Le yoga chrétien en dix leçons*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DÉSIKACHAR T.K.V. (Trad.), 1987, *Patanjali's Yogasutras, A Treatise on Subtilization and Self-Improvement*, East-West Books, Chennai, 112p.
- DESIKACHAR T.K.V., 1999, *En Quête de Soi*, Editions Agamat, Palaiseau, 188p.
- DESIKACHAR T.K.V., 2003, *Reflections on Yoga-Sutra-s of Patanjali*, Krishnamacharya Yoga Mandiram Publications, Chennai.
- DESJARDINS Arnaud, 1982, *Ashrams, Grands Maîtres de l'Inde*, Albin Michel, Coll. Spiritualités vivantes, 216 p.
- DESJARDINS Arnaud, 1992, *Yoga et Spiritualité : l'Hindouisme et Nous*, table Ronde, Paris, *Drops of nectar, A collection of teachings by Pujya Swami Chidanand Saraswatiji Maharaj (Muniji)*, Parmath Niketan, second edition, 2000
- FEUERSTEIN Georg, 1979, *The Yoga-Sutra, an exercise in the methodology of textual analysis*, Arnold-Heinemann.
- FEUERSTEIN Georg, 2001, *Hinduism and the clash of civilizations*, New Delhi, Voice of India, 247 p.
- FEUERSTEIN Georg, KAK Subhash, FRAWLEY David, 1999, *In search of the Cradle of Civilization*, Delhi, Motilal Banarsidas, 341p.
- FEUGA Pierre, MICHAËL Tara, 1998, *Le Yoga*, Paris, PUF, Que sais-je ?
- FRAWLEY David, 2002 [1999], *Yoga and ayurveda. Self Healing and Self-Realization*, Delhi, Motilal Banarsidas Publishers, 333 p.
- HEEHS P., 1999, *Sri Aurobindo, A Brief Biography*, Oxford University Press, 4th Edition, 172 p.

<http://www.yogajournal.com/travel/index.cfm?ctsrc=tnav>

IYENGAR B.K.S., 2000, *The Tree of Yoga, the Classic Guide to Integrating Yoga Into Your Daily Life*, Harper Collins Publishers India, New-Delhi, 4th impression, 193p.

KERNEÏZ Constant, 1936, *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse*, Paris, Tallandier.

KERNEÏZ Constant, 2002 [1949], *Le Yoga de l'Occident, Guide Pratique du Yoga pour les Européens*, Ed. Belenos.

Krishnamurti for beginners, An Anthology, Krishnamurti Foundation, India, 1995, 238 p.

LONGUE Edouard, 1962, *Yoga pour Elle. Sa santé, son charme, sa joie*, Paris, Les Ecrits de France, 309 p.

MAUPILIER Maurice, 1974, *Le Yoga et l'Homme d'Occident*, Paris, Seuil, 301 p.

OSBORNE A., *Ramana Maharishi and the Path of Self Knowledge*, Jaico Publishing House, 219 p.

Passeurs Entre Inde et Europe, Fédération Nationale des Enseignants de Yoga, Revue Française de Yoga n° 27, 2003, Paris, Dervy, 162 p.

RAWLINSON Andrew, 1998, *The book of enlightened masters : western teachers in eastern traditions*, Chicago, Open Court.

Shri Maharshi. A short life Sketch, Tiruvanamalai, Sri Ramanasramam publications, 2001, 60p.

Shri T. Krishnamacharya. La traversée d'un siècle, Revue Viniyoga n° 24, Décembre 1989, pp. 16 à 19.

SINHA P., 1976, *Yogic Cure for Common Diseases*, Orient Paperbacks, New-Delhi, 195p.

SRI NATHAMUNI, *Yogarahasya*, Krishnamacharya Yoga Mandiram Publications, Chennai, 1998, 186p.

SWAMI SIVANDANDA, 1947, *All about Hinduism*, Rishikesh : the Sivananda publication League, 270 p.,

SWAMI VIVEKANANDA, *The Complete works of the Swami Vivekananda*, 7 vol., Calcutta, Advaita Ashrama, 1973-1979.

3. Divers santé

MARC E., 1982, *Le guide pratique des nouvelles thérapies*, Paris, Retz.

MICHAËL Tara, 1980, *Introduction aux voies du yoga*, Monaco, Editions du Rocher, 237 p.

MICHAËL Tara, 1992, *Le Yoga de l'éveil dans la tradition hindoue*, Paris, Fayard

MICHAËL Tara, 1995, *Yoga*, Paris, Seuil "Points Sagesses", 234 p.

