

Université de Montréal

« On n'est pas devenus *sādhu*, on était faits *sādhu* » : *Saṃskāra* et espace de légitimité chez les ascètes occidentaux en Inde

Par Catherine de Guise

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

août, 2018

© Catherine de Guise, 2018

Résumé

Le présent mémoire propose une réflexion quant à la construction de l'identité religieuse des ascètes occidentaux en Inde. Basé sur une enquête de terrain, il expose l'aspect transformationnel de la construction de soi de mes répondants pour ensuite examiner la négociation de cette nouvelle identité religieuse dans l'interaction. Plus largement, cette recherche offre des avenues pertinentes pour penser les mobilités religieuses contemporaines et le phénomène de conversion.

Un ascète occidental m'a confié sur le terrain : « On n'est pas devenu *sādhu*, on était faits *sādhu*. » Il faisait alors référence à ses *saṃskāra*, soit les traces issues de ses vies antérieures, comme élément fondateur de son parcours. Cette affirmation reflète précisément l'orientation de la présente recherche qui insiste sur la perspective et la subjectivité des acteurs en tenant compte leur lecture de leur trajectoire religieuse et leur propre vision de l'ascétisme hindou. Je souhaite en effet combiner la pertinence de la tradition anthropologique qui insiste sur l'analyse des dynamiques sociales et culturelles à une perspective phénoménologique, soit une analyse de l'expérience religieuse telle que perçue par les sujets étudiés.

Dans les paramètres de cette recherche, je chercherai à appréhender comment mes répondants vivent et négocient la recomposition de leur système de sens (Mary & Piault 1998; 8) en analysant la formation de l'identité religieuse individuelle *et* collective. Parce qu'un affranchissement total des repères initiaux est peu probable, la construction identitaire des ascètes occidentaux se doit d'être comprise en tant que processus incessant d'hybridation (Bhabha & Rutherford 2006). Mes répondants cherchent à négocier et à légitimer cette identité hybride à l'intersection d'espaces culturels en apparence contradiction : modernité occidentale et ascétisme hindou. Référant d'abord à la notion de *saṃskāra* pour justifier et interpréter leurs choix, ils cherchent ensuite à valider leurs pratiques ascétiques dans l'interaction avec les pairs. Délimitant des catégories d'inclusion et d'exclusion, les ascètes occidentaux établissent un cadre autoréférentiel de reconnaissance qui s'appuie sur leur perception d'un ascète « authentique. » Un espace de légitimité est donc formé, leur permettant de se mouvoir dans l'univers ascétique hindou et d'aspirer à l'atteinte de la *mokṣa*.

Mots clés : ascétisme hindou, conversion, négociation identitaire, *saṃskāra*, hybridité, phénoménologie, interaction,

Abstract

This study explores the religious identity of Western ascetics in India. Based on a field investigation, it exposes the transformational aspect of my respondents' self-image, and later examines the negotiation of this new religious identity through interaction.

I was told by a Western ascetic: “We did not become *sādhu*, we were made *sādhu*.” He was referring to his *samskāra*—the traces of his past lives—as the primary element of his journey. This statement precisely reflects the angle of this study, which asserts the perspective and subjectivity of these individuals through the comprehension of their religious trajectories. I wish to associate the relevance of anthropological tradition, in relation to social and cultural dynamics, to a phenomenological understanding of the religious experience.

Throughout this study, I will aim to understand how my respondents live through and negotiate the reestablishment of their system of meaning (Mary & Piauult 1998; 8) by analyzing the individual *and* collective formation of religious identity. Since it is impossible to completely pinpoint its initial landmarks, the identity transformation of Western ascetics must be understood as an incessant process of hybridization (Bhabha & Rutherford 2006). Affiliated to contradictory beliefs, my respondents are seeking to negotiate and legitimize this hybrid identity through peer interactions. In this respect, the analysis shows that community validation and the quest for recognition are the inherent aspects of the formation of their identity. Bound by inclusion and exclusion, Western ascetics establish self-recognition based on their perception of an “authentic” ascetic. Legitimacy is then created, allowing them to travel through the universe of Hindu asceticism while aspiring to reach *mokṣa*.

Keywords : hindu asceticism, conversion, identity negotiation, *samskāra*, hybridity, phenomenology, interaction

Table des matières

Résumé	1
Abstract	2
Remerciements	5
Liste des tableaux	6
Introduction : La problématique, les objectifs et la structure du mémoire	7
La problématique	7
Les objectifs de recherche	9
La structure du mémoire	10
Chapitre 1 : État des Lieux- La rencontre de deux espaces culturels	12
1.1 L’ascétisme hindou	12
1.1.1 L’ascétisme traditionnel	13
1.1.2 La fluidité des catégories en contexte moderne	17
1.2. Le Néo-hindouisme en Occident	19
1.2.1 Son émergence: Colonialisme britannique et nationalisme hindou.....	19
1.2.2 Sa diffusion : Le néo-hindouisme en Occident.....	22
1.3 La place de ma recherche	25
Conclusion	26
Chapitre 2 : Un cadre théorique pour penser la transformation et la négociation de l’identité religieuse	27
2.1 Mobilités religieuses	27
2.1.1 La figure du Pèlerin et l’incitation vers l’Inde mystique et spirituelle	28
2.1.2 La figure du converti.....	33
2.2 L’expérience de conversion	34
2.2.1 Appréhender la conversion.....	35
2.2.2 La conversion à l’hindouisme	36
2.3 Considérer un modèle explicatif émique : La notion de <i>samskāra</i>	40
2.3.1 L’approche phénoménologique	41
2.3.2 La notion de <i>samskāra</i> tel que définie par Lakshmi Kapani	43
Conclusion	46
3. Cadre méthodologique	47
3.1 Stratégies de recherche	47
3.2 Auto-analyse de la position du chercheur	49
3.2.1 Choix du terrain et statut.....	49
3.2.2 La figure du même ?.....	49
3.2.3 Négociation de sa position.....	50
3.3 La collecte de données	52
3.3.1 Sélection des participants.....	52
3.3.2 Les récits de vie.....	54
3.3.3 Entrevues semi-dirigées et ligne de temps.....	55
3.3.4 Observation participante	57
3.4 Pertinence et limites de la méthodologie	59
Conclusion	60
Chapitre 4 : La transformation identitaire et l’intégration d’un nouvel univers de sens	62

4.1 La relation <i>guru-śiṣya</i>, ou maître-disciple	62
4.1.1 Les interprétations de la figure du maître-enseignant	65
4.1.2 La rencontre du guru	66
4.2 Mobilisation de la notion de <i>saṃskāra</i>	66
4.2.1 L'influence de l'intériorisation de la notion de <i>saṃskāra</i> sur la narration.....	69
4.2.2 L'influence de l'intériorisation de la notion de <i>saṃskāra</i> sur les comportements	70
4.3 La transformation de leur identité religieuse	70
4.3.1 Réification d'une vision dichotomique : légitimer le détachement par rapport aux origines d'appartenances.....	71
4.3.2 La formation d'une identité hybride.....	75
4.4 Deux cas de figure aux antipodes	78
4.4.1 Shanti Mā : l'ascète vénérée	78
4.4.2. Swami Kriyananda : l'ascète cosmopolite	80
4.4.3 Penser la variabilité des cas de figure	82
Conclusion	83
Chapitre 5 : La négociation identitaire au sein des communautés ascétiques	85
5.1 La définition d'un cadre autoréférentiel de reconnaissance	85
5.1.1 L'authenticité des ascètes selon une perspective émique.....	86
5.1.2 L'intensité de l'engagement religieux	87
5.1.3 L'appartenance à une lignée ascétique	89
5.1.4 La rigidité du cadre autoréférentiel de reconnaissance	93
5.2 Négocier sa place dans les communautés ascétiques	95
5.2.1 La négociation identitaire des femmes ascètes d'origine occidentales.....	96
5.2.2 Swami Premananda : l'ascète « Freelance »	99
Conclusion	102
Conclusion	104
Bibliographie	109
ANNEXE 1 : Guide d'entretien	119
ANNEXE 2-Présentation des répondants	121

Remerciements

Je voudrais tout d'abord exprimer ma sincère gratitude envers les *sādhu* ayant participé à cette recherche qui m'ont accueillie dans leur univers et avec qui j'ai partagé de précieux moments. Je remercie particulièrement Swami Permananda pour son aide relative à mon projet de recherche, mais surtout pour sa sagesse éclairante sur le plan personnel. Merci également à Vikram pour l'amitié et le soutien tant moral que spirituel lors des moments plus difficiles sur le terrain.

Je remercie ma directrice de recherche Karine Bates, qui m'a guidée dans la réalisation de ce projet. Merci pour les conseils éclairants, le soutien et la présence rassurante. Merci également à mon co-directeur, Mathieu Boisvert, pour l'organisation du voyage d'études en Inde, mais surtout pour m'avoir partagé sa passion et m'avoir orientée vers des pistes de réflexions particulièrement intéressantes.

Je remercie ma famille et mes ami.e.s qui m'ont accompagnée tout au long de ce processus. Chacun.e à votre manière, vous avez enrichi cette recherche et nourri mes réflexions grâce à votre présence. Alain et Joane, merci de votre support inconditionnel. Merci à mes collègues du département d'Anthropologie : Anaïs, Manu, Mariette, Julien, Ninon et Cassandre. Mathilde, tu mérites une mention spéciale : merci pour tout. Les réflexions, la motivation, le soutien et la présence. Merci à Florence, Alexandra et Clothilde pour l'amitié. Merci au Manoir Saint-André (Flo, Alex et Kate) pour la compagnie hivernale.

En Inde, l'eau est dotée d'une importante valeur religieuse et de vertus purificatrices. Un *tīrtha* est un lieu sacré situé à proximité d'un cours d'eau. Conformément à la coutume, j'ai privilégié différents *tīrtha* au Québec pour écrire ces pages : L'Anse pleureuse, le Kamouraska et l'Anse Saint-Jean. Ainsi, je suis reconnaissante envers la mer, le fleuve et le fjord qui ont accompagné mes séances de rédaction et m'ont fourni l'inspiration nécessaire.

Liste des tableaux

Tableau1.Données socio-démographiques des répondants.....	56
---	----

Introduction : La problématique, les objectifs et la structure du mémoire

« Car c'est notre regard qui enferme souvent
les autres dans leurs plus étroites appartenances,
et c'est notre regard qui peut aussi les libérer »
Amin Maalouf (1998 ; 29)

La problématique

Née d'une dualité construite entre l'« Occident » et l'« Orient »¹ (Saïd 1978[2003]), l'image associée à l'Asie est celle d'un lointain radicalement différent ; d'un inconnu impénétrable (Fernandez 2001). À bien des égards, les traits fondamentaux sur lesquels repose l'Inde offrent un « miroir renversant » de ceux qui caractérisent la modernité occidentale (Dumont 1959, Leavitt 2013). Que l'on pense à l'individualisme, l'égalité et la rationalité qui structurent l'idéologie occidentale en opposition au collectivisme, la hiérarchie et la religion en tant que normes indiennes. De cette dichotomie découle une variété de représentations construites et imaginées de l'altérité (Obeysekere 1997). L'historicité des représentations collectives de l'Inde démontre que l'imaginaire occidental a longtemps hésité entre fascination et répulsion vis-à-vis des cultures orientales. Selon Weinberger-Thomas (1988), l'Inde a toujours été représentée de manière paradoxale. À l'ère du colonialisme européen, elle était dépeinte comme étant pauvre et misérable, mais parallèlement, les *brāhmaṇe*² inspiraient la sagesse et la sainteté. Actuellement, l'exotisme de l'Inde véhicule l'image d'une puissance économique émergente, mais c'est principalement l'image d'une spiritualité omniprésente et d'un mysticisme exalté qui domine.

Une figure qui a considérablement contribué à alimenter cette image d'une Inde mystique et spirituelle est celle de l'ascète hindou (*sannyāsin*)³. L'image de l'ascète qui perdure est celle d'un individu mystique et solitaire, légèrement vêtu d'orange, reclus dans une grotte de l'Himalaya, ou arpentant les routes de l'Inde pour demander la charité avec sa gamelle traditionnelle (Bouillier 2008). L'imaginaire occidental lié à « l'exotisme » que projette

¹ La position de l'« Occident » et de l'« Orient » et le danger réductionniste de référer à ces termes seront explicités dans les pages qui suivent.

² Les *brāhmaṇe* sont membres de la caste supérieure. Traditionnellement, ils sont considérés comme étant purs, non-violents, végétariens et disposant d'une position sociale privilégiée puisque toutes les castes sont soumises à des rituels de passages que seuls les *brāhmaṇe* sont en mesure d'effectuer (Boisvert 2013a).

³ Dans ce projet de recherche, les termes ascètes, renoncants, *sannyāsin* et *sādhu* seront utilisés de manière interchangeable.

l'ascétisme dépeint également les renonçants accomplissant des exploits surhumains tels garder le bras levé au-dessus de la tête en tout temps, rester debout jour et nuit, jeûner, ou pratiquer d'autres mortifications qui leur permettrait de se rapprocher du divin (Narayan 1993 ; Hausner 2007).

L'ascétisme est une pratique bien visible en Inde et consiste en une tradition centrale qui imprègne profondément l'hindouisme. Devenir ascète implique de vivre « hors du monde », c'est-à-dire de vivre en marge de la société pour se consacrer à la réalisation spirituelle (Dumont 1959). Le renonçant abandonne ses biens, son nom, sa famille et sa caste pour se soumettre à un maître et à un ordre monastique hiérarchisé qui le guidera vers la libération (*mokṣa*) (Kapani 1992). Pour les hindous de naissance, l'ascétisme se positionne d'emblée comme une voie à privilégier pour atteindre la délivrance ultime et pour garantir le maintien de l'ordre cosmique. Imbriquée à leur identité nationale indienne, l'identité religieuse des hindous en Inde se base sur la structure des quatre *āśrama*, soit les quatre stades de la vie, et réserve le dernier stade à l'ascèse (Boisvert 2013a). Pour les Occidentaux, choisir l'ascétisme relève d'un choix autonome et marginal, distinct, voire contraire à leurs obligations sociales et religieuses. Pourtant, plusieurs Occidentaux ont choisi de revêtir l'habit ascétique en Inde. Que ce soit Mirra Alfassa (1878-1973), une peintre impressionniste française qui s'est imposée en tant qu'autorité religieuse auprès de nombreux disciples à Auroville, ou Swami Vijayananda (1914-2010) un médecin juif disciple de Mā Ānandamayī, plusieurs Occidentaux ont défié les catégories religieuses traditionnelles pour adopter une religiosité bien loin de l'univers de sens dans lequel ils ont été socialisés. Le choix de l'ascétisme pour les Occidentaux implique non seulement de s'adapter à un autre univers symbolique, mais également de tenter d'interpréter et de s'approprier ce qui ne serait pas de leur propre registre de pensée (Fernandez 2001). Parce qu'une négation complète de leur identité d'origine est peu probable, les ascètes occidentaux se créent une identité hybride et doivent légitimer leur place au sein de l'univers ascétique hindou. Ils se livrent à un apprentissage de codes partagés par les communautés ascétiques et doivent se construire une identité religieuse dans un contexte où l'on ne devient pas hindous, mais « on naît hindou, et on naît dans une famille hindoue (Boisvert 2013b ; 307) ».

Dans cette optique, cette recherche se propose de répondre à la question suivante : *quel est le processus de transformation de l'identité religieuse des ascètes occidentaux en Inde et comment cette identité acquise se négocie-t-elle au sein des communautés ascétiques ?* Plus

largement, cette problématique sous-tend plusieurs questions à savoir : quels sont les facteurs d'attraction et de répulsion qui les inspirent à se rendre en Inde ? Quel est le point de non-retour ? Quel sens donnent-ils à leur trajectoire ? Quel est leur processus d'identification ? Comment se créent-ils un espace de légitimité ? etc. Cette recherche se propose de répondre à ces questions en soulevant le point de vue de huit ascètes d'origine occidentale sur leur parcours tout en tenant compte des facteurs qui influencent leur subjectivité.

Les objectifs de recherche

À partir de données ethnographiques recueillies en Inde, l'objectif ultime de cette recherche est de rendre compte du processus de transformation et de négociation de l'identité religieuse en contexte de migration ; plus précisément, il s'agit d'appréhender comment des individus ayant un héritage culturel et religieux Occidental et moderne se construisent une identité ascétique hindoue en Inde et se créent un espace de légitimité. Cet objectif de départ comprend donc deux volets : (1) de mettre en perspective le processus de transformation identitaire dont les Occidentaux devenus ascètes ont fait l'expérience, et (2) de se pencher sur la manière dont cette nouvelle identité est négociée et légitimée au sein des communautés ascétiques.

