

André Padoux

Véronique Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental*

Paris, CNRS Éditions, 2005, 227 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Padoux, « Véronique Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 136 | octobre - décembre 2006, document 136-7, mis en ligne le 12 février 2007, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/3851>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/3851>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

André Padoux

Véronique Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental*

Paris, CNRS Éditions, 2005, 227 p.

Pagination de l'édition papier : p. 115-283

- 1 Le titre de cet ouvrage ne laisse pas d'être un peu trompeur car celui-ci ne traite que de deux mouvements spirituels hindous ayant des développements occidentaux, alors que, pour répondre à ce titre général, plusieurs autres – que l'auteur mentionne d'ailleurs – auraient dû être également examinés. Ces deux mouvements ne représentent, en outre, que deux cas particuliers au sein du contexte plus général d'une évolution qui touche actuellement une partie de l'hindouisme, en Inde aussi bien qu'en « diaspora » et qui est liée aux développements techniques actuels, et notamment informatiques, et à l'implication croissante de l'Inde (donc des Indiens) dans un univers « globalisé ». On voit, ainsi, se développer ce qu'on a pu appeler un hindouisme global de plus en plus détaché de ses racines premières traditionnelles liées au sol indien. Dans cette phase nouvelle, l'hindouisme montre, comme il l'avait fait déjà (mais jamais autant) au cours de son histoire, son dynamisme et sa remarquable faculté d'adaptation aux circonstances. On ne peut reprocher à V. Altglas de n'avoir pas écrit un autre livre que celui qu'elle voulait faire et qui d'ailleurs, dans ses limites, ne manque pas d'intérêt. L'adjectif « occidental » du titre se justifie particulièrement par le fait qu'elle ne traite que des développements (et des adeptes) occidentaux (parfois même surtout français) des deux traditions qu'elle étudie et sur lesquelles son approche sociologique est parfois très éclairante. S'agissant de tels développements, ce travail contribue utilement à l'étude des Nouveaux Mouvements religieux (NMR), liés qu'ils sont, dans le cas du néo-hindouisme, à ce que Troeltsch appelait le type « mystique », mouvements se prêtant particulièrement bien à la recherche individuelle bricolée de la « religion à la carte » caractéristique de notre temps.
- 2 Dans une première partie, « Le néo-hindouisme, une religion à ambition universelle », l'auteure retrace d'abord la genèse de ce qu'elle nomme néo-hindouisme, c'est-à-dire les mouvements de réforme de l'hindouisme apparus en Inde au XIX^e siècle sous l'influence occidentale. Y joua un rôle particulièrement important Vivekananda, disciple occidentalisé de Ramakrishna, fondateur de la Ramakrishna Mission et inventeur du néo-vedanta, mélange de métaphysique simpliste et de yoga, qu'il voyait comme une religion purifiée à portée mondiale et qu'il alla même prêcher aux États-Unis en 1893. La Ramakrishna Mission est, on le sait, restée active en Occident où elle fut présente bien avant les autres mouvements du même type. Sa place et son rôle n'y sont pas négligeables : elle n'est toutefois pas envisagée ici. Vers la même époque naissait en Inde, mais fondée par des Occidentaux – autre exemple de confluence Inde-Occident – la Société théosophique, qui existe toujours et que V. Altglas, à bon droit, n'étudie pas non plus. C'est plus récemment que sont nés les deux mouvements qui font l'objet de ce livre. Sans doute n'ont-ils pas plus d'importance ni de visibilité en Occident que d'autres (la Méditation transcendantale, le mouvement krishnaïte ISCKON, les Brahma Kumaris, etc.), mais ils représentent certainement deux cas importants et typiques.
- 3 Le premier mouvement, la Divine Life Society, fut fondé par le swami Sivananda en Inde où il végéta jusqu'à ce que, vers 1950, une impulsion nouvelle lui soit donnée, surtout à partir du moment où le swami Vishnu Devananda en transféra le centre au Canada où il devint en 1969 le Centre Sivananda de Yoga-Védanta et se répandit dès lors en Amérique du Nord et en Europe. Il possède un centre important à Paris. L'autre mouvement, le Siddha Yoga, après un modeste début en Inde en 1961, devint aux États-Unis, sous la direction du swami Muktananda (1908-1981), la SYDA Foundation, dirigée depuis 1982 par une disciple de ce dernier que les adeptes de la secte nomment Gurumayi. Son siège, et centre principal, se trouve dans l'État de New York. Organisation considérable, aux moyens financiers appréciables, très liée dès ses débuts avec certains milieux intellectuels américains proches du New Age et