MURRAY Muz, 1980, *Seeking the Master. A guide to the ashrams of India*, Katmandu, Pilgrims Book House, 416 p. (reprint in 1998).

4. Presse

« Dossier spécial Le Bouddhisme, Une Religion à la Conquête du Monde », *L'Histoire*, janvier 2001.

« Enquête sur Bouddha : pourquoi il séduit l'occident ? », *Le Point*, 4/12/1993, p. 119

India, Lonely Planet, 1072 p., Ed. 2000

Yoga International, novembre 2002 à juillet 2003

Yoga Magazine, n°11, septembre-novembre 2002.

Glossaire

Aarhi : cérémonie hindoue pratiquée au lever et au coucher du soleil. Elle est surtout pratiquée sur les villes traversées par le Gange. Elle rassemble les dévots qui immergent des fleurs et des flammes dans le fleuve en même temps qu'ils prient et chantent.

Acharya : guide spirituel d'un groupe, souvent responsable d'un ordre monastique.

Asana : posture de yoga.

Ashram : lieu de vie d'un guru et de sa communauté. Dans le langage actuel, l'ashram désigne une structure où il est possible de pratiquer le yoga temporairement.

Atman : essence, principe de vie. Ce terme est souvent compris comme reflétant l'âme, l'individualité. Il devient alors une notion se référant au substrat de l'individu, allant de pair avec le *brahman*, l'Absolu.

Bhagavad-Gita : texte écrit deux ou trois siècles avant Jésus-Christ, faisant partie du *Mahabharata*. Dans ce texte, le dieu Krishna instruit son disciple Arjuna sur la nature du divin, l'Univers et le Soi à travers diverses images.

BJP : Bharata Janata Party (parti du peuple indien). Parti de l'extrême droite hindoue, au pouvoir de 1997 à 2004 sous l'égide d'Atal Bihari Vajpayee.

Brahman : loi Suprême, réalité absolue, unité cosmique.

Brahmane : membre de la caste qui occupe, traditionnellement, les fonctions de prêtre. Les brahmanes sont considérés comme étant au sommet de la hiérarchie sociale et intellectuelle.

Brahmanisme : système de croyance de l'Inde ancienne, ayant précédé et donné ses bases à l'hindouisme.

Bharat : nom donné au territoire de l'hindouisme.

Caste : système de classification sociale fondé sur des critères de pureté rituelle. La caste est composée de Varnas (couleurs) : les Brahmanes, les Kshatriya, les Vaishyas et les Shudras. Les varnas sont elles-mêmes divisées en jati, correspondant plus ou moins à des corporations professionnelles. En dehors des castes, les individus sont considérés comme intouchables. Il peut s'agir d'individus ayant des fonctions liées à des degrés de pureté très inférieurs, des tribaux, ou bien des non-hindous. L'interprétation de la caste est toujours en débat dans les sciences sociales. Elle est aussi un enjeu politique majeur.

Chakra : centre d'énergie du corps humain, par lequel des canaux (nadi) font circuler l'énergie du corps.

Dharana : une échelle de la pratique du yoga : la concentration.

Dharamsala : édifice hébergeant gratuitement les pèlerins et les *saddhus*, le long des routes de pèlerinage. Aucun enseignement spirituel n'y est dispensé, contrairement à l'*ashram*.

Dharma : devoirs moraux et religieux, loi, coutume. Base de l'ordre moral ou social.

Dharshan : « vision ». Voir ou être en vision d'une personne vénérée ou d'un lieu sacré. Souvent lié à la présence du *guru*.

Dhyana : une échelle de la pratique du yoga : la méditation.

Guru : guide religieux ou enseignant. Personne qui, littéralement, retire la lumière, initie ses disciples et les guide dans leur voie spirituelle. Il se distingue du prêtre qui pratique les rites.

Gurumayi : *guru* au féminin.

Gurukul : école traditionnelle où le savoir est dispensé par un *guru*.

Hindutva : hindouité. Néologisme inventé dans les années 20 par Savarkar, un idéologue nationaliste. L'*hindutva* a ensuite été reprise comme stratégie politique, par les partis de l'extrême droite hindoue, pour véhiculer l'idée d'une identité et d'une unité de l'hindouisme et des hindous sur le territoire hindou.

Kundalini : énergie latente qui repose au bas de la colonne vertébrale, tel un serpent, prêt à se déployer. L'éveil de la Kundalini, ou de ce serpent, est la base de certaines techniques yogiques.