Dans ce mémoire, je procède à une analyse des parcours d'Occidentaux ayant fait le choix de l'ascétisme en Inde à travers leur lecture de leur trajectoire religieuse et leur propre vision de l'ascétisme hindou. Un répondant m'a confié sur le terrain « On n'est pas devenus *sādhu*, on était faits *sādhu*. » Cette affirmation reflète précisément l'orientation de la présente recherche qui insiste sur la perspective et la subjectivité des acteurs dans l'appréhension de leur réalité sociale. Malgré toutes les raisons socio-historiques qui pourraient expliquer ce choix, selon leur interprétation, ils sont nés avec les dispositions nécessaires pour devenir un ascète en Inde.

Par cette analyse je souhaite participer à l'étude des liens entre les processus associés à la modernité et au religieux. Étudier le cas des ascètes occidentaux s'avère intéressant puisque ce phénomène traduit une tendance religieuse qui se manifeste en Inde, mais qui prend racine dans une société occidentale où la religion est devenue affaire privée et optionnelle (Giguère 2009). L'affaiblissement de la puissance régulatrice des grandes institutions religieuses en Occident engendre une perte d'horizons moraux (Taylor 1994) qui plongent plusieurs individus dans une quête de sens. Cet individualisme religieux permet l'ouverture vers des ressources religieuses

d'origines diverses, selon les besoins personnels, ce qui donne lieu à l'émergence d'identités religieuses distinctes des identités socioculturelles. Ainsi, la sociologue Danièle Hervieu-Léger (1999) démontre que la dérégulation du croire coïncide avec une vague de conversion qui se distingue par la mobilité du sujet croyant en quête de sens. Articulant les thèmes de migration, de conversion, et de stratégies identitaires, cette recherche se penche donc sur un phénomène d'actualité, car lié au renouveau religieux contemporain (Mossière 2007). Simultanément, elle aborde une tradition religieuse indienne qui remonte à des millénaires. Ce contraste marque le cadre général de cette recherche qui porte sur la formation de l'identité à l'intersection d'espaces culturels en apparence contradiction : modernité occidentale et ascétisme hindou.

La structure du mémoire

Le premier chapitre met en contexte la décision des Occidentaux à devenir ascètes hindous en Inde. Il s'agit d'exposer les fondements sur lesquels repose la problématique précédemment exposée en abordant les principes fondateurs du renoncement en Inde et son évolution, puis en présentant les configurations historiques et sociales sous-jacentes à l'expansion du néo-hindouisme en Occident. De telles précisions sont nécessaires pour situer la rencontre de deux espaces culturels géographiquement distincts de laquelle découle le renouveau identitaire de mes répondants.

Le second chapitre présente le cadre conceptuel qui supporte l'analyse de la problématique à l'étude. La théorie s'organise autour de trois thèmes principaux soit les mobilités religieuses, l'expérience de conversion et la notion de *saṃskāra*. L'angle principal de l'analyse relève de l'approche phénoménologique en analysant d'une part les interprétations que les ascètes occidentaux donnent à leur expérience et d'autre part, le vécu religieux et les interactions dans la quotidienneté. La notion de *saṃskāra* étant latente dans tous les discours je me référerai à l'œuvre de Lakshmi Kapani pour tenter d'interpréter leur réalités selon leur point de vue. Je m'applique cependant à nuancer l'approche de l'intérieur avec l'apport de concepts et outils analytiques issus principalement de la littérature sur la modernité du religieux. L'approche de Danièle Hervieu-Léger concernant le religieux en mouvement et les deux figures archétypiques des religiosités modernes (le pèlerin et le converti) serviront à distinguer les ascètes occidentaux des touristes spirituels. Le concept de conversion servira quand a lui à appréhender le changement qui s'opère dans la formation de soi des Occidentaux qui deviennent ascètes.

La méthodologie appliquée à cette recherche sera présentée dans le troisième chapitre. S'inscrivant dans la tradition anthropologique, ma recherche repose sur la méthode de terrain ethnographique. Dans ce chapitre, j'entends d'abord discuter des stratégies de recherche utilisées sur le terrain pour faire émerger des données. Considérant qu'il est généralement admis que la position des chercheurs influence les approches de même que les données recueillies (Mossière 2007), il importe de réfléchir sur ma propre position en tant que chercheuse et de s'interroger sur ses impacts sur ma recherche. Les différentes méthodes mises à profit, les limites et la pertinence de la méthodologie utilisée seront ensuite soulignées pour relativiser la portée de la recherche.

Les deux derniers chapitres constituent l'analyse des données qui ont émergé sur le terrain. Tenant compte du caractère profondément polychrome et pluriel du renoncement en Inde (Corin 2010), cette analyse révèle l'importance de considérer la variété des identités religieuses individuelles, mais j'insiste également pour aborder l'identité sociale puisque devenir *sādhu* implique la sortie du monde social traditionnel par l'entrée dans une communauté ascétique. Le chapitre quatre focalise l'intérêt sur les stratégies de construction de soi et leur interprétations de leur parcours. Le *guru* est le vecteur premier de transmission d'un code de sens que mes répondants vont intérioriser et incorporer. Parce que la construction de l'identité religieuse est un processus éminemment personnel, j'insiste dans cette section sur le caractère hybride de l'identité des ascètes occidentaux et sur l'importante diversité des itinéraires individuels. Le chapitre cinq discute de l'inscription identitaire dans les communautés ascétiques et de la quête de reconnaissance que sous-tend la conversion. À partir d'un cadre autoréférentiel de reconnaissance, mes répondants élaborent des frontières d'inclusion et d'exclusion pour délimiter l'authenticité ascétique. À travers ces deux chapitres, plusieurs vignettes ethnographiques viennent enrichir l'analyse de manière à souligner l'étroite corrélation entre les données recueillies et la discussion théorique.

Ces cinq chapitres me permettront de conclure que, malgré la variabilité des cas de figure en ce qui concerne les renonçants en Inde et la fluidité des catégories, certaines règles ne peuvent être dérogées pour être acceptées en tant qu'ascète « authentique. » Ce respect des règles est d'autant plus strict pour des individus qui cherchent à pallier l'absence de socialisation primaire dans l'univers hindou.

Chapitre 1 : État des Lieux- La rencontre de deux espaces culturels

Afin de contextualiser la décision de certains Occidentaux à ancrer leur vie spirituelle dans les contreforts de l'Himalaya en devenant ascètes hindous, il importe d'aborder dans un premier lieu l'ascétisme en Inde pour ensuite expliquer son accessibilité en Occident. Tout en étant sensible aux limites de référer à une bicatégorisation historiquement et socialement construite de « l'Occident » et « l'Orient » (Saïd 1978[2003]), et aux dangers réductionnistes de parler de culture occidentale et de culture hindoue, le présent mémoire s'articule autour de ces catégories essentialisantes dans le but unique de refléter ce qui prédomine dans les discours recueillis. Ces archétypes résultent en effet d'un construit social qui influence considérablement les discours narratifs et l'expérience vécue des sujets étudiés (Obeyesekere 1997). La vision mise de l'avant sera celle d'un Occident né du Siècle des Lumières et lié au capitalisme, à l'individualisme, à l'industrialisation et au néolibéralisme prenant racine dans des croyances judéo-chrétiennes. Dans les paramètres de ma recherche, l'accent sera mis sur la notion de modernité religieuse qui se manifeste dans un paysage religieux occidental relativement homogène où la tendance générale présente une individualisation et une subjectivisation des croyances religieuses. En contrepartie, la vision de l'Inde sur laquelle se fondent les discours de mes répondants est teintée du romantisme allemand qui insiste sur la pureté salvatrice de l'Inde spirituelle. C'est donc cette image qui sera mise de l'avant dans ce mémoire bien que l'Inde projette une variété de stéréotypes, que l'on pense à l'Inde idyllique ou l'Inde pauvre et misérable (Singer 1972 ; Weinberger-Thomas 1988 ; Giguère 2009). La présente section vise à accentuer les affinités entre l'ascétisme hindou et la quête de sens occidentale de manière à présenter les fondements sur lesquels repose la question de recherche de ce mémoire. En présentant cet état des lieux, je souhaite (1) présenter les notions fondamentales de l'ascétisme en Inde (2) aborder le contexte socioreligieux dans lequel s'inscrit la rencontre entre le néo-hindouisme et l'Occident (3) situer ma recherche parmi la littérature abordant le même sujet ou un sujet connexe.

1.1 L'ascétisme hindou

L'Inde est une société plurielle qui surprend par sa diversité atypique. Composée de plus de 4600 communautés distinctes, reconnaissant 23 langues officielles et des centaines de dialectes et se proclamant « la terre de toutes les religions », l'Inde se singularise en effet par la pluralité des cultures présentes sur son territoire (Jaffrelot 2013 ; Leavitt 2013). Considérant cette extrême

variabilité au niveau culturel, linguistique, social et religieux, la vision d'un hindouisme linéaire et monolithique est impensable. L'hindouisme se transforme au fil des époques et s'adapte au contexte socioculturel des différentes régions de l'Inde, présentant ainsi une variété de déclinaisons qui reflètent des visions distinctes de la tradition religieuse. Selon l'anthropologue et indianiste Louis Dumont (1959 ; 46) : « Il [l'hindouisme] apparaît plutôt comme une forêt luxuriante et désordonnée où se côtoient nous dit-on superstitions grossières et sublimes spéculations, où d'une part orthodoxie brahmanique, d'autre part une poussière de sectes diverses coexistent, où se mêlent les rituels et les croyances les plus variées. » En ce qui concerne l'ascétisme, il s'agit d'une pratique tout autant plurielle et bien visible en Inde. Datant de plus de 3000 ans, l'ascétisme est bien enraciné dans les cultures indiennes alors que les plus anciennes informations retracées concernant le renoncement remontent à des millénaires et sont évoquées dans les *Upaniṣad* (Hausner 2007 ; Olivelle 2003). Encore aujourd'hui, des millions de *sādhu* sillonnent le territoire indien et pratiquent l'ascèse pour se rapprocher du Divin.⁴

1.1.1 L'ascétisme traditionnel

Lorsqu'il est question de l'Inde, l'image exotique de l'ascète hindou mobilise l'imaginaire occidental. Rejoignant Saïd (1978 [2003]), Appadurai (1988) soutient que la popularisation de cette image relève d'une construction de la part de l'Occident pour réduire l'Orient à des catégories exotiques et essentialisantes (Narayan 1993). L'image de l'homme saint hindou avec ses *dreadlocks*, recouvert de cendres qui mendie vêtu d'un simple tissu orange frappe l'imaginaire, certes, et cette image n'est pas complètement fautive, mais elle est superficielle et partielle (Bouillier 2008). L'ascétisme indien est un univers en soi, en marge de la société, avec ses ramifications et ses complexités propres.

Traditionnellement, le renoncement en Inde suppose une rupture avec le monde dont le but ultime est d'atteindre la libération (*mokṣa*) et de s'émanciper du cycle interminable des réincarnations (*saṃsāra*).⁵ Les principes qui guident son cheminement supposent le non-attachement, le retrait du monde et la rupture de tous les liens antérieurs (Bouillier 2008). Dès lors, l'ascète fait don de ses biens et perd ses droits à la propriété familiale. Il accomplit ses

⁴ Au début des années soixante, le sociologue indien Ghurye (1964) situait leur nombre entre 7 et 15 millions (Corin 2010). Aucune estimation plus à jour n'a été répertoriée.

⁵ De nombreux ouvrages explicitent la pratique brahmanique de renoncement. Pour plus amples informations, je renvoie les lecteurs aux ouvrages de Louis Dumont (1959 et 1967), Patrick Olivelle (2003) et Véronique Bouillier (2008) qui sont particulièrement éclairants.

propres cérémonies funéraires, se voit attribué un statut sacré et est célébré comme purifiant tout ce qu'il touche (Kane 1941 cité dans Dumont 1959). Ayant résorbé leur feu sacrificiel en renonçant au monde et en menant une vie faite d'austérité et de recherche spirituelle, ils ne connaissent plus que le Divin ou l'Absolu (Corin 2010). La nature de la délivrance, les voies et les techniques pour y parvenir sont de la plus haute importance dans la religiosité hindoue. Il importe donc de clarifier certaines notions relatives à l'hindouisme.

1.1.1.a La trilogie des « fins humaines »

La tradition hindoue impose de se soumettre à quatre buts bien définis (*purusārtha*) de la vie humaine afin d'atteindre la délivrance ultime (Olivelle 1993 ; Boisvert 2013a). Ces *purusārtha*, soit ces quatre objectifs de la pratique brahmanique, consistent en le *kāma*, l'*artha*, le *dharma* et la *mokṣa*. Le *kāma* c'est « vivre le plaisir (Leavitt 2013 ; 326) » ; il fait référence à l'expérience sensuelle et sexuelle. L'*artha*, quant à lui, réfère à la réussite économique et/ou politique, soit à la richesse et au pouvoir (Malamoud 1982 ; 150). Le *dharma* est l'objectif sur lequel il importe d'insister dans l'étude de l'ascétisme et renvoie à la poursuite de son devoir selon deux facteurs : (1) la caste d'appartenance d'une personne (*varṇa*) et (2) le stade de la vie (*āśrama*) auquel elle est rendue (Boisvert 2013a ; 244).

Selon le traité légal *Manusmṛti*, quatre périodes de la vie, que l'on appelle *āśrama*, sont réservées aux individus masculins deux fois nés (*dvija*), chacune correspondant à un *dharma* propre (Olivelle 1993). La première étape, *brahmacarya*, marque le passage de l'enfance au statut d'étudiant. Le jeune homme apprend une profession destinée à sa caste sous l'autorité d'un maître (*guru*). La deuxième étape, *gṛhastha*, incombe à l'homme de se consacrer à son devoir de maître de maison et d'exercer sa profession. Ainsi, les *brāhmaṇe* sont considérés comme les érudits, les maîtres du langage. Leur fonction est d'accomplir les rituels et d'enseigner alors que la caste des *kṣatriya* regroupe les guerriers et les rois, qui ont comme fonction d'user de la force et de la violence pour diriger et protéger la société. Les *vaiśya* en revanche, sont les artisans et les marchands, ils se doivent de nourrir la société en s'occupant du commerce et de l'agriculture. La quatrième caste, les *sūdra*, doit accomplir les tâches considérées comme impures afin de préserver la pureté des castes supérieures (Boisvert 2013a ; Malamoud 1982). Le troisième *āśrama* est le *vānaprasthāśrama* et renvoie à l'ermitage, soit à la réclusion en forêt avant de passer à la dernière étape de la vie qu'est celle de l'ascétisme, *saṃnyāsa*, l'étape du renoncement

total au monde.

La notion de *dharma*, est donc étroitement liée à celles de *varṇa* et *āśrama*. Selon Carl-A Keller (1983 ; 194) : « le *dharma* est un terme extrêmement ambigu et polyvalent (cf W.D. O’Flaherty, 1978)- l’ordre social, la loi ‘qui porte tout’. » En ce sens, il désigne les devoirs de chaque caste, chaque classe et à l’intérieur de cette classification les devoirs de chaque individu à chaque étape de la vie. La notion de *varṇa-āśrama-dharma* rend compte d’un universalisme moral (Dumont 1959 ; 52) et elle est essentielle à la compréhension de l’ascétisme en Inde comme voie du salut. Incorporer à sa vie cette notion permet à un individu de poursuivre l’objectif ultime, le dernier *puruṣārtha* qu’est l’atteinte de la *mokṣa*, la libération du cycle éternel des réincarnations (Olivelle 1993). Louis Dumont distingue l’individu « hors du monde » qu’est le renonçant à l’individu « dans le monde » qu’est l’homme « moderne » obéissant à la loi socioreligieuse de *dharma* (Dumont 1959). Rendu au dernier *āśrama*, l’étape du renoncement, l’individu transcende la hiérarchie des castes et il n’a plus l’obligation de se soumettre à son *dharma*, concentrant tous ses efforts à la délivrance (Kapani 1992).