des « Hollywood dharma seekers », elle a connu une expansion rapide, avec la création de nombreux centres, notamment en Europe. Comme l'avait déjà fait la Ramakrishna Mission, le SYDA entend associer à la diffusion d'une forme de pensée et de pratique religieuses hindoues une activité d'ordre social (œuvre dans les prisons, création d'hôpitaux) et en faveur de la paix mondiale. S'y ajoute, en Inde, un effort pour la réanimation des rites védiques (malgré les fondements tantriques de leur croyance shivaïte) et, plus récemment, subventionné par le biais d'une Muktabodha Foundation, un vaste programme de digitalisation et mise sur Internet du plus grand nombre possible de textes religieux sanskrits des bibliothèques de l'Inde et du monde. Il y a là, on le voit, une volonté de puissance : diversification et emprise sociale aussi étendue que possible.

- 4 Abordant ensuite les stratégies de diffusion et la dynamique interne de ces mouvements, V. Altglas en décrit la structure : ils comportent tous deux un centre principal où se rassemblent ou habitent les *adeptes* (on dirait en Inde les initiés du plus haut niveau et ils ont, ici, de fait, parfois reçu une initiation) : les swamis ou brahmacharis vêtus de safran ou de rouge, soumis à certains vœux, qui sont les porteurs essentiels de l'enseignement de la secte. À côté d'eux, des *membres réguliers* vivent dans le centre ou ashram, en observant les règles et le style de vie, y effectuant diverses tâches utiles. Il y a enfin ceux que l'auteure nomme des *affiliés* ou *clients* et qualifie de sympathisants et dilettantes, personnes adhérant à des degrés divers à l'enseignement de la secte et qui participent à ses activités – membres extérieurs nombreux, ils contribuent toutefois à la présence et à la visibilité du mouvement. Ces divers membres contribuent chacun à leur manière (parfois par des dons importants) aux ressources de l'ordre, dont certaines activités – sessions, retraites, « vacances de yoga » – sont d'ailleurs payantes. Il existe des stratégies assez efficaces de mobilisation des ressources et de diffusion des idées à partir du lieu d'intensité qu'est l'ashram, où se forment des enseignants et des animateurs, lieu relayé par des centres locaux, créant ainsi une sorte de vie collective diffuse, flottante mais non dépourvue de présence. Dans ce travail, les mouvements s'adaptent aux conditions locales : est décrite à ce propos la situation en Grande-Bretagne où la plus grande liberté est laissée à l'activité des deux sectes et la situation en France où, au contraire, la défense de la laïcité, le « principe de précaution » et la phobie anti-sectes poussent celles-ci à une assez grande discrétion.
- 5 Dans une seconde partie, « Des occidentaux convertis à l'hindouisme ? », qui repose largement sur des interviews, faits surtout en France, de membres ou de sympathisants de ces sectes, ce sont les motivations et attentes ainsi que les attitudes et comportements qui sont passés en revue, une revue assez éclairante. S'interrogeant sur « les sources du “collage post-moderne” des néo-hindous », V. Altglas remarque que, même si l'enseignement des centres Sivananda et du SYDA sont, à leur manière, tout à fait hindous, les interviewés n'adhèrent qu'assez librement à l'hindouisme, n'en adoptant que certaines notions, y prenant ce qui convient à leur quête personnelle. Ils ont ainsi un rapport pragmatique à un enseignement dont ils ne retiennent guère, souvent, que les techniques corporelles et méditatives, dans une perspective largement hédoniste de perfectionnement de soi. Le rapport au maître, le guru, même si celui-ci se conçoit, selon la tradition indienne à laquelle ces deux mouvements sont attachés, en principe, comme quasiment divin, semble être surtout instrumentalisé. On invoque pour cela un célèbre texte sanskrit ancien : « le guru est le moyen [du salut] », mais, alors que ce texte le faisait dans une perspective strictement initiatique et métaphysique, dans le cas présent, révéler le guru est essentiellement le traiter comme un moyen pratique d'ordre largement psychologique, pour avancer sur la voie de la perfection. Les mouvements néo-hindous sont, en effet, pour leurs adeptes, l'auteure le note, avant tout des religions de l'expérience : ils se soucient peu des aspects philosophiques et religieux de l'enseignement. Ils veulent vivre une expérience qui les aide, les enrichisse : d'où, par exemple dans le cas du SYDA, la recherche de l'éveil de la *kundalini*, expérience psycho-corporelle vécue, obtenue par la « descente de la grâce divine » (*shaktipat*) que donne le contact du guru. V. Altglas souligne, à ce propos, que si les adeptes et membres de ces mouvements cherchent à trouver, avec une religiosité intérieure rejetant doctrine et rituels, une vision qui donnerait de la cohérence au monde, les méthodes d'auto-perfectionnement qu'ils suivent ont une visée beaucoup plus intra-mondaine