Karma : chemin de vie, acte soumis au cycle des réincarnations.

Mahabharata : grande épopée de l'Inde, en sanskrit, rédigé en plusieurs étapes.

Math : lieu monastique hébergeant un ordre religieux.

Maya : pouvoir créateur d'illusions.

Moksha : libération permettant d'atteindre l'immortalité. Absorption de l'atman dans le brahman et fin du cycle des réincarnations.

Niyama : une échelle de la pratique du yoga : la discipline.

Prakriti : principe de la matière, pôle féminin et actif.

Pranayama : technique de contrôle de la respiration.

Puja : culte, hommage avec cérémonie rituelle.

Puranas : collection de légendes et de mythes relatant l'histoire des dieux et des hommes. Il existe 18 Puranas.

Rig-Véda : un des quatre véda, le « véda des strophes », recueil de textes et d'hymnes à la gloire des dieux.

Rishi : sage des époques antiques de l'Inde, capables de visions sur la nature ultime des choses.

Saddhu : ascète errant sur les routes de pèlerinage. On les reconnaît souvent aux vêtements oranges qu'ils revêtent, et à leur chevelure longue et emmêlée. Les *saddhus* ont pu mener une vie mondaine, et peuvent y retourner. Leur engagement spirituel peut donc être plus temporaire que celui des *sannyasi*.

Samadhi : étape ultime du yoga : méditation profonde, détachement total. Peut aussi signifier la mort.

Sannyasi : moine renonçant à la famille et aux possessions, à la possession et à la caste. Ils parcourent les routes de pèlerinage ou peuvent être sédentaires, dans un *ashram*.

Satsang : littéralement « compagnie de la vérité ». Le satsang est souvent délivré le soir, par le guru. Cependant, certains individus peuvent se réunir entre eux pour donner *satsang* les uns aux autres, c'est-à-dire pour délivrer un message spirituel.

Shakti : contrepartie féminine d'un dieu, en fait son pouvoir de création, son pouvoir personnifié.

Siddhis : pouvoirs, facultés supra sensorielles

Swadeshi : « de fabrication locale », un des principes de la pensée de Gandhi.

Swami : mot de respect placé devant le nom d'un moine ou d'un renonçant.

Swayamsevak : sens du devoir et du sacrifice pour les militants engagés dans la cause nationale hindoue.

Tantrisme : forme religieuse basée sur les tantras (ensemble d'écritures secrètes, ésotériques) et les pratiques tantriques. Le but est la transformation des énergies qui gouvernent le corps au moyen d'exercices spécifiques.

Tilak : marque portée au front comme appartenance à une branche religieuse spécifique.

Upanishad : textes sacrés de l'hindouisme rédigés au fil des siècles en vers ou en prose. Les 108 Upanishads exposent les enseignements mystiques des sages. Ce corpus date des premiers siècles avant notre ère.

Varna : catégorie, caste.

Védanta : un des 6 *darshana* (traduit comme « point de vue », dans le sens « système philosophique », dans la philosophie classique indienne ; littéralement, cela signifie « la fin, l'aboutissement des Védas). Il s'agit d'une doctrine métaphysique et non-dualiste, qui affirme qu'il y a une seule réalité, appelée *brahman* lorsqu'elle est considérée sous son aspect de « loi Suprême », et *atman* sous son aspect de « Soi individuel ».

Veda : corpus de textes religieux considéré comme « révélé » par les Dieux aux Rishis. Initialement, ces textes furent transmis de maître en maître oralement, avant d'être consignés par écrit quelques siècles seulement avant notre ère, probablement. Du plus ancien au plus récent, les quatre Veda sont : le *Rig Veda*, le *Yajur Veda*, qui décrit les rites sacrés et, en particulier, les sacrifices rituels; le *Sâma Veda*, consacré aux chants religieux, et enfin l'*Atharva Veda*, traitant de prières et de formules magiques

Yama : une échelle de la pratique du yoga : les refrènements.

Yatra : pèlerinage.