En résumé, la vision orthodoxe de l’hindouisme propose que, dès leur naissance, hommes et femmes hindous intègrent un cadre très structuré. Selon leurs actes et pensées antérieurs (*karman*), ils sont situés dans une des quatre classes sociales (*varṇa*), voir même plus précisément une sous-caste (*jāti*). Il importe de préciser que dans la société indienne, les rôles sociaux de genre sont fortement enracinés et le devoir conféré aux femmes est celui de *strīdharmā*, soit le devoir d’être une épouse modèle et une mère de famille (Clémentin-Ojha 1984). Pour les hommes, s’ils font partis des trois *varṇa* supérieures, ils doivent poursuivre quatre buts précis, *puruṣārtha*, et leur vie sont organisées selon quatre stades idéaux *āśrama* (Astier 2011 ; 136). Lorsqu’ils atteignent le stade du renoncement, ils se retirent de ce système en abandonnant leur caste, leur famille et leurs activités quotidiennes. Or, bien que cette rupture avec la société libère l’homme de ces contraintes sociales, elle implique l’intégration à un cadre monastique tout aussi hiérarchisé structuré.

1.1.1. b Les familles ascétiques

Même si certains renonçants choisissent de poursuivre leur voie de manière solitaire, la majorité des *saṃnyāsin* se rattachent à des grandes lignées ascétiques (*paramparā*) ayant une autorité religieuse (*mahant*) à leur tête et étant centrées autour de lieux monastiques (*āśrama*) (Bouillier

2008). Ces monastères communautaires (*pañcāyati math*) servent de points de repère pour les ascètes. L'anthropologue Véronique Bouillier (2008 ; 14), dans son étude sur les renonçants *Nāth Yogīs*, constate que les lieux monastiques sont des lieux « d'inscription identitaire » dans lesquels : « S'y tissent les traits fondamentaux de l'ascétisme indien : une imbrication entre une démarche individuelle de mise à l'écart du monde et une structure monastique, un aller et retour entre pérégrination et vie en monastère. » Il s'agit de centres de pouvoir, de lieux d'enseignement et d'initiation, où les *sādhu* ne sont que de passage, ces *āśram*⁶ étant généralement peu habités à l'exception de l'autorité religieuse. En effet, les ascètes préfèrent généralement poursuivre leur voie spirituelle en retrait, dans des monastères personnels ou de manière nomade, et rendent visite à leur *guru* qu'occasionnellement, lorsque celui-ci est toujours en vie.

S'extirper de la société en choisissant le renoncement n'implique donc pas de mener une vie solitaire, au contraire. L'ascète est en fait rattaché à une communauté monastique éminemment codifiée qui dispose de sa propre structure interne (Hausner 2007). Un rituel d'initiation (*dīkṣā*) sacralise son lien avec un *guru* puis introduit l'ascète à une famille ascétique (*sampradāya*) d'allégeance shivaïte (*śaiva*) ou vishnouïte (*vaiṣṇava*). Les vishnouïtes vouent un culte au Dieu *Viṣṇu*, généralement à travers ses incarnations, soit *Rāma* et *Kṛṣṇa*. Leur pratique religieuse privilégie la voie de la dévotion (*bhakti*), qui permet la fusion entre l'esprit des dévots et le divin et porte une attention particulière aux notions brahmaniques de pureté rituelle (Khandelwal 2007). Les renonçants shivaïtes, quant à eux, sont parfois reconnus pour leur caractère subversif et certains dérogent considérablement de la structure normative de la société par le port de cendres, par leur nudité ou leur chevelure emmêlée en longues nattes. Ils vénèrent le dieu *Śiva*, le patron des ascètes, étant lui-même représenté comme un *sādhu* couvert d'une simple peau de léopard, prenant parfois des intoxicants, peu soucieux de l'image qu'il projette, incarnant la puissance et la destruction (Hausner 2007 ; Corin 2010). Sinha et Saraswati (1978 ; 35), anthropologues spécialisés sur les communautés ascétiques à Bénarès, définissent les *sampradāya* comme « an established doctrine transmitted from one teacher to another [...] it connotes a system of religious teaching including the worship of particular deity. » La division entre les groupes shivaïtes et vishnouïtes reflète les visions distinctes de deux acteurs dominants

⁶ Les textes hindous anciens révèlent deux significations pour le terme *āśrama*. D'une part, il réfère aux quatre périodes de la vie explicitées précédemment, et d'autre part, il renvoie à un lieu de dévotion où les ascètes effectuent leurs austérités ascétiques (Olivelle 1993 ; 16). Pour faciliter la lecture de ce mémoire, je privilégierai le terme *āśram* lorsqu'il sera question des lieux monastiques et *āśrama* en référence aux stades de la vie.

dans la formation de familles ascétiques en tant que système structuré et codifié. Le philosophe Śāṅkarācārya, célèbre pour avoir institutionnalisé le renoncement à la fin du VIII^e siècle est associé aux ordres shivaïtes tandis que c'est Rāmānuja qui, près de trois siècles plus tard, influença considérablement la formation de lignés vishnouïtes dans le but de rendre plus accessible la voie du renoncement (Hausner 2007 ; 66).

L'organisation des familles ascétiques présentées ci-dessus démontre que des règles et des codes bien précis structurent et régissent ces communautés bien qu'elles se positionnent en marge de la société. On retrouve une énorme variété de branches ascétiques, chacune ayant sa propre vision, ses dogmes et ses pratiques qui visent à organiser le comportement de leurs membres. Or, Ellen Corin (2015) rappelle qu'en Inde, les catégories sont flexibles. Il n'y a pas de démarcation aussi claire qu'en Occident. Selon l'anthropologue, l'hindouisme impose des logiques extrêmement complexes, mais qui ne jouent pas avec les mêmes principes que chez nous. Ainsi, nous verrons dans la présente analyse qu'il n'y a pas un seul modèle ascétique, mais qu'il existe une multitude de cas de figure.

1.1.2 La fluidité des catégories en contexte moderne

Ces notions précédemment mentionnées sont des piliers de la religion hindoue et renvoient principalement à la version scripturale de l'hindouisme qui rapporte la vision unique de l'Élite religieuse *brāhmaṇe*. Jusqu'au début du 20^e siècle, les *saṃnyāsīn* étaient généralement Indiens, de sexe masculin, et deux fois nés, donc membres des castes supérieures (Clémentin-Ojha 1984; Aveling 1989). Or, il importe de rappeler que l'hindouisme se transforme et s'adapte dépendamment du contexte. En effet, l'hindouisme a la particularité de ne s'être jamais institutionnalisé d'une manière unifiée et son histoire révèle des formes de pratiques et de croyances variables dépendamment des époques (Thibeault 2013)⁷. À cet égard, Peter Beyer

⁷ Francois Thibeault (2013 ; 366) résume de manière claire et concise la succession des différentes formes d'hindouisme selon les textes : « Qu'il soit question de religion prévédique et indigène (antérieure au 6-4e siècle avant l'ère courante) et d'une religion hypothétique de la civilisation de la Vallée de l'Indus (environ 3500-1700 avant l'ère courante), des Veda et d'une religion védique (à partir d'environ 1400 avant l'ère courante), du brahmanisme fondé sur les Brāhmaṇa (entre le 12e et le 8e siècle avant l'ère courante), des mouvements de śramaṇa – les ascètes itinérants (dès le 7e siècle avant l'ère courante), de la création des grandes épopées – le Rāmāyaṇa et le Mahābhārata (à partir du 4-2e siècle avant l'ère courante, jusqu'au 2-4e siècle de l'ère courante), des darśana – les points de vue philosophiques orthodoxes (du Sāṅkhya, au 4e siècle de l'ère courante, à l'Advaita Vedānta de Śāṅkara, au 7-8e siècle de l'ère courante), de l'influence du tantrisme (dès le 9-10e siècle de l'ère courante), ou des mouvements modernes de formation (ou de réforme) de l'hindouisme (de la fin du 18e siècle à aujourd'hui), chacune de ces appellations renvoie à des horizons de sens que l'hindouisme (dans son sens moderne et courant) ne résume pas et n'englobe pas à lui seul. »

(2006 ; 188) rappelle que plusieurs auteurs soutiennent l'idée que l'hindouisme est une construction moderne, imaginée et inventée par l'Occident dans sa volonté de former une société globale. Considérant l'extrême diversité de la culture dans laquelle se déploie l'hindouisme, la manière dont la religion est vécue est tout autant variée. La religion regroupe un éventail de croyances et des pratiques distinctes rejoignant différents courants littéraires, différents thésismes et différentes classes sociales. En réalité, il serait plus approprié de référer à « des hindouismes. » Les visions modernes sont d'ailleurs très critiques de l'élitisme de l'idéologie *brāhmaṇe* et adoptent une position plus ouverte face aux choix d'adopter la voie l'ascétisme. Cette ouverture concorde notamment avec la pratique de la *bhakti* qui se traduit par une dévotion personnelle au divin et se distingue par son caractère populaire et inclusif (Clémentin-Ojha 1988; 36). Le contexte contemporain introduit en effet plusieurs nuances à la structure traditionnelle de l'hindouisme. L'atteinte de la libération n'est plus un privilège exclusif aux trois castes supérieures et donc on constate plus de souplesse vis-à-vis la quête de libération. Une très grande diversité de trajectoires mène vers l'ascétisme en Inde, mais pour un hindou de naissance, cette voie s'inscrit d'emblée dans son cheminement spirituel. Ce détachement qui guide une personne à tout abandonner pour se rapprocher du divin demeure encore aujourd'hui un comportement valorisé et la personne se voit alors attribué un haut degré de sainteté.

La poursuite de son devoir selon sa caste d'appartenance et le stade de la vie d'une personne est un principe qui reflète « une manière indienne de penser. » Cette expression est utilisée par le poète et linguiste sud-indien A.K Ramanujan (1985) pour présenter un contraste important entre la tendance dominante de la pensée occidentale et celle de la pensée indienne. Ramanujan réfère notamment à la propension en Occident de trouver des lois universelles, indépendantes de tout contexte pour guider les comportements de la vie humaine, qui s'oppose à la tendance indienne et hindoue de proposer des règles qui dépendent de contextes particuliers (que l'on pense à la *varṇa et l'āśrama* par exemple). Louis Dumont (1964) propose d'ailleurs de penser l'Asie du Sud comme un miroir renversant les présupposés occidentaux. Tandis que les sociétés occidentales valorisent une idéologie individualiste et égalitaire, l'Inde et plus largement l'Asie du Sud, privilégient le collectivisme, la famille et la hiérarchie (Leavitt 2013). Ainsi, il convient de se questionner sur le contexte qui pousse certains individus à quitter leur mode de vie occidental pour adopter un mode de vie hindou en rejoignant une communauté ascétique en Inde.

1.2. Le Néo-hindouisme en Occident

Avant d'aborder l'ouverture des portes de l'Occident à des croyances et des pratiques hindoues, il importe de restituer le renouveau de l'hindouisme dans son contexte d'émergence historique et culturel. Porté par un élan nationaliste, le néo-hindouisme renvoie aux mouvements religieux qui surviennent aux XIX^e et XX^e siècles dont le but premier était de revitaliser l'hindouisme pour répondre à la domination coloniale (Altglas 2005). Paul Hacker (1995) est le premier à référer au néo-hindouisme pour aborder l'intégration des idées occidentales en Inde et le processus de réinterprétation de la tradition hindoue par l'ajout d'éléments étrangers « hindouisés » à des fins identitaires. Certains vont privilégier le terme néo-*Vedānta* (De Michelis 2004 ; Beyer 2006), mais cette appellation semble restrictive considérant que la relecture de l'hindouisme ne se limite pas qu'aux écrits Védiques et au *Vedānta*⁸, la *Bhagavad Gītā* commentée par *Swami Prabhupāda* ayant d'ailleurs été un point tournant dans la tendance néo-hindoue. C'est donc suivant Hacker et Halbfass (1995) que je privilégierai le terme néo-hindouisme pour désigner la relecture de la tradition hindoue.

1.2.1 Son émergence: Colonialisme britannique et nationalisme hindou

Dans la première moitié du XIX^e siècle, ancrée dans un paradigme évolutionniste, la compagnie des Indes Orientales (*East India Company*) qui dominait le pays cherchait à imposer ses valeurs séculières basées sur la rationalité et l'utilitarisme tel que préconisé par Mill (Van Der Veer 2001). L'hindouisme était perçu à l'époque comme un frein au processus de modernisation d'où l'importance d'y intégrer « les valeurs de la civilisation britannique. » Un trait distinctif de l'Empire Britannique était son recours à l'*Indirect Rule* pour dominer. Cette pratique coloniale privilégiait l'ingérence par l'intermédiaire de l'Élite locale et nécessitait donc un rapprochement avec la population indienne. Peu à peu, une élite indienne s'est formée, privilégiant l'usage de la langue anglaise par attachement symbolique au pouvoir de l'Empire (Niranjana 1990). Or, plutôt

⁸ Le *Vedānta*, qui signifie littéralement la fin des Védas, est l'un des six grands systèmes philosophiques hindous (*darśana*). Empruntant les termes directeurs des *Upaniṣad*, qui sont d'ailleurs elles-mêmes appelées *vedānta*, ce système philosophique propose une nouvelle conception du monde et introduit des nouveaux concepts qui sont devenus fondamentaux dans l'hindouisme dont le *samsāra* (le cycle interminable de réincarnation), le *mokṣa* (la libération), le *karma* (la loi causale reliant effet et action) et la *māyā* (l'illusion). Les *Upaniṣad* se distinguent de leurs prédécesseurs védiques, les *Samhitā* et les *Brāhmaṇa*, par la conception moniste de l'être (unité de l'essence individuelle, l'*ātman*, avec l'essence de l'univers, le *brahman*), et par la démarche contemplative suggérée pour atteindre la libération. L'acte rituel et les sacrifices (*yajña*) tel que préconisés dans le corpus védique qui précède les *Upaniṣad* sont moins valorisés alors que c'est l'anéantissement de l'ego qui prime par une démarche plus individuelle et intériorisante (Boisvert 2013a).

que de s'éteindre sous le poids des valeurs occidentales, l'hindouisme a connu une revitalisation au milieu du XIX^e siècle à Calcutta, par des mouvements de réformes socioreligieuses initiés par cette Élite indienne anglicisée. Influencée par les idéaux européens modernes, cette Élite était porteuse d'affirmation identitaire et fut à l'origine de la diffusion de la pensée hindoue (Altglas 2005). Considérer l'agentivité du peuple colonisé tel que le propose Van der Veer (2001) permet en effet de percevoir l'émergence du néo-hindouisme, non pas comme une acculturation, mais comme la formation d'un hindouisme hybride. « Le processus d'hybridité culturelle donne naissance à quelque chose de différent, quelque chose de neuf, que l'on ne peut reconnaître, un nouveau terrain de négociation du sens et de la représentation (Bhabha et Rutherford 2006; 100). » C'est donc en réaction à la colonisation que le sentiment nationaliste indien s'est cristallisé, instrumentalisant la philosophie et les pratiques spirituelles du sous-continent à des fins identitaires et laissant place à un « tiers-espace », espace défini par Homi K. Bhabha (1994 [2007]) comme favorisant l'hybridation culturelle entre la culture coloniale et celle des colonisés.