que transcendante. C'est à trouver un confort personnel en ce monde grâce à l'appui d'une vague métaphysique et à des méthodes pratiques que servirait bien souvent le néo-hindouisme ; il aiderait au développement d'un sujet adaptable au monde, résilient, efficace tout en étant détaché sinon affranchi du social – idéal (en Inde actuelle autant qu'en Occident) d'un certain yoga moderne. Confort social à base métaphysique...

- 6 C'est au thème de la globalisation de l'hindouisme que revient V. Altglas dans sa conclusion. Les diverses formes d'hindouisme présentées par les mouvements néo-hindous représentent tous un « métissage entre l'Inde et l'Europe », une occidentalisation de l'hindouisme. C'est un paradoxe de la situation que, animé au départ par une volonté de réformer l'hindouisme en Inde en affirmant la nature proprement indienne, le néo-hindouisme en vienne à s'occidentaliser en perdant ce qui l'attachait, depuis toujours, à la terre de l'Inde, à être, pour nombre de ses adeptes occidentaux, comme sans attaches, une religion « déséthnisée », standardisée, favorisant la subjectivisation individuelle de la croyance. Mais, vu d'une façon plus générale, le développement des mouvements néo-hindous occidentaux n'est guère séparable de l'évolution contemporaine de l'hindouisme qui, en Inde même, dans les classes moyennes, subit l'impact des techniques modernes et de la globalisation et, hors de l'Inde, dans l'importante diaspora indienne, tend à perdre certains de ses traits particuliers et notamment locaux. Un hindouisme simplifié, standardisé ne peut que se substituer, en pays étranger, à la multiplicité des cultes particuliers de mille divinités adorées en Inde, mais qui ne peuvent avoir de temples partout dans le monde, et cet hindouisme-là ne laisse pas d'agir de l'extérieur en Inde même. Nous assistons à une transformation, qui n'en est encore qu'à ses débuts, de l'ensemble religieux que nous nommons hindouisme – et il n'est pas certain, en dépit des apparences, que le nationalisme hindou actuel n'aille pas, en quelque mesure, dans le même sens.
- 7 L'ouvrage de V. Altglas, outre l'intérêt des faits qu'il rapporte, contribue à poser ce problème général. Il n'est certes pas sans défauts : comme bon nombre d'anthropologues de l'Inde, l'auteur laisse voir à plusieurs reprises qu'elle ne connaît guère les fondements (sanskrits, certes !) de l'univers hindou, d'où quelques erreurs. Mais cela ne retire pas sa valeur ni son mérite à cette étude.

Pour citer cet article

Référence électronique

André Padoux, « Véronique Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 136 | octobre - décembre 2006, document 136-7, mis en ligne le 12 février 2007, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/3851>

Référence papier

André Padoux, « Véronique Altglas, *Le nouvel hindouisme occidental* », *Archives de sciences sociales des religions*, 136 | 2006, 115-283.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