Table des Matières

REMERCIEMENTS.....	2
RESUME.....	4
INTRODUCTION. POURQUOI ET COMMENT ETUDIER LA MONDIALISATION ? REALITES DE TERRAIN ET ENJEUX THEORIQUES.....	9
A. METHODOLOGIE MISE EN ŒUVRE	11
1. <i>Elaboration d'un projet.....</i>	<i>13</i>
a. Les premiers pas	13
b. Cadrage bibliographique : vers un questionnement pluridisciplinaire.....	13
2. <i>Pérégrinations en France et en Inde : les terrains qui ont marqué la recherche....</i>	<i>15</i>
a. Présentation de l'échantillon	18
b. Le terrain en France.....	19
c. Inde.....	20
d. Des hauts-lieux internationaux : démultiplier les lieux de la recherche au service d'une connaissance plus dense.....	22
3. <i>Vers une production scientifique.....</i>	<i>23</i>
a. Quel yoga étudier ? Gérer la complexité de l'objet de recherches.....	24
b. L'observation et la participation pour comprendre l'altérité	24
c. L'écriture et la réflexivité.....	26
B. RECU L THEORIQUE ET PROBLEMATIQUE.....	27
C. LES THEMES ET LES OUTILS DE LA CONCEPTUALISATION.....	30
1. <i>La question des Nouveaux Mouvements Religieux</i>	<i>30</i>
a. Qu'est-ce qu'un nouveau mouvement religieux ?.....	30
b. Au-delà des nouveaux mouvements religieux : la nébuleuse mystique ésotérique .	31
2. <i>Les espaces des NMR.....</i>	<i>32</i>
3. <i>Les espaces thérapeutiques et les représentations sociales.....</i>	<i>34</i>
a. Pourquoi le yoga et la santé ?.....	34
b. Définition des paysages thérapeutiques	36
c. Quelques nuances sur les paysages thérapeutiques.....	38
d. Du thérapeutique à l'identitaire : quand les paysages sont modelés par les représentations sociales.....	39

4. <i>Quel(s) espace(s) pour les réseaux du yoga ?</i>	39
a. Globalisation, internationalisation ou mondialisation ?	40
b. Diffusion, transnationalisme et circulation du yoga.....	43
D. CHAPITRAGE DE LA THESE.....	45
PREMIERE PARTIE : L'ESPACE MONDIAL : UN ESPACE IDENTITAIRE, SOCIAL ET THERAPEUTIQUE	49
CHAPITRE 1. DEFINIR ET REDEFINIR UNE PRATIQUE MONDIALISEE : L'EXEMPLE DU YOGA.	50
A. LE YOGA EN FRANCE, EN INDE ET AUX ETATS-UNIS	52
1. <i>Le levier du yoga en France : un petit noyau d'intellectuels</i>	53
a. Jusqu'en 1936 : un « flou artistique »	53
b. Les prémisses d'un yoga « grand public ».....	54
c. La diversification des styles de yoga dans les années 50.	55
d. Le début des « Trente glorieuses » du yoga	57
2. <i>La déferlante des gurus aux Etats-Unis.</i>	58
3. <i>L'Inde et le yoga : des récits d'expériences à « la route » en passant par le cinéma.</i> 61	
a. L'écriture du voyage en Inde comme expérience : Jean Herbert et Alain Daniélou	62
b. Lanza Del Vasto : Inde synonyme de pèlerinage aux sources	63
c. Les documentaires d'Arnaud Desjardins.....	64
d. La route des Indes : imaginaire touristique-yogique.....	65
B. MONDIALISATION ET FORMULATION DES SAVOIRS. LES DEFINITIONS D'UN YOGA MONDIALISE.	66
1. <i>Un objet nébuleux</i>	66
2. <i>Le yoga : une idée, des significations</i>	71
a. Aux origines du yoga : ce que le yoga est censé être	71
b. Le yoga des Upanishads : lieux et idées d'un yoga ascétique.....	71
c. Les textes classiques	72
3. <i>Définitions du yoga : des lectures plurielles</i>	74
a. Gérer la diversité et l'historicité du yoga	74
b. Débats autour de certaines lectures sociologiques du yoga	76
c. La définition et le vécu du yoga par des non-yogis.....	79
d. Lectures de « convertis » occidentaux	81