Plusieurs mouvements ont joué un rôle majeur dans cette affirmation identitaire, un des premiers étant le *Brāhmo Samāj*, fondé en 1828 par *Rām Mohan Roy* (1772-1833), homme considéré par plusieurs comme étant le père de l'Inde moderne (Jaffrelot 2010 ; 179). Sans cacher son intérêt marqué pour certaines valeurs occidentales, dont la philosophie des Lumières et le christianisme, *Rām Mohan Roy* entendait réformer la religion hindoue à la fois en s'inspirant et en résistant à l'influence occidentale. Ainsi, il prônait un retour à l'âge d'or védique orienté vers une forme de monothéisme centré sur le *Brāhman*. Cet invention d'un monothéisme védique visait à faire concurrence à la propagande chrétienne des missionnaires (Astier 2006 ; 194). La création du *Brāhmo Samāj* (la Société de *Brahmā*) constituait pour lui un moyen de lier la pureté de la tradition hindoue avec certains traits de la société occidentale. Défiant le monopole de l'Élite *brāhmane*, il s'appliquait à traduire en anglais, en hindoustani et en bengali de nombreux extraits sanskrits du *Vedānta* de manière à les rendre accessibles. Il faisait également le pont avec l'Occident moderne en étant le premier *brāhmane* à se rendre en territoire britannique. En somme, l'influence de *Rām Mohan Roy* n'est pas à négliger dans la formation d'un néo-hindouisme alors qu'il tentait de préserver l'essence traditionnelle hindoue, tout en y intégrant certains éléments de l'Occident qu'il jugeait bénéfique à la société indienne. Christophe Jaffrelot, politologue qui se spécialise sur le nationalisme hindou, résume ainsi la situation : « Tout se

passé ici comme s'il s'efforçait d'exhumer des écritures védiques les traits culturels de l'Occident qui lui paraissent les plus efficaces et les plus prestigieux (Jaffrelot 2010 ; 190). »

Succédant au *Brāhmo Samāj* et à d'autres mouvements réformateurs tels l'*Ārya-Samāj*, ou la Société Théosophique, un acteur majeur de cette « Renaissance hindoue » est bien entendu Swami Vivekananda, qui, issu d'un milieu lettré fortement influencé par les valeurs occidentales, se présente comme un « trait d'union entre l'Inde et l'Europe (Altglas 2005; 25). » Il importe de rappeler que l'hindouisme a la particularité d'être une tradition religieuse qui n'est dominée par aucune autorité suprême ; aucun centre religieux n'a le pouvoir d'imposer son orthodoxie (Boisvert 2013a ; 235). Cette non-institutionnalisation rend l'expansion de l'hindouisme difficile et ce n'est qu'en réaction au colonialisme britannique que la tradition hindoue adopte une attitude prosélyte (Clémentin-Ojha et Gaborieau 1994). Plus précisément, ce sont les maîtres spirituels hindous qui, prenant exemple sur les méthodes prosélytes du christianisme en sol indien, ont diffusé une version revitalisée de l'hindouisme sur la scène internationale. Alors que selon la tradition, il est impératif de naître hindou pour être hindou (Clémentin-Ojha 1994; Boisvert 2013b), Vivekananda fait du néo-hindouisme une religion de conversion et adopte une démarche de prosélytisme (Altglas 2005). Il s'était donné pour mission d'enseigner et d'implanter un mouvement de réformes basé la philosophie des *Veda* en insistant sur son caractère éternel et universel. Son activisme missionnaire renvoie à un cadre conceptuel occidental afin de rendre accessible le néo-hindouisme au plus grand nombre. En 1893, il participait au Parlement Mondial des Religions de Chicago et tentait de répondre à la question : « Où est la base commune sur laquelle ces évidentes et manifestement désespérantes contradictions [entre les religions] peuvent se rejoindre en paix (Vivekananda ; En Ligne)? » Consolidant ses discours autour d'une identité indienne spécifique et son devoir d'apporter à l'Occident ses connaissances spirituelles, il insistait sur l'aspect pratique de la spiritualité du *Vedānta* qui pouvait être adapté et appliqué de manière universelle puisque selon lui, le *Brāhman* se retrouvait en chaque individu. Depuis la popularité de Vivekananda, l'Inde connaît un nombre important de *guru* hindous qui diffusent leurs enseignements tant en sol indien qu'à l'international, attirant ainsi de nombreux disciples indiens et étrangers (Astier 2006 ; 199).

En résumé, la répression des croyances et des pratiques religieuses hindoues considérées comme « rétrogrades » par l'Empire britannique a engendré une impulsion nationaliste consolidée autour de la préservation et du respect des textes anciens. Cette volonté de retour aux

sources est toutefois profondément marquée par une assimilation des traits occidentaux. S'ajoute à ce sentiment identitaire des ambitions missionnaires en Occident avec la mobilité des maîtres spirituels qui souhaitent exporter le néo-hindouisme. L'essor de cette tradition revitalisée prend de l'ampleur en Amérique du Nord et en Europe avec la contre-culture des années 1970 alors que c'est toute une génération qui se tourne vers l'Orient et la sagesse et le mysticisme qu'il projette (Altglas 2010; 37). Ainsi, tandis que l'hindouisme traditionnel s'occidentalise, on assiste à ce que C. Campbell (1999) qualifie de « Easternization of the West » (orientalisation de l'Occident).

1.2.2 Sa diffusion : Le néo-hindouisme en Occident

Parallèlement aux mouvements nationalistes qui proposent de réformer l'hindouisme pour le rendre plus accessible, on dénote en Occident une ouverture vis-à-vis des éléments en provenance d'autres schémas religieux pour pallier aux problèmes de la modernité. La littérature concernant le religieux en modernité abonde et nombreux sont les auteurs qui ont focalisé leur attention sur « l'appel de l'Orient (Cox 1977 ; Altglas 2005). » Cette section vise à présenter le contexte dans lequel s'insèrent la diffusion et l'expansion du néo-hindouisme en Occident de manière à situer la décision de migration et de conversion des Occidentaux devenus ascètes en Inde. Il sera démontré que si le contexte colonial et le projet nationaliste indien permettent l'intégration du néo-hindouisme en Occident, ce sont les rouages de la globalisation et la contre-culture des années 1970 qui sont responsables de son effervescence fulgurante depuis les cinquante dernières années.

1.2.2.a La globalisation du religieux

Arjun Appadurai (1991) se positionne comme un auteur phare en ce qui concerne les conséquences culturelles de la globalisation. La circulation accélérée des ressources engendre un bouleversement des paysages d'une identité de groupe, des « ethnoscapas » tels que définis par l'anthropologue. Les spécificités culturelles d'un groupe ne sont plus territorialisées, ce qui laisse place à une redéfinition de l'identité en fonction de paramètres étrangers aux spécificités locales ou nationales d'un groupe. Ainsi, la fluidité accrue des échanges et la perméabilité des frontières liées à la globalisation viennent bouleverser le paysage religieux. L'identité religieuse ne s'affirme plus d'emblée par des pratiques reliées à des traditions coutumières qui coïncident avec l'espace habité, mais elle est sujette à des transformations radicales. Cette déterritorialisation induit des confrontations culturelles qui modifient considérablement le contenu d'origine d'une

religion. Dans son ouvrage *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Thomas J. Csordas (2009) examine l'interrelation entre religion et globalisation en référant à la mouvance du phénomène religieux qui constitue un réseau multidirectionnel dans lequel les pratiques, les croyances, les symboles et les motivations s'entremêlent. Selon l'auteur, la circulation des ressources religieuses dépend du caractère « transportable » des religions. Csordas introduit ce concept de « transportabilité » lorsqu'il pose la question à savoir comment et pourquoi certaines formes et pratiques religieuses circulent bien à travers les frontières géographiques et culturelles et d'autres non (Csordas 2009 ; 4). Cette transportabilité de la religion implique dans un premier lieu le désir d'exporter la pratique dans un contexte culturel étranger. Ainsi, comme explicité précédemment, dans la seconde moitié du XXe siècle, l'Inde se démarque par ses maîtres spirituels aux ambitions missionnaires qui souhaitent apporter à l'Occident leurs connaissances spirituelles (Altglas 2005). Csordas affirme d'ailleurs que la missionnarisation est le moyen de transport de la religion le plus évident, mais il y a également la migration, la mobilité des individus (par exemple les voyageurs) et la médiatisation. Dans un second lieu, une religion transportable nécessite que son message soit transposable à différents contextes culturels sans en perdre le sens premier (Csordas 2009). À cet égard, Vivekananda désignait le *Vedānta* comme l'unique religion à portée universelle (Vivekananda cité dans Sharma 1998). Altglas (2005 ; 35) affirme d'ailleurs: « Cette rhétorique universaliste, faisant fi des différences culturelles et religieuses, sera l'un des fondements du néo-hindouisme missionnaire, et le monisme l'une de ses pierres d'achoppement. » En somme, la dissémination des enseignements vulgarisés de maîtres spirituels hindous dans les sociétés occidentales est une manifestation la globalisation du religieux et plus précisément de la transportabilité du néo-hindouisme.

1.2.2.b L'éclatement des identités religieuses

La littérature concernant le religieux en contexte de modernité est très vaste, mais par rapport phénomène étudié dans ce mémoire, il importe de focaliser l'attention sur l'éclatement des identités religieuses et la disponibilité d'un marché spirituel qui se forme dans les années 1970.

Contrairement à ce qu'avaient prédit certains auteurs dont Durkheim et Weber, le déclin des grandes religions et de leur forme institutionnalisée n'est pas synonyme de déclin de la religion. La religion est comprise ici comme « un ensemble d'idéaux qui ont pour effet d'élever

l'homme au-dessus de lui-même, de l'amener à se déprendre de ses intérêts temporels et vulgaires et de lui faire vivre une existence qui dépasse en valeur et en dignité celle qu'il mène quand il ne s'occupe que d'assurer sa subsistance (Durkheim 1914 ; 6). » Il s'agit donc d'un ensemble de croyances et de pratiques qui s'articulent autour d'une « référence transcendante fondamentale » (Thibeault 2013 ; 25), qui crée une cohérence et une cohésion au sein d'un groupe. Bien que plusieurs intellectuels, « défenseur[s] de la thèse séculariste (Bibby et Archambault 2008; 154) » aient proposé la disparition de la religion comme conséquence inéluctable à l'industrialisation et à l'urbanisation, l'approche utilisée dans ce mémoire est que la mouvance pacifiste et la sous-culture des années 1970 en Amérique du Nord et en Europe constituent un contexte favorable à l'accueil des enseignements néo-hindous (Altglas 2005). En effet, plutôt que de mener uniformément vers la sécularisation et la disparition de la religion, la modernité apporte un changement vis-à-vis des religions, changement qui délaisse les choix homogènes et organisés et favorise les choix pluriels. La perte d'influence des grandes institutions religieuses comme puissances régulatrices du croire engendre un intérêt prononcé pour les religiosités parallèles et les nouveaux mouvements religieux dans lesquels s'inscrit le néo-hindouisme (Hervieu-Léger 1999 ; 17). Il a été démontré que la globalisation a pour effet d'accélérer la circulation des ressources religieuses, ce qui favorise la cohabitation de différents courants religieux. C'est ainsi que prend racine en Occident un marché spirituel tel que défini par Hildegard Van Hove (1999) qui permet aux individus de sélectionner le système de sens qui correspond à leurs propres besoins. Selon Van Hove, le marché spirituel disponible en Occident propose des fragments de religion, des philosophies vulgarisées, des anciens enseignements réinventés et simplifiés de manière à correspondre à une demande occidentale (Van Hove 1999 : 170). La nécessité de trouver des réponses aux questions relatives au sens, à la finalité, à la souffrance et à la mort est toujours d'actualité malgré la sécularisation, mais les réponses à ces questions se multiplient puisqu'il n'y a plus de monopole religieux. Cet éventail de possibilités est justement ce qui caractérise les spiritualités contemporaines. Nancy Ammerman abonde en ce sens en proposant que la religion soit multidimensionnelle, c'est-à-dire que ses différentes dimensions (croyance, pratique, expérience, etc.) se combinent de multiples façons et varient d'un individu à l'autre (Ammerman 2010). La contre-culture des années 1970 est d'ailleurs une période clef durant laquelle nombreux sont les sujets croyants qui délaissent les églises traditionnelles et redirigent leur foi vers des quêtes individuelles multiples et préférant souvent se définir comme spirituels,

mais non religieux (Cannel 2010; 88). Le sujet de ma recherche renvoie donc au besoin intrinsèque de l'individu d'une quête spirituelle personnelle (Meintel 2012). L'hindouisme se présente comme un moyen de surmonter les épreuves de la modernité et de donner un sens à la vie de mes répondants.

1.3 La place de ma recherche

Si j'ai choisi d'amorcer ce mémoire en dressant un portrait global de la revitalisation de l'hindouisme traditionnel et de sa diffusion à l'international, c'est pour démontrer que c'est à l'intersection de l'ascétisme hindou et de la quête spirituelle occidentale que se positionne mon sujet de recherche. L'ascétisme en Inde est un sujet qui a été largement traité (Dumont 1959, Olivelle 1992, Hausner 2007), la littérature sur le syncrétisme religieux abonde (Droogers 1989 ; Shaw et Stuart 1994 ; McGuire 2008), et plusieurs auteurs spécialisent leurs recherches sur cette influence des spiritualités orientales sur les croyances et les pratiques religieuses en contexte de modernité (Altglas 2005 ; Cox 1979 ; Csordas 2009). Or, seules quelques études portent sur le cas particulier d'Occidentaux devenus ascètes en Inde.

Meena Khandelwal, anthropologue spécialisée sur l'étude du renoncement en Inde, a abordé le choix de l'ascétisme par des Occidentaux en s'attardant à l'attachement au lieu. Sa recherche intitulée « Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality (2007) » insiste sur les facteurs qui font de l'Inde un lieu qu'ils privilégient pour développer leur spiritualité en pratiquant l'ascèse, mais surtout sur le sentiment d'appartenance au territoire indien et sur la notion de « chez-soi » présente dans leur discours. Khandelwal base sa théorie sur trois ascètes occidentaux situés à Rishikesh, ville réputée pour son caractère cosmopolite où coexistent des ascètes hindous, des Indiens venus de toutes les régions de l'Inde et vouant un culte au Gange, des randonneurs qui désirent s'aventurer dans l'Himalaya, des *backpackers* à petits budgets et des Occidentaux qui suivent une formation professorale de yoga. Ma recherche fait écho à l'ethnographie réalisée par Khandelwal, mais son originalité réside dans le fait que les trajectoires religieuses de mes répondants sont plurielles et ne s'inscrivent pas exclusivement dans la tendance des *sādhu* occidentaux de Rishikesh à adopter une « sociabilité cosmopolite », pour reprendre les mots de Glick Schiller et al. (2011).

Dans son ouvrage *Turning East : New lives in India, twenty Westerners and their spiritual quest*, Malcolm Tillis (1989 [2004]) compile une cinquantaine d'entrevues effectuées entre 1973

et 1984 avec des Occidentaux établis en Inde depuis plusieurs années dans le but de consacrer leur vie à leur développements spirituel. L'auteur rapporte leurs histoire en s'attardant sur leurs motivations à changer radicalement leur mode de vie de même que sur les bienfaits que l'Inde leur a apportés. Les récits recueillis par Tillis sont pertinents dans l'étude d'individus ayant entamé une « Nouvelle Vie » en faisant de l'Inde leur pays d'attache et en s'immergeant dans un nouveau paysage religieux. Ce recueil de récits de conversion a été particulièrement utile préalablement à mon terrain de recherche puisqu'il m'a permis d'appréhender les thèmes récurrents dans ce type d'expérience. Son recueil est en effet étroitement lié au projet que j'ai mené or, mon projet se distingue par le fait que je fournis un cadre d'analyse qui permet de lier mes observations et mes données à des sources académiques qui seront présentées dans le deuxième chapitre.

Conclusion

En insistant sur les affinités entre l'ascétisme hindou et la quête spirituelle occidentale, ce mémoire contribue à mieux comprendre les problématiques concernant la négociation des identités religieuses en contexte de migration. Tandis que la littérature reflète une tendance à considérer la migration comme une aspiration à un meilleur style de vie pour des gens dépourvus économiquement (Giguère 2009), mon mémoire aborde la transformation de l'identité religieuse d'individus ayant quitté leur mode de vie occidental, souvent caractérisé par l'abondance et la liberté (Tillis 1989 [2004]) et aspirant davantage à un « retour aux sources » en territoire indien. Tel que l'indique Véronique Altglas (2005 ; 18), l'assimilation de pratiques et de valeurs issues de l'hindouisme par des Occidentaux est particulière puisqu'elle ne résulte pas d'une hiérarchie de valeurs imposées par une culture extérieure comme ce fut le cas en contexte de colonisation. Les rites et les mantras en sanskrit, le nombre incommensurable de divinités, la perception de la mort comme délivrance ou la dévotion à un *guru* émanent d'un univers de sens bien loin de leurs repères initiaux. En mettant en perspective les principes fondateurs de l'ascétisme hindou, l'expansion du néo-hindouisme en Occident et les traits fondamentaux du religieux moderne, je souhaitais dans cette section placer dans son contexte la décision de certains individus à migrer vers l'Inde et devenir ascète. Ainsi, l'ensemble des éléments dans ce chapitre établit les paramètres socioreligieux dans lesquels se situe cette recherche sur la négociation identitaire des ascètes occidentaux en territoire Indien.

Chapitre 2 : Un cadre théorique pour penser la transformation et la négociation de l'identité religieuse

Ayant fait état du contexte d'émergence dans lequel s'inscrit la décision des certains Occidentaux à devenir ascètes en Inde, le présent chapitre propose un cadre et un angle d'analyse pour penser leur construction identitaire en territoire indien. Considérer les théories élaborées faisant écho à mon sujet d'étude permet d'appréhender les données ethnographiques recueillies et d'amener une justification scientifique à ma recherche. Dans cette section, je chercherai à appuyer les concepts clefs que sous-tend ma problématique de départ avec des fondations scientifiques. Cette recherche met l'accent sur deux étapes importantes de leur expérience soit la transformation de leur identité religieuse et la négociation de cette identité nouvellement acquise. J'ai donc choisi d'orienter ce projet de recherche selon une approche phénoménologique qui rend compte à la fois de leur perception de leur expérience et de l'interaction entre les acteurs. Cette approche sera enrichie par l'apport de plusieurs concepts et outils analytiques issus principalement de la littérature sur le religieux en contexte de modernité. Ainsi seront abordées les différentes figures d'expression du religieux en contexte contemporain telles que théorisées par Danièle Hervieu-Léger pour mettre en exergue ce qui distingue les ascètes occidentaux des touristes spirituels. Je focaliserai ensuite sur les théories explicitant l'expérience de conversion pour souligner l'aspect transformationnel et interactionnel de leur vécu. Enfin, j'entends comprendre leur négociation identitaire en Inde en considérant leur propre modèle explicatif, et donc aborderai la notion de *samskāra*⁹ qui imprègne leurs discours en me basant sur les écrits de Lakshmi Kapani.

2.1 Mobilités religieuses

Ce mémoire repose sur la prémisse que la modernité vient profondément bouleverser le paysage religieux et donne lieu à une individualisation des croyances religieuses. Dans cette période que plusieurs chercheurs qualifient de « réenchantement du monde (Csordas 2009, Lee 2008, Maffessoli 2007) », les croyances religieuses se multiplient et se diversifient, tandis que l'influence des grandes institutions religieuses ne cesse de s'effriter. La sociologue Danièle Hervieu-Léger s'applique à décrire la scène religieuse contemporaine comme une scène en mouvement. L'auteure introduit les concepts de mobilité et de croisements d'identités religieuses en insistant sur l'individualisme religieux de la modernité. Un élément essentiel au rapport entre

⁹ Je remercie Pr. Mathieu Boisvert pour ses commentaires éclairants sur la notion de *samskāra* et pour m'avoir orientée vers l'étude des écrits de Lakshmi Kapani.

la modernité et la religion est la rationalité, soit « l'impératif de l'adaptation cohérente de moyens aux fins que l'on poursuit (Hervieu-Léger 1999 ; 29). » Cette rationalité se conjugue avec l'autonomie des individus, favorisant l'agentivité et la créativité de leur parcours religieux. Cet individualisme religieux est caractérisé par deux figures du croyant propres à notre époque : le pèlerin et le converti. Cette distinction entre ces deux figures est pertinente pour mettre en évidence le parcours particulier des ascètes occidentaux qui, incarnant a priori la figure du pèlerin, sont devenus des convertis.

2.1.1 La figure du Pèlerin et l'incitation vers l'Inde mystique et spirituelle

Plutôt que d'adhérer à une pratique obligatoire, communautaire et territorialisée, le pèlerin adopte une pratique volontaire qui s'inscrit dans la fluidité des trajectoires d'identifications religieuses individuelles. Cette figure typique du religieux en mouvement correspond à « une forme de sociabilité religieuse en pleine expansion qui s'établit elle-même sous le signe de la mobilité et de l'association temporaire (Hervieu-Léger 1999 ; 98). » Le contexte moderne globalisé qui permet à l'individu de se bricoler une identité religieuse à partir d'une diversité d'emprunts extérieurs et d'ajuster ses croyances selon ses besoins personnels est une tendance particulièrement sollicitée par la pratique du pèlerin. Nous avons vu que l'hybridité inhérente à la colonisation (Bhabha 1994 [2007]) a fait émerger une nouvelle forme de l'hindouisme combinant des pratiques et des croyances religieuses hindoues aux valeurs et aux concepts occidentaux. La mobilité et le croisement des identités religieuses dont fait état Danièle Hervieu-Léger se manifestent en Occident, mais également en territoire indien par le tourisme spirituel grandissant. Avant d'aborder la littérature sur le tourisme spirituel en tant que manifestation de la figure du pèlerin, je propose un détour par la théorie de mythe-modèles de Gananath Obeyesekere (1997) référant aux mythes prépondérants dans l'imaginaire. Nous verrons que la construction historique d'un mythe de l'Inde en tant que berceau de la spiritualité en fait un lieu de prédilection pour développer sa spiritualité.

2.1.1.a Le mythe-modèle de l'Inde spirituelle

Basant sa théorie sur le mythe de Capitaine Cook, Obeyesekere réfère aux mythe-modèles comme étant d'une part, un paradigme qui sert de modèle à la construction d'autres mythes et d'autre part, comme un ensemble d'idées enracinées et reliées à différentes formes narratives dont les fictions, les contes, les biographies (Obeyesekere 1997 ; 10). Selon

Obeyskere, la conjoncture historique détermine la prééminence de certains mythes dans les consciences et dans la culture, formant des représentations collectives de l'altérité, soit de l'Autre et de l'Ailleurs. Ainsi, la manière dont l'Inde est perçue et conceptualisée dans l'imaginaire se transforme au fil du temps. Sans s'attarder sur la variété de ces représentations qui émergent et qui sont encouragées selon les intérêts politiques ou religieux du pouvoir en place (Teltscher 1997 ; 2), il importe d'insister, dans les paramètres de cette recherche, sur la construction d'un mythe de l'Inde en tant que « terre de spiritualité. »

L'Orientalisme du XIX^e siècle propose une vision dichotomique de l'Orient et de l'Occident qui marquent profondément l'imaginaire. Insistant sur la manière dont s'est construite l'image de l'Orient en Occident, Edward W. Saïd base sa théorie sur le fait que la généralisation culturelle et le réductionnisme que proposent les théories orientalistes servent à justifier l'intervention coloniale. « Bref, l'Orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient (Saïd 2003[1978]; 32). » L'Orient est ainsi dépeint comme étant différent, exotique, irrationnel parce que spirituel, afin de légitimer sa domination. Sans dévaluer la théorie d'Edward W. Saïd, il est pertinent de considérer également l'argument de Richard King qui lui reproche de négliger l'influence de l'Orientalisme Romantique (King 1999; 148). N'ayant pas de visée impériale, l'Orientalisme Allemand a participé, selon King, à la construction d'une vision favorable, mais stéréotypée de l'Inde, non pas dépeinte comme étant inférieure et déchue, mais comme une Inde pure, empreinte de sagesse et de spiritualité rédemptrice. L'historicité des représentations de l'Inde démontre en effet que l'imaginaire occidental a longtemps hésité entre fascination et répulsion vis-à-vis des cultures orientales (Singer 1972 ; Weinberger-Thomas 1988). À l'ère coloniale, c'est principalement l'image d'une Inde monstrueuse, d'un fardeau pour l'homme blanc qui offerte par l'Empire britannique. L'hindouisme est stigmatisé en tant que croyance primitive, ralentissant « l'évolution » de l'Inde vers la voie de la modernité. Narayan (1993 ; 478) rappelle que l'image des *sādhu* qui circulait à cette époque exprimait une connotation fortement négative insistant sur les mutilations que s'infligeaient volontairement les ascètes de manière à mettre en évidence le caractère « arriéré » de l'Inde ¹⁰. L'ascétisme indien évoque à cette époque l'image d'un Orient « mystérieux,

¹⁰ Je renvoie au texte de Narayan pour une explication détaillée des représentations nord-américaines des hommes saints hindous.

imprévisible et dangereux¹¹ (Pinch 1996). » Or, l'argument principal de l'anthropologue Peter Van der Veer est qu'il importe de référer à une approche interactive ; une approche qui considère l'influence mutuelle, malgré le rapport de domination, de l'Inde et de l'Empire britannique dans la construction de leur imaginaire national. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la répression des croyances et des pratiques religieuses hindoues considérées comme rétrogrades par l'Empire britannique a engendré une impulsion nationaliste consolidée autour de la préservation et du respect des textes anciens de même que la condamnation de certaines pratiques populaires dont la *sati*¹², la *dot*,¹³ mais également *bhakti* populaire. Cette résistance a pris de l'expansion par la réactualisation du mythe-modèle de l'Inde mis de l'avant par le romantisme allemand en vantant la pureté spirituelle de l'Inde comme remède au matérialisme de l'Occident moderne (Van der Veer 2001 ; 46). Vivekananda, porte-étendard du néo-hindouisme, suivi par de nombreux *guru* aux visées missionnaires, est venu en Occident pour faire prospérer l'hindouisme et a alimenté l'imaginaire quant au mysticisme et à la sagesse salvatrice de l'Inde spirituelle (Narayan 1993). En résulte une représentation stéréotypée de l'Inde qui est d'ailleurs mobilisée dans les projets voyage vers l'Inde. Nous verrons que même après plusieurs années d'immersion dans l'univers ascétiques, les Occidentaux conservent des discours très dichotomiques, imprégnés par l'image archétypale de l'Inde spirituelle et très critique de la modernité.

2.1.1.b Le rejet des appartenances d'origine

Différentes ethnographies (Tillis 1989, Korpela 2003 : Giguère 2009) concernant la tendance des Occidentaux à puiser dans les religions orientales rapportent une fascination pour l'Orient, mais également un mépris prononcé vis-à-vis leur culture d'origine, principalement les sociétés de consommation occidentales. À cet égard, Nadia Giguère (2009) propose la notion d'épuisement culturel pour expliquer le désir d'expatriation d'Occidentaux en Inde. Cette notion est présentée initialement par Caren Kaplan dans son ouvrage *Questions of travel- Postmodern discourses of displacement* où elle affirme : « Expatriates felt their own cultures were exhausted and drained of

¹¹ Ma traduction

¹² La *sati* est une pratique valorisée par les textes anciens qui consiste en l'immolation de la veuve sur le bûcher de son mari. Surtout encouragée au Rajasthan, cette pratique est considérée comme une exception dans les communautés hindoues (Bates 2013 ; 127)

¹³ La dot est une coutume traditionnelle qui accompagne le mariage hindou. Il s'agit de biens (bijoux, vêtements, articles ménagers, argent) versés par la famille l'épouse à la famille du mari. Ce qui est problématique est l'inflation du prix de la dot, alors que la dot est devenue une réelle enchère pour obtenir un mari instruit et bien nanti et entraîne parfois des violences et même des décès. Cette pratique est aujourd'hui illégale, mais toujours pratiquée puisqu'elle est bien enracinée dans la culture. (Bates 2013 ; 131).

significance (Kaplan 1996 ; 44). » La propagation d'un mythe de l'Inde spirituelle et mystique combinée à un épuisement culturel en Occident donne lieu à une quête de sens et parallèlement, on constate une vague de tourisme à connotation religieuse en Inde. En effet, la dérégulation du croire favorise également la circulation des croyants en quête d'une identité religieuse nouvelle, dont ils n'ont pas été dotés dans leur culture d'origine, d'où l'augmentation fulgurante du tourisme spirituel depuis les cinquante dernières années (Hervieu-Léger 1999 ; 119).

2.1.1.c Le tourisme spirituel en tant que manifestation de la figure du pèlerin

Ayant considéré l'Inde spirituelle en tant que construction historique et destination de prédilection, les études concernant le pèlerinage et le tourisme sont pertinentes pour mettre en évidence une figure type du pèlerin tel qu'exprimé par Danièle Hervieu-Léger.

Fait social majeur de notre temps, le tourisme est le produit d'un monde globalisé favorisant les contacts entre différents peuples et cultures. Le géographe spécialisé sur l'étude du tourisme Georges Cazes (1989) écrit à ce propos :

« L'originalité profonde de l'échange touristique réside dans le fait que ce ne sont pas des marchandises, mais des hommes qui se déplacent. C'est le consommateur qui vient à la rencontre du produit afin d'en utiliser sur place les différentes composantes, tant naturelles (paysage et climat) que matérielles (équipements et services) et humaines (sociétés, attraits historiques et socio-culturels) (Cazes, cité dans Gagnon 2003 ; 11). »

Les touristes internationaux sont des acteurs privilégiés pour qui les frontières ne constituent plus des barrières. MacCannell (1976 [1999]) y réfère comme des « *sightseers* », issus principalement de la classe moyenne qui se déplacent à travers le monde à la recherche d'expériences nouvelles. Cette élite cosmopolite circule d'une destination à l'autre sur un circuit exerçant un certain pouvoir d'attraction (Thibeault 2013). En Inde, ce circuit de destination est communément appelé dans le langage des voyageurs et dans la littérature la « Banana Pancake Trail ». Il s'agit d'une route touristique en Asie du Sud et du Sud-Est qui présente des lieux prisés par les touristes puisqu'il est possible d'avoir accès à des hôtels peu dispendieux et de la nourriture occidentale, tout en bénéficiant de l'« exotisme » du pays d'accueil (Hutnyk 2010; Khandelwal 2012).

Tandis que le tourisme est un voyage extérieur dans des lieux géographiques qui suscitent la curiosité, Rana P.B Singh soutient que le pèlerinage est un voyage intérieur qui permet la fusion de l'immanent et du transcendant grâce au caractère sacré des sites visités (Singh 2006 ; 220). Turner le définit quant à lui comme un « rite de passage » ancré dans un contexte religieux

précis (Turner 1978). L'étude de Deihl (1956) rapporte que les pèlerinages en Inde sont générés par l'atmosphère de piété et de dévotion qui y règne et par la croyance que la visite de lieux sacrés peut aider à surmonter les épreuves de la vie (Deihl 1956 cité dans Behera 1995). Un phénomène relativement récent et en pleine croissance vient ébranler la distinction entre les deux spectres de pèlerinage et de tourisme : le tourisme spirituel. Victor et Edith Turner (1978 ; 20) sont les premiers à remettre en question la vision qui oppose tourisme et pèlerinage en affirmant : « A tourist is half a pilgrim if a pilgrim is half a tourist ». Depuis, nombreux sont les auteurs qui se sont attardés sur ce phénomène contemporain de tourisme spirituel (D'Andrea 2006 ; Geary 2008 ; Timothy and Olsen 2006). Selon les estimations de l'Organisation Mondiale du Tourisme, 300 à 330 millions de visiteurs se rendent chaque année dans les grands sites religieux du monde faisant du tourisme spirituel une partie importante du tourisme local et international (OMT ; En Ligne). Ce type de tourisme implique la visite de sites sacrés motivée partiellement ou complètement par des visées religieuses, mais s'inscrivant également dans un projet éphémère de voyage et de divertissement (Shinde 2007 ; Rountree 2002). Le tourisme spirituel est donc à la fois récréatif et religieux. Insistant sur les relations entre la mondialisation, la religion, le bouddhisme et le tourisme, François Thibeault (2013 ; 112) réfère dans sa thèse à la notion « d'interfaces » (Strausberg 2011) pour traduire le modelage mutuel et dynamique entre religion et tourisme. Selon Thibeault, le tourisme spirituel relève d'une interférence entre deux systèmes, celui de religion et celui de tourisme, et résulte de ce phénomène la transformation de la fonction religieuse d'éléments religieux (sites, objets, personnes, pratiques, etc.) pour répondre à la demande touristique et, simultanément, la formation d'un circuit touristique fondé sur l'expérience religieuse.

Faisant écho à Obeyesekere et sa théorie de mythe-modèle, Fernandez affirme que le tourisme spirituel trouve sa source dans la construction imaginée de l'altérité (Fernandez 2002 ; Obeyesekere 1997). Il soutient d'ailleurs que : « [...] en amont du projet de partir, nous repérons effectivement de multiples motivations internes et externes (Nuttin, 1980), mais aussi la présence d'un imaginaire individuel, familial et social omniprésent, accordant à l'Asie les images d'une radicalité et d'un lointain inaccessible (Fernandez 2001). » Cette représentation imaginée constitue le facteur dominant dans le choix de lieu à visiter (Giguère 2013). Considérant la prégnance du mythe-modèle de l'Inde comme étant le terreau de la spiritualité dans l'imaginaire occidental, il n'est pas étonnant d'y retrouver nombre de touristes qui s'engagent dans un projet

éphémère de voyage et qui, sans pour autant renoncer à leurs référents culturels et religieux initiaux, mobilisent des symboles religieux hindous (que l'on pense au *bindi* ou au *mala*), visitent des lieux de culte et des sites de pèlerinages, participent à des cérémonies religieuses telles la cérémonie *ārti* etc. (Giguère 2009 ; D'Andrea 2007). Étant le lieu de naissance de l'hindouisme, du bouddhisme, du jaïnisme et du sikhisme, l'Inde se distingue en effet par ses nombreux sites sacrés qui incitent au pèlerinage et constitue un lieu de prédilection pour le tourisme spirituel. Ajay Gupta (1999) souligne que pratiquement tous les sites de pèlerinage en Inde présentent des petits marchés d'artisanats destinés aux touristes ou aux pèlerins qui désirent acheter des souvenirs.