4.	<i>La transcendance moderne du yoga</i>	82
a.	Le « yoga moderne » : nouveautés techniques et élargissement spatial.....	83
b.	Le yoga et la contre-culture.....	84
c.	Les nouveautés du yoga en Inde : médiatisation et urbanisation	86
C.	CONCLUSIONS DU PREMIER CHAPITRE :	87
CHAPITRE 2. LES PROJETS POLITIQUES ET RELIGIEUX DANS LE YOGA.		
IDENTITE HINDOUE ET PROSELYTISME. 88		
A.	LES MOUVEMENTS DE REFORME DE L'HINDOUISME AU 19EME SIECLE : ESPACES NOUVEAUX ET IDEES UNIVERSALISANTES.....	89
1.	<i>L'espace des communautés hindoues et la mise en place du Brahma Samaj</i>	89
2.	<i>Arya Samaj : lier les diasporas hindoues</i>	91
3.	<i>La construction du néo-hindouisme et son exportation.</i>	92
4.	<i>La question du prosélytisme</i>	95
5.	<i>Les récentes idéologies de la (re)conversion</i>	97
B.	LES FIGURES DU NEO-HINDOUISME ET LEUR ACTION DANS LA MONDIALISATION DU YOGA 98	
1.	<i>La société Théosophique : perspectives mondialisantes, politique, science et yoga</i> 100	
2.	<i>Les missions Ramakrishna : des trajets « Inde – Occident » et l'essaimage de missions</i>	104
3.	<i>Nationalisme et yoga : la voie de Sri Aurobindo.</i>	113
4.	<i>Derrière le yoga : hindouisation, sanskritisation et hindutva.</i>	115
a.	Trois courants stratégiques.....	116
b.	Le yoga : rassembler les foules autour de l'idéologie nationaliste	117
5.	<i>Hindutva et yoga dans le monde contemporain</i>	118
a.	L'exemple des activités du Parmath Niketan	119
b.	Le yoga nationaliste du Dr. Karandikar	122
C.	CONCLUSIONS DU DEUXIEME CHAPITRE	128
CHAPITRE 3. LA FORMATION DES RESEAUX TRANSNATIONAUX :		
L'EXEMPLE DES INDIVIDUS ET DES GROUPES DE YOGA. 130		
A.	LES RESEAUX DU YOGA	131
1.	<i>Aperçu du réseau yogique</i>	131
a.	Quantifier les réseaux du yoga ?	131

b. Réseau et territoire du yoga : notions et liens pluriels	132
c. L'individu dans le réseau géographique : un acteur spatial	133
2. <i>La transitivité du réseau yogique</i>	135
a. Dépasser l'état ? Les réseaux transnationaux	135
b. Organisation, ressources identitaires	137
B. QUELLE PLACE POUR L'INDIVIDU DANS LE YOGA ?	138
1. <i>Réflexions sur le couple individu/société dans le yoga</i>	138
2. <i>L'individu est-il au centre de la socialité ?</i>	139
3. <i>L'instauration d'une dialogie individu-société : l'interspatialité</i>	141
a. Constitution de la dialogie individu-société dans le yoga	141
b. De la dialogie à l'interspatialité	142
C. LA PRATIQUE DE GROUPE	144
1. <i>Des groupes homogènes ?</i>	144
a. Des traits communs entre yogis français et indiens ?	145
b. Les élites et les classes moyennes en Inde	146
c. Les femmes et le yoga	148
d. <i>Caste et yoga</i>	151
2. <i>Les éléments de la diversité : le lien religieux</i>	153
3. <i>Des groupes qui se soignent</i>	154
a. Les motivations premières de la pratique du yoga : une certaine idée de la santé	155
b. Les maladies citées	158
c. Le yoga et la santé à long terme	161
D. CONCLUSIONS DU TROISIEME CHAPITRE	164

CHAPITRE 4. MONDIALISATION ET EMERGENCE DE PRATIQUES

GLOBALES : L'EXEMPLE DE LA SANTE. 166

A. LA RENCONTRE ENTRE LE YOGA ET LA SANTE : UN LIEN PHILOSOPHIQUE	167
1. <i>De la philosophie à la thérapie religieuse</i>	167
2. <i>Un registre thérapeutique original : adéquation entre les termes sanskrits et médicaux</i>	168
B. LA PLACE DU YOGA DANS LE CHAMP INSTITUTIONNEL DE LA MEDECINE	171
1. <i>Des mesures médicales pour évaluer l'efficacité thérapeutique</i>	171
2. <i>Insertion du yoga dans le champ de la médecine complémentaire</i>	174
3. <i>Santé publique ou santé privée ?</i>	176