Les touristes spirituels incarnent la figure type du pèlerin à laquelle réfère Danièle Hervieu-Léger. Il est à noter que cette figure ne désigne pas les pèlerins indiens et hindous qui entrent dans une catégorie fort différente de tourisme domestique, mais fait référence au tourisme international occidental. Les Occidentaux empruntent à l'hindouisme des éléments qui correspondent à leurs besoins, se créant une spiritualité hybride, mais n'adhèrent pas pour autant à la tradition religieuse. La figure du pèlerin représentée par les adeptes du syncrétisme religieux et les touristes spirituels se place en opposition à la figure du converti qui est caractérisée par l'intensité de son engagement religieux.

2.1.2 La figure du converti

Selon les historiens des faits religieux, le pratiquant converti renvoie à l'individu qui passe d'une religion à une autre, volontairement ou sous la contrainte. Danièle Hervieu-Léger y réfère comme étant l'archétype même du processus de formation des identités religieuses individuelles et autonomes dans ce contexte de mobilité (Hervieu-Léger 1999 ; 119). Référant à la conversion religieuse en contexte de modernité, la sociologue distingue trois modalités de conversion. La première est le rejet d'une religion héritée et imposée qui ne correspond pas aux valeurs d'un individu au profit d'une foi nouvelle. La deuxième recouvre les individus n'ayant jamais adhéré à aucune religion qui, suivant leur propre chemin spirituel, décident d'intégrer une communauté religieuse qui leur correspond. La troisième modalité du converti est celle du « réaffilié » ou du « converti de l'intérieur », c'est-à-dire la découverte d'une foi réelle vis-à-vis la religion jusque-là imposée et normée par l'institution ou par la culture immédiate de la personne. Cette appropriation consciente et volontaire des valeurs de la religion se caractérise soit par des

mouvements de renouveau de l'identité religieuse traditionnelle ou par un désir de retour aux sources de la tradition. À la différence du pratiquant pèlerin, le converti adopte en principe une identité religieuse dans son intégralité et trouve refuge dans les valeurs qu'elle promeut. C'est dans cette logique que semble s'inscrire le choix d'Occidentaux à pratiquer l'ascétisme hindou. Or, les motivations qui ont mené les Occidentaux devenus ascètes en Inde à aller en territoire sud-asiatique sont généralement les mêmes que les touristes spirituels puisque leur expérience se développe généralement suite à un projet éphémère de voyage dans les années '60-70. Présentant plusieurs similarités avec les « New Age seekers (Reader ; 2007) », les ascètes occidentaux peuvent être considérés comme des pèlerins qui incarnent dorénavant la figure du converti. Guidés par un retour aux sources, par une quête de soi et par un désir d'authenticité, ils ont fait de l'Inde leur destination de prédilection. Suivant leur propre chemin spirituel, ils n'ont pas fait le choix de se bricoler une religiosité à partir de fragments de religions orientales, mais ont choisi d'intégrer un univers de sens hindou qui leur était pratiquement inconnu. Cette transition souligne la porosité des frontières entre les deux types de figures exprimées par Hervieu-Léger et accentue la mobilité du religieux en contexte de modernité. L'autonomie du sujet croyant ouvre la voie vers un infini de possibilités.

En choisissant la pratique du *sannyas*, les Occidentaux s'orientent vers un changement de leur cadre de référence. Or, cette transformation identitaire n'est pas corollaire d'un affranchissement des référents culturels initiaux. La présente recherche vise à démontrer que, malgré le désir de détachement vis-à-vis leur culture d'origine, la construction identitaire des ascètes occidentaux est prise dans un processus incessant d'hybridation (Bhabha et Rutherford 2006).

2.2 L'expérience de conversion

Nous avons vu que l'individualisation du religieux combiné au mythe de l'Inde spirituelle et mystique que projette l'Inde mène vers une vague de tourisme spirituel en Inde. D'ailleurs, la majorité des expériences des Occidentaux devenus ascètes en Inde se cristallisent autour d'un premier voyage en Inde, attirés par l'exotisme oriental que projette l'image de la « *Mā Bhārata* », la Mère Inde. L'étude de Meena Khandelwal est particulièrement pertinente pour accentuer le sentiment d'attachement que les « *sādhu étrangers* » éprouvent vis-à-vis de l'Inde :

However, they neither maintain a home outside of India nor use the language of displacement to describe their experience. They speak instead of feeling “at home” in India and of finally finding their place, thus unsettling the emphasis on displacement in models of transmigrant identities (Khandelwal 2007 ; 313).

Leur expérience diffère de celle des voyageurs temporaires en ce sens qu'elle sous-tend une transformation identitaire qui altère profondément leur identité d'origine. Cette mutation se concrétise par une transformation radicale de leur identité religieuse ; par une conversion. Sans m'attarder sur le processus de conversion à l'hindouisme en lui-même, je chercherai dans cette section à dégager les logiques identitaires du phénomène à travers l'intériorisation d'un habitus qui passe par la transmission religieuse et la validation communautaire.

2.2.1 Appréhender la conversion

Le phénomène de conversion a été largement étudié par une variété de disciplines scientifiques. Les études historiques tendent à focaliser l'attention sur les conversions liées aux missionnaires (Deslandres 2003) les études politiques insistent quant à elles sur les institutions religieuses et les mouvements prosélytes (Jaffrelot 1994) et les études théologiques se concentrent sur l'aspect dévotionnel et la relation avec le divin (Marty 1988)¹⁴.

Si définir la conversion religieuse ne fait pas l'unanimité, un consensus s'est dégagé en sciences sociales autour de la notion de changement (Snow et Machalek 1984 ; Leblanc 2003 ; Meintel et Beaucage 2007). Heirich (1977) explique la conversion comme « a change of heart », un « process of changing a sense of root reality », ou encore « a conscious shift in one's sense of grounding » (Mossière 2007; 9). Se convertir implique donc une altération profonde de son identité pour adopter un nouveau mode de pensée et de comportement. Tandis que la littérature tend à dépeindre la conversion comme une rupture avec un état antérieur, comme un changement radical, la perspective privilégiée dans ce mémoire focalise sur le processus dynamique et la négociation permanente entre l'identité héritée et l'identité choisie.

La littérature sur les nouveaux mouvements religieux qui a émergé dans les années 1970 insiste sur la conversion induite par des modes de coercition et dépeint le converti comme étant victime d'un conditionnement idéologique (Mossière 2007 ; 13). Je considère que cette perspective néglige l'agentivité du sujet croyant et préfère penser la conversion comme un fait

¹⁴ Ces sources sont tirées du texte « Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse », par Pierre Beaucage et Dierdre Meintel

social d'engagement dans un nouvel univers de sens. Ainsi se mettent en branle différentes logiques identitaires pour intégrer les normes, les valeurs et l'éthos du groupe rejoint. La conversion implique la composition d'une nouvelle identité individuelle et collective. Dans cette recherche j'appréhende la conversion d'une part à partir « d'une anthropologie des figures de l'individualité » en mettant l'accent sur les trajectoires individuelles et la mise en récit des itinéraires de conversion (Mary et Piault 1998), et d'autre part à partir de la dimension collective de la conversion par la quête de reconnaissance dans les relations avec autrui (Shnapper 2005).

2.2.2 La conversion à l'hindouisme

Traditionnellement, l'hindouisme n'est pas une religion prosélyte d'une part en raison de son absence de doctrine et d'institution clairement identifiable et d'autre part parce que selon la tradition, tous les non-hindous sont considérés comme impurs étant étrangers à la notion de *dharma* garante de l'ordre cosmique (Gaborieau et Clémentin-Ojha 1994). Nous avons vu au chapitre précédent que ce n'est que vers la fin du XIX^e siècle que l'hindouisme s'est doté de visées missionnaires en s'inspirant du prosélytisme chrétien et musulman pour contrecarrer l'influence de ces groupes qui menaçaient l'intégrité de la religion et pour populariser une version occidentalisée de l'hindouisme auprès d'un public « euro-américain. »

Il importe également de rappeler que l'hindouisme est étroitement lié à un système beaucoup plus large, difficilement intégrable qu'est le système de caste. Généralement, l'entrée dans la société hindoue dépend de la naissance et rarement de la conversion (Clémentin-Ojha 1994). Or, selon la tradition, les renonçants se situent en marge de la société hindoue ; en choisissant de vivre « hors-de », ils ne sont plus, en théorie, soumis à la loi du *varṇāśramadharmā* et quittent la hiérarchie des castes. Cela dit, dans son livre *When a Goddess Dies: Worshipping Mā Ānandamayī after Her Death*, Oriane Aymard (2014) note qu'en réalité, les castes influencent considérablement la hiérarchie interne des lignées ascétiques. Se basant sur une ethnographie réalisée auprès des dévots de Mā Ānandamayī, elle souligne le fait que le rapport au pur et à l'impur inhérent au système de castes placent les disciples occidentaux de Mā Ānandamayī dans une situation de marginalité au sein de l'*āśram*. Or, contrairement à ce que révèle l'ethnographie de Aymard, nous verrons à travers les chapitres d'analyse que, plutôt que de se voir conférer un statut impur en raison de leur origine d'appartenance, les ascètes occidentaux sont perçus comme ayant atteint un niveau de sainteté au même titre que leurs

condisciples. Se voir conférer un tel statut impose cependant d'intérioriser tout un bagage identitaire, à la fois culturel et religieux, de faire l'apprentissage de codes de normes et de négocier cette identité nouvelle. Mary (1998 ; 19) :

La conversion n'est pas seulement la conclusion d'un débat intellectuel, d'une délibération réfléchie et argumentée, c'est aussi un acte social d'engagement dans une communauté, marqué par un itinéraire 'initiatique' et des gestes appropriés, le tout témoignant d'un changement d'identité sociale (Mary 1998 ;19 cité dans Mossière 2007 ; 16).

Il va sans dire qu'en contexte migratoire, la culture ambiante joue un rôle crucial dans le processus de socialisation et d'apprentissage culturel et religieux. Un élément qui distingue les Occidentaux devenus ascètes des pèlerins est qu'ils baignent dans les cultures indiennes au quotidien, et ce, depuis plusieurs années. Inévitablement, ils intègrent à leur identité des caractéristiques culturelles indiennes, ils s'adaptent et deviennent de plus en plus habiles dans leurs cultures hôtes (Gudykunst et Kim 1988 : 9).

2.2.2.a Intégrer un système de normes et de valeurs

Se convertir implique un souci de reconnaissance qui passe généralement par l'effort assidu d'intériorisation de normes sociales et de codes comportementaux transmis par l'autorité religieuse et partagés par la communauté intégrée. La production de normes, soit les tabous et les règles qui assurent un lien social, est un phénomène qui a été amplement traité en sciences sociales. Selon Descombes, elles constituent la manifestation de l'esprit collectif tandis que selon Searle, ce sont des vecteurs sociaux d'effets performatifs. Durkheim et Mauss y réfèrent quant à eux comme étant la manifestation contraignante de valeurs qui pousse à adopter un comportement collectif (Livet 2012)¹⁵. Les normes sont des conventions consacrées par la majorité d'un groupe qui deviennent des habitudes inscrites dans un mode de socialisation. Se conformer aux normes implique une incorporation des habitus, soit volontairement par reconnaissance de son utilité, ou par volonté d'être accepté et admis dans un groupe (Livet 2012). La déviance peut quant à elle conduire à la réprobation sociale et à des processus d'étiquetage et de stigmatisation (Poupart 2011). À ce propos, le sociologue interactionniste Howard Becker (1963[1985] ; 32-33), héritier de l'École de Chicago, écrivait :

¹⁵ Par cet énoncé, je ne prétends pas connaître l'entièreté de l'œuvre de Descombes, de Searle, de Mauss et de Durkheim, mais souhaite simplement mettre l'accent sur la diversité des théories relatives aux normes tel qu'exprimé par Pierre Livet.

Les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance, en appliquant ces normes à certains individus et en les étiquetant comme des déviants. De ce point de vue, la déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un « transgresseur ».

Dans cette optique, les concepts de normes et de déviance doivent être pensés en terme de relation et d'interaction entre individus au sein d'un groupe. Au niveau religieux, le sentiment d'appartenance à un groupe et la négociation d'une affiliation nouvelle produisent une dynamique de reconnaissance qui retravaille le processus de construction identitaire. L'angle d'analyse de ce mémoire n'est pas d'identifier comment un système de valeurs communes est créé et modifié, mais de considérer comment, dans une expérience de conversion en contexte de migration, il est intériorisé par des acteurs n'ayant a priori aucun lien social avec le groupe. L'intégration à une communauté monastique éminemment codifiée impose une rigueur implacable quant aux respects des règles et des codes prescrits par le *guru* et même les hindous de naissance se livrent à un processus d'apprentissage culturel et religieux. Je tenterai de démontrer dans la présente recherche que l'adoption d'un comportement normatif dans l'ascétisme hindou s'inscrit dans un processus de construction identitaire intimement lié aux interactions entre acteurs religieux et à la transmission des savoirs. Ainsi, je propose d'appréhender cette construction du soi et sa légitimation à travers les notions de transmission par l'autorité et de validation communautaire.

2.2.3.b La transmission religieuse

La conversion s'articule autour d'un sentiment d'appartenance qui retravaille les systèmes de transmission, qu'il soit lié au système de parenté ou à l'orthodoxie. Rejetant leur identité religieuse héritée et transmise par leur culture d'appartenance, les Occidentaux qui choisissent l'ascétisme en Inde se livrent un travail d'apprentissage des normes et des codes symboliques transmis par une lignée croyante. Danièle Hervieu-Léger (1997) développe une approche sociologique de la transmission comme production de la lignée croyante. Elle identifie quatre ressources symboliques qui interagissent dans la construction religieuse de la lignée croyante :

- Une logique communautaire qui délimite socialement le groupe religieux d'appartenance
- Une logique émotionnelle qui génère un sentiment collectif d'appartenance
- Une logique éthique qui définit les valeurs et les normes comportementales communes
- Une logique culturelle qui représente un réceptacle de la mémoire commune du groupe

À l'intérieur d'un cadre monastique hindou se crée donc une dynamique où interagissent ces quatre facteurs, fortement influencés par le *guru* qui agit en tant qu'autorité religieuse capable de leur fournir un code de sens préétabli. Or, plus qu'un rapport passif transmetteur/destinataire, l'identité d'ascète se construit sous l'égide d'un maître spirituel, mais simultanément, par l'identification à une lignée croyante et à un groupe bien défini qui partage une vision commune.

2.2.3.c La validation communautaire

Durkheim écrivait : « [...] par-dessus tous les dogmes et toutes les confessions, il existe une source de vie religieuse, aussi vieille que l'humanité et qui ne peut jamais se tarir : c'est celle qui résulte de la fusion des consciences, de leur communion dans une même pensée, de leur coopération à une même œuvre, de l'action moralement tonifiante et stimulante que toute communauté d'hommes exerce sur ses membres (Durkheim 1914 ; 60). » En effet, la notion de communauté est inhérente à la définition que Durkheim attribue à la religion qui consiste, selon le sociologue, en un phénomène éminemment social dont les rites et les croyances viennent renforcer le sentiment d'appartenance à un groupe (Durkheim 1912). D'ailleurs, bien que la formation d'identités religieuses contemporaines en Occident soit pleinement intégrée à un individualisme moderne, on assiste à une prolifération des associations aux communautés religieuses souvent indépendantes des institutions (Hervier-Léger 1999 ; 179). Les communautés religieuses endossent cependant le même rôle que les institutions qui est de fournir un système de croyances et de pratiques unissant une même communauté morale.

Sans négliger l'importance de la transmission religieuse dans l'apprentissage des normes, je souhaite néanmoins me distancier de la tendance à percevoir la construction d'une identité religieuse normative comme un simple processus d'inculcation autoritaire des *habitus*. La construction identitaire est un processus qui est négocié et renégocié tout au cours de la vie et qui dépend des interactions entre différents acteurs. S'inspirant du réputé sociologue Erving Goffman, figure importante de l'École de Chicago reconnu pour sa théorie de l'interaction dans l'observation directe, Claude Dubar (1991 [2015]) propose de concevoir l'identité comme l'articulation de l'identité pour soi (identité réelle chez Goffman) et de l'identité pour autrui (identité virtuelle chez Goffman). La première repose sur l'histoire personnelle de l'individu, sur des identifications subjectives revendiquées par soi, tandis que la deuxième se définit dans un contexte d'interaction et est soumise à la reconnaissance par autrui (Dubar 1991 [2015] ; 12).

Selon Goffman (1975) dans une situation d'interaction, soit lors d'une rencontre entre deux ou plusieurs individus, chacun cherche à « catégoriser » l'autre pour l'identifier. Ainsi se créent parfois des tensions entre l'identité que l'on souhaite performer et celle qui nous est attribuée (Dubar ; En Ligne). En effet, les individus se contentent rarement de leur propre conviction quant à la légitimité de leur identité religieuse. Ils vont chercher une validation extérieure : une validation communautaire. Danielle Juteau (1999) affirme d'ailleurs que la formation de l'identité est alimentée par une auto-perception et une perception par autrui. Se basant sur la construction de l'ethnicité, Juteau (1999 ; 79) affirme que l'identité se décline selon une dimension individuelle, soit par l'identification de l'agent à un groupe, mais que l'identité constitue principalement un rapport social. La subjectivité relative à l'identification est ancrée, selon l'auteure, dans les rapports sociaux. En contexte de migration et de conversion, la communauté religieuse joue un rôle central dans l'adaptation culturelle et religieuse de ses membres en fournissant un cadre normatif (basé sur les prescriptions de l'autorité religieuse). L'espace de socialisation fourni par les communautés est d'autant plus influent puisque les acteurs sont coupés de leurs référents culturels initiaux.

En somme, le cadre conceptuel de ce mémoire considère les logiques identitaires qui émanent des conversions en contexte de migration. Or, parce que l'expérience religieuse est une expérience éminemment personnelle, je souhaite compléter mon cadre conceptuel en y joignant un modèle explicatif émique. Jusqu'ici, le cadre d'analyse proposé offre des outils théoriques pour rendre compte des conditions susceptibles d'influencer les expériences de conversion des acteurs étudiés, mais il importe également de tenir compte du sens que ces derniers donnent à leur réalité (Poupart 2011). Ainsi, je considère que pour rendre compte avec subtilité et profondeur de l'expérience de transformation et de négociation identitaire des ascètes occidentaux en Inde, il est nécessaire d'avoir recours à des connaissances de l'intérieur, bien qu'il faille tenter de les dépasser en se centrant entre autres, sur la construction des identités et des trajectoires, sur les interactions sociales et sur leur intériorisation des normes.

2.3 Considérer un modèle explicatif émique : La notion de *saṃskāra*

Plusieurs facteurs ont été évoqués dans ce mémoire pour expliquer la décision d'Occidentaux à devenir ascètes en Inde, à savoir la globalisation du religieux, l'expansion du néo-hindouisme en Occident, le mythe-modèle de l'Inde spirituelle, l'individualisme religieux, etc. Il est capital

d'aborder ces facteurs pour comprendre leur expérience, mais je propose ici de me pencher davantage sur leur propre vision en privilégiant un point de vue l'intérieur. Lewis Rambo (1993 ; 11), spécialiste de la conversion religieuse, soutient que se pencher sur le rôle de la religion est en effet méthodologiquement problématique puisqu'il s'agit d'étudier un phénomène qui est généralement invisible d'un regard extérieur, mais sacré et mystique d'un point de vue intérieur. Il propose donc de valoriser la perception personnelle du converti. Cette approche basée sur le système de pensée propre au sujet d'étude permet d'identifier des éléments de réponses qu'on ne peut expliquer en tenant compte uniquement des implications socio-historiques. Goulet et Young (1994 ; 11) montrent d'ailleurs qu'en prenant « au sérieux » ses informateurs, c'est-à-dire en considérant les modèles explicatifs locaux selon une perspective émique, l'anthropologue peut appréhender la réalité d'une manière dont la perspective rationnelle et extérieure ne saurait expliquer. Je souhaite ainsi combiner la pertinence de la tradition anthropologique quant à l'influence des dynamiques sociales et culturelles à une compréhension phénoménologique de l'expérience religieuse.

2.3.1 L'approche phénoménologique

Dans la tradition anthropologique, les approches interprétatives et constructivistes nées du postmodernisme viennent remettre en question l'objectivité comme seule méthode garante d'une validité scientifique. Les notions de subjectivités et d'intersubjectivités ont été introduites dans la démarche méthodologique et appellent un changement radical de la production de connaissance selon un point de vue externe et objectif. Elles proposent d'admettre l'impossibilité d'une analyse objective puisque la récolte de données varie inévitablement selon la perception du chercheur et selon la nature dynamique et interactive d'une rencontre ethnographique (White et Strohm 2014). S'opposant à l'objectivité moderniste, Clifford Geertz invite à une science interprétative et définit la culture comme « un système imbriqué de signes interprétables (Geertz 1998 ; 8) », d'où l'importance de considérer les cadres d'interprétation du sujet d'étude dans notre cadre théorique. Geertz poursuit en affirmant que dans les écrits anthropologiques : [...] ce que nous appelons nos données sont en fait nos constructions des constructions des autres quant à ce qu'ils font, eux et leurs compatriotes (Geertz 1998 ; 5). Il s'agit donc d'interpréter des interprétations, et cette interprétation culturelle nécessite d'accéder au monde conceptuel dans lequel vit notre sujet d'étude. Dans la même veine, l'approche phénoménologique propose d'étudier un phénomène tel qu'il apparaisse dans la conscience d'un individu, ou d'un groupe (Desjarlais et Throop 2011 ;

88) et donc de tirer des significations des interprétations d'individus en tenant compte du cadre de référence dans lequel ils vivent.

L'approche phénoménologique s'est développée au début du XX^e siècle sous l'influence de Husserl (1859-1938) et de Heidegger (1889-1976). Selon Husserl, le premier postulat méthodologique d'une analyse phénoménologique est de s'interdire toute position objective, puisque chaque individu dispose naturellement d'un *a priori* subjectif (Trépanier 1972). Il propose une phénoménologie descriptive qui repose sur un « retour aux choses elles-mêmes (Wahl 1960 ; 339) », qui implique de s'extraire de ses acquis préalables, soit ses jugements, ses opinions, ses émotions ou sa mémoire pour arriver à une description pure de l'essence d'une expérience. Il invite ainsi à suspendre sa disposition naturelle à concevoir le monde ; « to bracket natural attitude (Husserl 1931 [2012]) ». Succédant à Husserl, Heidegger renvoie à la dimension ontologique de la phénoménologie, soit la science de l'être. Cette phénoménologie-ontologie met de l'avant la notion d'« être dans le monde » (*Dasein*) au détriment de la notion husserlienne de « savoir le monde. » Il appelle à l'abolition de la distance et de l'extériorité comprises dans une perspective descriptive de l'expérience et cherche des significations qui sont intégrées dans les événements du quotidien (Reiner 2012). Suite à ces deux pionniers, plusieurs auteurs ont développé des théories contemporaines sur la perspective phénoménologique. Merleau-Ponty (1962) a élaboré la phénoménologie de la perception et de l'expérience vécue par le corps (*embodiment*), Hallowell (1955) évoque la construction du soi en tant que produit culturel et social et Csordas (1990) invite à l'étude du corps en tant que *sujet* de la culture plutôt qu'un *objet* en relation avec une culture donnée.

Plusieurs ont critiqué le manque de rigueur de l'approche phénoménologique, insistant sur le fait qu'une méthode scientifique devrait se baser sur l'empirie et la rationalité (Bowie 2000 [2009]). Or tel qu'exprimé par Danièle Hervieu-Léger, lorsqu'il est question de religion, il n'y a pas de fondements scientifiques et rationnels possibles et la volonté d'objectiver le fait religieux est en elle-même contradictoire (Hervieu-Léger 1993 ; 22). En effet, la religion se définit par sa nature non-empirique puisque c'est la foi qui en est le fondement et non les faits (Bowie 2000 [2006]). Ainsi, l'interprétation des données et des expériences religieuses subjectives vécues impose une analyse d'essence phénoménologique (Bastien 2007). Evans-Pritchard (1965 ; 17) écrivait à propos du rôle des anthropologues dans l'étude du religieux :

The beliefs are for him sociological facts, not theological facts, and his sole concern is with their relation to each other and to other social facts. His problems are scientific, not metaphysical or ontological. The method employs is that now often called the phenomenological one- a comparative study of beliefs and rites, such as god, sacrament, and sacrifice, to determine their meaning and social significance.

Malgré la critique de James Lett, plaidant pour que les anthropologues : « have an intellectual and ethical obligation to investigate the truth of falsity of religious belief (Lett 1997 ; 105) », l'approche phénoménologique dans les études religieuses ne cherche pas à prouver la validité d'une croyance, mais à décrire un phénomène religieux et à relever le sens qui lui est attribué. Cette approche trouve sa pertinence dans le fait qu'elle révèle un système de pensée propre à un contexte culturel particulier et une structure sociale singulière. Dans l'étude de l'ascétisme, il est intéressant de constater que l'immersion d'Occidentaux dans cet univers de sens a transformé leur manière de concevoir leur expérience religieuse. La synthèse de leur expérience religieuse s'inscrit dorénavant dans un cadre qui coïncide avec les valeurs transmises par l'autorité religieuse et partagées par la communauté qu'ils ont intégrée et la particularité de leur parcours est justifiée par des notions indiennes, dont celle de *saṃskāra*, qui ne trouvent aucun équivalent dans le vocabulaire occidental.

2.3.2 La notion de saṃskāra tel que définie par Lakshmi Kapani

Sur le plan de l'analyse, porter une attention particulière à la mobilisation de la notion de *saṃskāra* dans les discours de mes répondants permet de considérer l'impact de leur transformation identitaire sur la construction phénoménologique de leurs récits. L'une des originalités de ce mémoire étant de considérer leur expérience en tenant compte de leurs propres paramètres de pensée, je propose de se référer aux deux tomes de l'ouvrage d'envergure de Lakshmi Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique I et II*.

Professeure de philosophies indiennes, Lakshmi Kapani s'interroge sur la notion proprement indienne de *saṃskāra*, notion riche et complexe dont l'Occident ne connaît aucun équivalent exact. Reconnaisant la variété des attitudes à l'égard des *saṃskāra* et la diversité des connotations qui lui sont attribuées, son ouvrage s'articule autour de deux visions dichotomiques en ce qui concerne les *saṃskāra* soit la vision des hommes engagés dans le monde, qui obéissent à la loi socio-religieuse du *dharma*, et la vision des renonçants aspirant à la *mokṣa* (Kapani 1992 ; 45).

2.3.2.a La double connotation de la notion de *saṃskāra*

Pour les hommes engagés dans le monde, la notion de *saṃskāra* renvoie aux rites de perfectionnement auxquels ils doivent se soumettre pour atteindre le *svarga*, soit le royaume céleste de la cosmologie hindoue. Explicités dans les *Brāhmaṇa*, ces rites rythment la vie de tout individu faisant partie des trois castes supérieures, prenant place dès la conception et se terminant à la mort (Kapani 1992 ; 82). Le vécu hindou est donc imprégné par d'importants moments ritualisés qui symbolisent la transition d'un état à un autre (Boisvert 2013a ; 239). La fonction purificatrice des *saṃskāra* effectués a le pouvoir d'agir sur un facteur latent transmis à travers les générations ; l'hérité karmique. La tradition prescrit aux hommes engagés dans le monde de se soumettre à la loi du *varṇāśramadharmā* explicité plus haut et d'effectuer les *saṃskāra* qui correspondent à leur caste de naissance dans le but d'améliorer leur condition future.

Pour les renonçants qui se retrouvent en marge de tout cadre sociétal et ne sont plus soumis à la loi du *dharma*, l'importance du perfectionnement rituel réside dans l'atteinte d'un but unique : éliminer toute trace d'hérité karmique pour atteindre la libération. La connotation attribuée aux *saṃskāra* dans l'ascétisme évoque un sens psycho-moral renvoyant aux impressions héritées des vies antérieures qui demeurent dans le psychisme inconscient. C'est précisément autour de cette notion que les ascètes occidentaux rencontrés construisent leur identité religieuse. En effet, la conversion implique un besoin de référence et de standard qui passe par l'intégration de normes, de pratiques et de croyances. En ce sens, les systèmes philosophiques (*darśana*) du *Vedānta* et du *Sāṃkhya* constituent des sources référentielles de prédilection dans leur construction identitaire.

2.3.2.b La notion de *saṃskāra* pour les renonçants : l'*Advaita-Vedānta* de Śaṅkarācārya et le *Sāṃkhya* d'Īśvarakṛṣṇa

Le *Vedānta* et le *Sāṃkhya* sont deux des six grands systèmes philosophiques hindous (*darśana*) élaborés entre les V^e et I^{er} siècles avant l'ère commune qui visent à préciser le fonctionnement du monde et la place de l'homme dans cet ordre cosmique, mais également à présenter les méthodes pour atteindre la libération (*Mokṣa*) (Boisvert 2013a ; 246).

Lakshmi Kapani fait le choix s'attarder sur la notion de *saṃskāra* tel qu'explicitée dans l'*Advaita-Vedānta śaṅkarien* pour expliquer l'importance de cette notion chez les renonçants hindous. Sans nier l'importance des sacrifices, Śaṅkarācārya soutient que ceux-ci mènent vers la

svarga, soit vers le ciel, mais que le but ultime pour un hindou devrait être d'atteindre la *mokṣa* soit la délivrance éternelle par le renoncement. Pour lui, atteindre la délivrance impose de revenir à l'état de désincarnation ; il s'agit d'un retour à l'état initial dont le dernier obstacle est la persistance des *saṃskāra*. *Śaṅkarācārya* affirme d'ailleurs que l'héritage karmique formé au cours des existences antérieures se préserve au-delà de la mort ; nos aptitudes, habitudes, talents et intérêts relèvent d'acquisitions antérieures et rendent compte de la transmigration de l'*ātman*. Son enseignement a laissé une trace indélébile sur la pensée indienne et est la figure de proue de l'ascétisme indien d'allégeance *Śaiva*.

Le *Sāṃkhya d' Īśvarakṛṣṇa*, soit le plus ancien des *Sāṃkhya-Kārikā*, est un second *darśana* qui explique le processus créateur du monde. Les *saṃskāra* peuvent être compris, à la lumière de ce système de pensée, comme étant « une disposition acquise, inscrite dans le corps subtil, se transmettant d'une existence à l'autre et assurant ainsi une certaine continuité dans la chaîne des incarnations (Kapani 1993 ; 507). » Faisant écho à l'*Advaita-Vedānta*, le sens psychomoral de la notion de *saṃskāra* prédomine dans le *Sāṃkhya* avec son acceptation de transmigration ou de délivrance propre aux philosophies tournées vers le renoncement. L'alternative qui se pose pour un individu est donc soit *saṃskāra-saṃsāra*, qui est le confinement au cycle interminable des renaissances, soit l'atteinte de la *mokṣa* (Kapani 1993 ; 471).

Les explications de Lakshmi Kapani permettent d'appréhender la construction de l'identité religieuse des Occidentaux devenus ascètes en Inde en plongeant dans l'univers de sens qu'ils ont intériorisé afin de contextualiser la narration de leur expérience religieuse. L'importance qu'ils confèrent à la notion de *saṃskāra* dans la construction de leur identité religieuse doit être interprétée et comprise en fonction de la prééminence de la notion de *saṃskāra* dans la société indienne. Plus qu'un concept religieux, il s'agit d'un fait de culture qui imprègne non seulement la sphère religieuse, mais également les domaines intellectuels et scientifiques en Inde (Kapani 1993 ; 513). Les ascètes occidentaux en Inde baignent dans une culture hindoue depuis plusieurs années ce qui les amène inévitablement à développer des affinités avec une manière hindoue de penser la réalité et de percevoir leur expérience religieuse. Le contexte religieux dans laquelle se trouve une personne façonne sa manière de penser et d'agir tout au long de son parcours et joue un rôle prépondérant dans la narration de son expérience subjective. Ainsi, pour légitimer leur conversion et construire leur identité religieuse, les ascètes

occidentaux mobilisent les ressources symboliques qui leur ont été transmises et qui sont partagées par la communauté qu'ils ont intégrée.