C.	LE YOGA ET LES MEDECINES COMPLEMENTAIRES DANS L'ESPACE THERAPEUTIQUE....	179
1.	<i>Cadres normatifs et politiques publiques : l'exemple britannique.</i>	179
2.	<i>Consumérisme et choix raisonnés.</i>	181
D.	LE YOGA, UNE NOUVELLE « CULTURE THERAPEUTIQUE » ?	183
1.	<i>Emergence d'une culture médicale et d'une contre-culture idéologique</i>	183
2.	<i>Le bien être.</i>	185
3.	<i>La construction d'un nouveau holisme</i>	186
a.	Définitions du holisme	187
b.	Le holisme et la médecine complémentaire	188
c.	Le holisme thérapeutique : une construction paradoxale ?	190
1.	Un exemple de production des mouvements holistes.	190
2.	Le holisme en santé : limites et critiques.	191
E.	LES YOGIS DANS LES PAYSAGES THERAPEUTIQUES.	192
1.	<i>Géographicisation du corps du yogi : un corps sain dans un environnement sain.</i>	192
2.	<i>Approches du paysage : des perceptions au symbolisme thérapeutique.</i>	196
3.	<i>Des lieux aux lieux de soins (« healing places »)</i>	198
F.	CONCLUSION DU QUATRIEME CHAPITRE.	199
	CONCLUSIONS DE LA PREMIERE PARTIE.....	200
	PARTIE 2 : LE YOGA DANS LE MONDE, ET LE MONDE DU	
	YOGA.....	202
	CHAPITRE 5. LE YOGA DANS LE MONDE : DECENTREMENT ET	
	DETERRITORIALISATION.....	203
A.	TERRITOIRES, CENTRES ET PERIPHERIES DANS LE JEU DES BOUCLES DE RETROACTION.	203
B.	LA « COUVERTURE YOGIQUE » A L'ECHELLE MONDIALE.....	206
1.	<i>Amérique du Nord et Europe : yoga en tête.</i>	206
a.	Panorama	206
b.	Un paysage consumériste ?	212
2.	<i>Culture, corps et yoga ailleurs que dans le « bloc occidental »</i>	214
3.	<i>Tournant sociopolitique et émergence du yoga</i>	215
4.	<i>Les lieux et les yogas en milieu non-indien.</i>	216

C.	LES CENTRES DE YOGA A L'ECHELLE NATIONALE.....	218
1.	<i>En Inde : le yoga des guides touristiques.....</i>	218
2.	<i>Des localisations stratégiques en Inde.....</i>	222
3.	<i>Le yoga dans deux pays occidentaux : France et Australie.....</i>	223
D.	L'ECHELLE DE LA VILLE.....	229
1.	<i>Quels types de cours de yoga à Paris et Delhi ?.....</i>	230
2.	<i>La dynamique spatiale des cours de yoga en milieu urbain.....</i>	234
3.	<i>« Généalogie » et implantation du yoga à Rouen : l'enchevêtrement des échelles.</i>	239
a.	Un panorama historique	240
b.	Organisation spatiale du yoga à Rouen	244
c.	Rouen, la France, l'Inde... ..	247
E.	CONCLUSIONS DU CINQUIEME CHAPITRE.....	250
CHAPITRE 6. TRANSMISSION DU YOGA DANS LE MONDE : LIEUX ET		
ACTEURS..... 251		
A.	LES <i>ASHRAMS</i> : D'UNE ETAPE DE LA VIE A UN LIEU DE VIE.....	251
1.	<i>Ashram n'est pas centre de yoga.....</i>	251
2.	<i>Evolution de la compréhension de la vie en ashram.....</i>	252
3.	<i>Activités des ashrams et types d'ashrams</i>	253
4.	<i>L'ashram est-il un lieu politique ?</i>	255
5.	<i>La mobilité du guru et son ashram.....</i>	256
6.	<i>L'ashram et la communauté créée</i>	257
B.	L'ANCRAGE DU LIEU ET L'INSTITUTIONNALISATION DU YOGA.....	259
1.	<i>Une organisation d'abord administrative.....</i>	259
a.	Le cas français	259
b.	Le cas indien.....	260
2.	<i>Recréer de l'informel</i>	262
C.	DEPLACEMENTS ET LIEUX DE LA TRANSMISSION DU YOGA.....	263
1.	<i>Spatialité et initiation au yoga</i>	263
2.	<i>Itinéraires des « grands maîtres ».....</i>	264
3.	<i>Le voyage moderne.....</i>	267
D.	LES ACTEURS INDIENS OU LES <i>GURUS VRP</i> : LA MISE EN PLACE DE TERRITOIRES SINGULIERS.....	268

1.	<i>Les gurus en territoire</i>	268
a.	La question de l'échelle des déplacements.....	268
b.	Comment éviter les interférences entre <i>gurus</i> ?.....	272
2.	<i>Les gurus en trans-nationalité</i>	275
a.	Prosélytisme ou représentation ? L'exemple de Muniji.....	275
b.	Déterritorialisation et évènementiel.....	278
3.	<i>Les nouveaux gurus et leur communauté : le satsang network</i>	280
E.	LES ACTEURS FRANÇAIS : LES ENSEIGNANTS ET LEUR GEOGRAPHIE DU YOGA.....	282
1.	<i>Le yoga et les indianistes</i>	283
2.	<i>Formation des professeurs : diversité des trajectoires</i>	284
a.	Trouver un professeur ou un <i>guru</i> ici et non ailleurs.....	284
b.	Malgré tout, la revalorisation du voyage en Inde... sous de nouvelles formes.	284
c.	Mais quand le yoga vient encore d'ailleurs.....	286
3.	<i>Récapitulatif</i>	287
F.	CONCLUSIONS DU SIXIEME CHAPITRE.....	288

CHAPITRE 7. PRODUCTION DES ESPACES-TEMPS ET DES LIEUX DE LA CIRCULATION DU YOGA. 290

A.	ESPACES-TEMPS DE LA MONDIALISATION DU YOGA.....	290
1.	<i>Circulation, espace et temps</i>	291
a.	Quel espace-temps pour la mondialisation ?.....	291
b.	Comment représenter la circulation du yoga à l'échelle mondiale ?.....	293
c.	Mondialisation et représentation des distances.....	294
2.	<i>Le yoga dans le Monde : l'image d'un Monde bouclé</i>	295
a.	Le yoga : élément indien et hindou.....	295
b.	Le yoga sort d'Inde.....	297
c.	Le yoga circule dans le Monde.....	298
d.	Le yoga et son autocatalyse.....	300
B.	LES NŒUDS (VILLES) ET LES LIENS (CHEMINS) DANS LA CIRCULATION DU YOGA.....	302
1.	<i>Chemins : mobilités internationales</i>	303
2.	<i>Nœuds : villes</i>	304
a.	Yoga et idéologie anti-urbaine.....	304
b.	Le yoga urbanisé malgré lui.....	305
c.	La ville : un lieu (finalement) conseillé pour pratiquer du yoga.....	307

C.	LES CAPITALES DU YOGA : TROIS EXEMPLES	308
1.	<i>Production et reproduction d'un lieu mythique dans la modernité : Rishikesh.....</i>	308
a.	Rishikesh : lieu et haut-lieu.....	308
b.	Rishikesh et ses <i>ashrams</i>	314
1.	Temps et localisations	314
2.	Le yoga est ailleurs.....	325
c.	Le yoga « mondialisé » retourne en Inde.....	326
d.	Rishikesh : circonstance	332
2.	<i>50 ans pour créer un lieu : Tiruvanamalai</i>	335
a.	Lieu.....	335
b.	Interprétation du lieu : retour vers le futur.....	336
c.	Le lieu et ses diversités pèlerines	337
3.	<i>L'American Dream du yoga : Yogaville.....</i>	342
D.	TOPOGENESE ET YOGA	345
1.	<i>Comprendre le lieu pour comprendre sa géographicité</i>	346
a.	Tiruvanamalai : les problèmes intrafamiliaux.....	347
b.	A Chennai : la philosophie d'une famille autour de la sécularisation du yoga.....	348
2.	<i>Définition de la topog�nese.....</i>	352
3.	<i>Représentations graphiques de la topog�nese</i>	353
a.	La création de lieu	353
b.	Les accaparements.....	354
c.	Les satellisations.....	355
E.	CONCLUSIONS DU SEPTIEME CHAPITRE.....	356

CHAPITRE 8 : POUR UNE GEOGRAPHIE DES PAYSAGES MONDIAUX DU YOGA..... 358

A.	LES MONDES INDIVIDUELS DU YOGA.....	358
1.	<i>Le micro-univers du yogi.....</i>	359
a.	Géographie du micro : pratiquer le yoga chez soi	359
b.	Micro-Univers du centre de yoga.....	361
c.	Le yoga : la dialectique de l'intime et de l'extime	362
1.	Postures et mondes intérieurs.....	362
2.	Donner l'intimité à voir.....	364
2.	<i>Des espaces communs et des espaces privés.....</i>	366

a. Pratiques identitaires de l'espace commun.....	366
b. Le commun et le privé : réappropriations, débats et enjeux spatiaux.	370
3. <i>Culture, corps et yoga</i>	373
a. Les techniques du corps et le yoga.....	373
b. Images de corps de yogis.....	374
c. Le corps « hindou » : construction culturelle et politique.....	379
4. <i>Corps de yogis ou corps politiques mondialisés ?</i>	380
a. Corps, politique et géographie.....	381
b. Subjectivation politique du yoga et mondialisation.....	382
c. Micro-politique et écologie politique des corps de yogis.....	383
B. LA MONDIALISATION DES PAYSAGES DU YOGA.....	386
1. <i>Le yoga : un espace holiste de la santé dans le Monde ?</i>	386
2. <i>L'approche humaniste dans l'étude des paysages du yoga</i>	388
3. <i>Les paysages thérapeutiques et la géographie</i>	389
a. Topophilia et paysages thérapeutiques.....	389
b. Se rendre dans un paysage thérapeutique.....	390
4. <i>Paysages thérapeutiques et mondialisation</i>	391
a. Qu'est-ce qu'un paysage thérapeutique indien rapporté au yoga ?.....	392
1. Dans une petite ville : Tiruvanamalai.....	392
2. Dans deux grandes villes : Pune et Madras.....	393
b. L'exemple de Rishikesh.....	397
c. Les paysages thérapeutiques du yoga ailleurs qu'en Inde.....	400
d. Les paysages thérapeutiques ou l'Inde ailleurs.....	401
1. Le complexe de la Divine Life Society à La Mercy.....	403
2. La campagne réadaptée.....	406
3. La ville réappropriée.....	409
e. Les paysages thérapeutiques intériorisés : une tendance internationale.....	411
C. LES IDENTITES DANS LES PAYSAGES DU YOGA.....	412
1. <i>Mondialisation et changements des pratiques liées au yoga</i>	413
a. Quand local et global du yoga s'inversent.....	413
b. Transformation des pratiques de santé dans le monde indien.....	414
2. <i>Ethnoscares du yoga : du local indien à l'indianité internationale</i>	415
3. <i>Yoga et identité mondiale : dispersion spatiale et regroupements</i>	417
4. <i>Ethos et production de lieux et de paysages du yoga</i>	419

5. <i>Yoga et préoccupations mondiales : projets et controverses</i>	420
D. CONCLUSIONS DU HUITIEME CHAPITRE	423
CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE	424
CONCLUSION GENERALE.	426
A. SITUATIONS MONDIALISANTES	426
1. <i>Le terrain, le lieu et la mondialisation</i>	426
2. <i>La conceptualisation de la mondialisation en géographie</i>	428
B. ETUDIER LES LIEUX ET LES PAYSAGES POUR COMPRENDRE LE MONDE	431
1. <i>Quand les lieux deviennent mondiaux</i>	431
2. <i>Les paysages</i>	433
C. ETUDIER LE CORPS : POUR UNE GEOGRAPHIE CULTURELLE ET SOCIALE CRITIQUE	434
1. <i>Le corps culturel et social en géographie</i>	434
2. <i>Vers une géographie culturelle et sociale renouvelée par le regard sur la santé et le corps</i>	436
TABLE DES CARTES	439
TABLES DES FIGURES.....	440
TABLE DES PHOTOGRAPHIES	441
LISTES DES TABLEAUX.....	442
TABLE DES GRAPHES	443
BIBLIOGRAPHIE	444
A. GENERALITES.....	444
1. <i>Dictionnaires thématiques</i>	444
2. <i>Pensée philosophique</i>	444
3. <i>Connaissance des sciences sociales</i>	444
4. <i>Ouvrages littéraires</i>	445
B. GEOGRAPHIE	446
1. <i>Théories et outils de la géographie</i>	446
2. <i>Géographie culturelle et sociale</i>	448
3. <i>Géographie du fait religieux</i>	449
4. <i>Géographie de la santé</i>	451
5. <i>Géographie et mondialisation</i>	454

C.	SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE	455
1.	<i>Sociologie du fait religieux</i>	455
2.	<i>Organisations sociales</i>	460
3.	<i>Sociologie politique, sociologie de la mondialisation</i>	461
D.	ANTHROPOLOGIE.....	464
1.	<i>Théorie et outils de l'anthropologie</i>	464
2.	<i>Anthropologie de la santé</i>	465
3.	<i>Psychanalyse, psychologie, santé et yoga</i>	466
E.	SANTE COMPLEMENTAIRE	467
F.	ETUDES INDIENNES.....	468
G.	SOURCES PREMIERES	475
1.	<i>Institutions</i>	475
2.	<i>Publications diverses sur le yoga</i>	475
3.	<i>Divers santé</i>	477
4.	<i>Presse</i>	477
	GLOSSAIRE.....	479
	TABLE DES MATIERES	482