Conclusion

Ce cadre conceptuel présente les outils analytiques qui orientent la démarche de compréhension de la réalité vécue par les ascètes occidentaux en Inde. Leur immersion dans un univers ascétique s'inscrit dans un paysage contemporain de mobilités religieuses et leur expérience est vue ici comme une conversion. Ce changement au niveau de l'identité religieuse passe par l'apprentissage d'un ensemble de normes et d'habitus. Au court de ce processus, ils acquièrent une nouvelle identité qui est négociée dans les interactions sociales et un nouveau paradigme de pensée qui teinte leur style discursif.

Ce projet de recherche propose d'examiner les stratégies identitaires des ascètes occidentaux à travers une double perspective : un angle phénoménologique est utilisé pour considérer l'identification individuelle de mes répondants et le sens qu'ils accordent à leur réalité, mais j'insiste également pour considérer les facteurs qui influencent leur perception et c'est dans le rapport aux autres que se confirme l'identité. La mobilisation de la notion de *samskāra* est la preuve d'une intériorisation des notions reçues et d'une mise en récit normée par la nouvelle affiliation religieuse. Bien qu'indispensable, j'estime que dans le cadre de ma recherche, centrer l'analyse sur la perspective unique du sujet étudié ne peut suffire à la pleine compréhension de sa réalité. L'analyse d'une problématique qui porte à la fois sur la transformation et la négociation identitaire est hautement enrichie par l'apport de certains concepts et outils analytiques tirés d'une perspective interactionniste qui porte une attention particulière aux dynamiques entre les acteurs.

En corollaire, rendre compte en profondeur de la réalité des ascètes occidentaux nécessite d'avoir recours à des méthodes de recherche donnant accès à l'expérience vécue du sujet d'étude. Le prochain chapitre présentera la méthodologie de recherche qui, combinée au cadre conceptuel ici élaboré, fournit les éléments essentiels pour répondre à la problématique de recherche.

3. Cadre méthodologique

Alors que les chapitres précédents visaient à maîtriser les problématiques et les enjeux théoriques autour de la construction identitaire des ascètes occidentaux en Inde, la présente section s'applique à présenter la méthodologie utilisée pour récolter des données. Conformément à la méthode anthropologique, j'ai privilégié l'enquête de terrain comme mode de production de données. Depuis Malinowski (1922), considéré comme le père de l'ethnographie, la recherche de terrain et la méthode d'observation participante sont jugées inséparables de la recherche anthropologique. Près de cent ans après *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, archétype même de la recherche ethnographique, cette méthode n'est plus exclusive à la discipline anthropologique, mais elle en demeure son fondement même. « Anthropology as a speculative discipline predicated upon ethnographic fieldwork provides our identity », écrit l'anthropologue Signe Howell (2017; 18). Selon cette logique, j'ai effectué deux séjours prolongés en Inde. Le premier d'une durée de quatre mois en 2015, consistait en un terrain préliminaire afin de repérer une problématique à explorer dans le cadre de ma maîtrise. C'est lors de cette première expérience que j'ai développé un intérêt profond pour l'Inde, ses cultures et ses religions. Le deuxième, en 2017, visait à récolter des données sur la problématique identifiée par l'immersion dans l'univers de mon sujet d'étude. L'objectif de cette section est d'abord d'exposer les stratégies utilisées sur le terrain et de démontrer la validité des données recueillies. Les différentes formes de production de données seront ensuite exposées soit la collecte de récits de vie, la réalisation d'entretiens semi-dirigés et l'observation participante. Finalement, les limites de ma démarche méritent d'être abordées afin de relativiser le caractère généralisable de mes données.

3.1 Stratégies de recherche

L'objectif de ma recherche étant de dresser un portrait de l'expérience transformative des ascètes occidentaux et de la négociation de leur identité religieuse, l'approche inductive de l'ethnographie de terrain s'avère particulièrement pertinente. Cette approche implique de passer de l'empirie vers la théorie (de Sardan 1995). Elle suppose la présence sur place, l'établissement de relations de confiance avec les répondants et le travail sur une longue durée (Beaud et Weber 2003). Je me suis donc immergée dans les cultures indiennes et plus précisément dans la culture ascétique hindoue sur une durée de deux mois pour élaborer un projet de recherche inspiré de la

Grounded theory (théorie ancrée) développée par Glaser et Strauss (1967 [2006]). Cette approche de recherche consiste à développer des catégories analytiques à partir des données qui émergent pendant la phase de terrain. Ainsi, la collecte de données et l'analyse s'effectuent de manière simultanée ; ces deux processus s'influencent mutuellement de sorte qu'elles élaborent une théorie qui concorde avec la réalité observable (de Sardan 1995). Cette méthode est inhérente à la recherche qualitative qui se base sur une démarche interprétative et non sur des données objectivement quantifiables. Ce procédé analytique permet l'émergence de thèmes significatifs pour le sujet d'étude, plutôt que de se baser sur des interprétations préconçues (Glaser et Strauss 1967 [2006]). À titre d'exemple, préalablement au terrain de recherche, j'avais prévu d'orienter ma recherche principalement sur les motivations de départ de mes répondants à migrer vers l'Inde et devenir ascète hindou. Or, j'ai rapidement constaté sur le terrain que ces facteurs n'étaient guère différents pour les touristes spirituels, et que mes répondants y accordaient peu d'importance puisque selon eux, c'était le résultat de leurs existences antérieures. En ce sens, je me suis penchée davantage sur la transformation identitaire de mes répondants qui a profondément altéré leur rapport à la réalité et au monde. La notion de *saṃskāra* a émergé spontanément et est devenue une riche donnée d'analyse. Ainsi, l'analyse a débuté presque simultanément avec la collecte de données. Or, il est inévitable qu'une telle procédure reflète, ou soit influencée par le bagage personnel du chercheur.

L'anthropologue Johannes Fabian (2001 ; 31) écrivait : « Une grande partie de notre recherche ethnographique est menée à son meilleur lorsque nous sommes « hors de notre entendement » soit lorsque nous relâchons nos contrôles intérieurs, oublions nos objectifs, nous laissons aller (cité dans Goulet 2011 ; 117). » L'expérience de l'anthropologue se rapproche ainsi de l'expérience des ascètes occidentaux qui ont fait le choix d'intégrer un nouvel univers de sens puisque l'ethnographie est un processus qui implique de s'extraire le plus possible de ses référents culturels pour interpréter un nouveau système de pensée. Cette immersion nécessaire à la compréhension de l'altérité s'oppose à la méthode positiviste d'observation objective et dénonce le statut de supériorité conféré à l'ethnographe (Leach 1982 ; Clifford et Marcus 1986). Les réflexions théoriques issues du courant postmoderne accordent une attention particulière à la réflexivité dans les recherches de terrain. Selon Clifford et Marcus (1986) la réflexivité renvoie à la capacité de réfléchir sur soi-même et de prendre conscience de son influence. Sur le terrain, le chercheur, influencé par son milieu culturel d'origine, est un agent qui influence les réalités qui

l'entourent et il importe de tenir compte du biais que cela peut induire. Considérant cette critique, les facteurs ayant pu influencer la présente recherche se doivent d'être réfléchis. Avant de présenter la collecte de données, ce chapitre propose une auto-analyse de la place du chercheur en tant que facteur générant un biais dans l'interprétation de la réalité observée.

3.2 Auto-analyse de la position du chercheur

Chaque ethnographie se veut teintée par les référents culturels du chercheur. Dans mon cas, la difficulté résidait dans la nécessité de se distancier de cette figure du même qui a priori avait le même cadre référentiel que moi et d'être auto-critique et consciente de ma propre construction sociale comme facteur influençant la communication interculturelle sur le terrain.

3.2.1 Choix du terrain et statut

Le choix d'effectuer un terrain ethnographique en Inde et de porter mon attention sur les ascètes occidentaux s'est développé suite à une première expérience touristique en 2015. Ce voyage s'était cristallisé autour des mêmes motivations que les touristes spirituels soit par le désir de l'aventure ou par l'attrait pour les spiritualités orientales, et a été grandement influencé par la disponibilité d'un marché spirituel en Occident. Ce premier séjour d'une durée de quatre mois a permis un premier contact avec l'Inde hindoue, mais le degré d'immersion était moindre puisque je suivais principalement le circuit touristique communément appelé la « Banana Pancake Trail » évoqué plus haut. Cette expérience m'a tout de même permis de constater la présence d'ascètes occidentaux en Inde et a alimenté le désir d'approfondir mes connaissances sur leur parcours particulier. Par conséquent, le choix de mon sujet de recherche est le résultat d'un processus éminemment réflexif puisqu'il renvoie au désir comprendre un phénomène qui découle d'une première expérience touristique personnellement expérimentée en 2015.

3.2.2 La figure du même ?

Selon Bernard Fernandez (2001), la variabilité des expériences de voyage dépend des attitudes possibles face à l'altérité radicale et du niveau d'immersion dans la culture. Tout en prenant conscience de l'hétérogénéité des expériences interculturelles, l'auteur évoque trois phases déterminantes dans la compréhension et l'intégration de « l'Asie¹⁶. » Mon terrain de recherche

¹⁶ L'auteur réfère au terme *Asie* pour parler de la Chine et de l'Inde. Ce mémoire se concentre sur la culture indienne et hindoue et préfère délaissier le terme « Asie » qui englobe une variété de cultures et d'univers de sens très hétérogènes.

ethnographique m'a amenée à dépasser l'attitude adoptée en 2015 que Fernandez définit comme étant la phase *d'immersion – adaptation*. Celle-ci renvoie à l'expérience de voyage comme point de départ à une ouverture vis-à-vis différentes manières de concevoir le monde. Elle se caractérise par « des aptitudes comme la curiosité, le plaisir de l'étonnement, l'absence de peur, une appétence à vivre pleinement les situations, une disponibilité à l'Autre, mais aussi éprouver pleinement l'exotisme pour s'en dégager (Fernandez 2001). » En 2017, le terrain de recherche ethnographique que j'ai mené m'a amenée à adopter une posture d'anthropologue et à aller au-delà de l'adaptation en atteignant la phase *d'immersion-compréhension*. Cette dernière implique non seulement de s'adapter à un autre univers de pensée en situation interculturelle, mais à tenter d'interpréter et de comprendre cet univers (Fernandez 2001). Il est nécessaire de s'extraire de ses préconceptions afin de comprendre d'autres logiques de pensée en les situant dans leur contexte. La raison pour laquelle j'évoque ici la théorie de Fernandez est que les Occidentaux devenus ascètes en Inde se distinguent par le fait qu'ils ont atteint la phase *d'immersion-intégration*. « L'idée d'intégration précise un enrichissement qui altère profondément la personne, sans doute guère éloignée de la figure du “transfuge” de J.M. Belorgey (2000) (Fernandez 2001 ; 12). » L'aventure des transfuges est initiée par un double désir, celui de rupture et celui d'enracinement. Elle se manifeste par l'acquisition d'une identité nouvelle par l'intériorisation d'exigences culturelles d'un contexte nouveau (Belorgey 2000). Après plusieurs années d'immersion dans la culture ascétique, les Occidentaux viennent à se construire une identité qui défie la rigidité des catégories du « même » et de « l'Autre. » Mon projet d'étude serait donc cette figure du « même », soit l'Occidental habité par un projet de voyage en Inde, qui serait devenu l'« Autre », et c'est précisément sur cette transformation que je me questionne.

3.2.3 Négociation de sa position

Mon introduction à l'univers religieux des ascètes occidentaux en Inde dépendait de la collaboration des mes répondants et de leur intérêt à me partager leur histoire de vie et leur récit de conversion. L'ouverture de mon terrain été facilitée par la croyance qu'ont mes informateurs en le *samskāra* tel qu'évoqué dans le chapitre précédent. Selon eux, si je m'étais intéressée à ce sujet particulier, c'était forcément parce que mes actions posées dans mes vies antérieures m'y avaient conduite ou parce que c'était le fruit d'une volonté divine. Le fait que plusieurs percevaient ma visite comme le résultat d'une force plus grande favorisait leur collaboration. Dans une enquête de terrain, il importe en effet de considérer la position qui est attribuée au

chercheur pour comprendre l'ensemble des dynamiques qui surviennent (Althabe et Hernandez 2004). Ainsi, bien que ma position d'anthropologue de même que mes objectifs de recherches aient été clairement exposés, j'ai perçu que la plupart de mes répondants voyaient en mon étude un prétexte pour progresser sur la voie religieuse. De cette manière, raconter leur histoire et répondre à mes questions représentaient pour certains une opportunité de m'aider dans ma quête spirituelle plutôt que dans ma recherche universitaire. Avant une entrevue, un répondant m'a d'ailleurs précisé qu'un de ses disciples avait eu une vision de moi qui devenait *sādhū*. Un autre a terminé notre entretien en affirmant : « *J'espère que cette entrevue sera utile pour ta recherche, mais surtout pour ton développement spirituel (Yāmunācārya).* » Tout en rappelant que la raison principale de ma visite était d'ordre académique, le fait que mes répondants voyaient en mon sujet de recherche un intérêt de ma part de suivre leur voie influençait nos rapports. Favret-Saada (1977) insiste également sur les différentes places que le chercheur peut se voir assigner et son implication dans l'univers social qu'il tente de comprendre. Selon l'anthropologue, quand le chercheur accepte d'occuper une certaine place et d'en être « affecté » (Favret-Saada 1977), il ouvre une voie de communication spécifique à sa position, même s'il doit ensuite s'en dégager pour interpréter et comprendre les phénomènes l'ayant affecté (Pezeril 2010). Pour mes informateurs, la possibilité que je devienne une de leurs étudiantes me donnait un accès privilégié à des informations qui n'auraient pas nécessairement été partagées à une personne se disant complètement fermée à l'idée de suivre leur voie.

Loïc Le Pape (2005) affirme que lorsqu'il est question de récits de conversion, le chercheur doit également se placer dans une situation d'introspection et de confiance pour favoriser un échange en toute confiance. Bien souvent, j'ai dû expliquer mon propre parcours religieux, la racine de mon intérêt pour l'Inde et le choix de mon sujet de recherche tel qu'évoqué plus haut afin d'établir un lien de confiance et inviter mes répondants à aller plus loin dans la confiance. M'identifiant d'abord comme Catholique en raison de mon milieu familiale, je leur partageais également mon intérêt pour les spiritualités orientales et évoquait les cours de yoga et de méditation que je suivais à Montréal, je leur racontais mon premier voyage en Inde et je parlais de ma formation académique principalement orientée vers les cultures et les religions indiennes de manière à gagner leur confiance et faciliter mon intégration.

3.3 La collecte de données

Mon étude de terrain s'est déroulée durant les mois de mai, juin et juillet 2017 dans plusieurs régions de l'Inde du Nord. Les trois premières semaines s'inscrivaient dans un programme court de deuxième cycle en science des religions¹⁷ et m'ont permis de m'acclimater aux différentes cultures en Inde et d'établir un premier contact avec des *sādhu* d'origine indienne de plusieurs villes saintes longeant le Gange.

Puisque mon sujet d'étude rend compte d'un phénomène marginal, j'ai dû m'adapter et effectuer beaucoup de déplacements pour rencontrer mes répondants. Je me suis donc rendue en Himachal Pradesh, en Uttarakhand, au Madhya Pradesh et en Uttar Pradesh. La difficulté d'établir des contacts à distance et préalablement à mon terrain de recherche impliquait parfois de repérer des ascètes occidentaux sur place. Avant mon départ sur le terrain, une seule personne avait accepté de me rencontrer et de collaborer à ma recherche. Mes critères de base étaient que la personne soit issue d'une culture occidentale (selon la vision de l'Occident adoptée dans ce mémoire, donc principalement l'Amérique du Nord et l'Europe), qu'elle soit établie en Inde depuis un minimum de cinq ans et qu'elle poursuive le but ultime d'atteindre la libération par la voie de l'ascétisme hindou. J'ai eu la chance de bénéficier de l'aide de Swami Premananda. Le cas de Swamiji sera présenté dans le chapitre cinq, mais il importe ici de préciser qu'il est un acteur essentiel dans ma collecte de données. Québécois d'origine, il vit en Inde depuis près de quinze ans et a constitué ma porte d'entrée dans l'univers des ascètes occidentaux.

3.3.1 Sélection des participants

Il était aisé de s'assurer que mes répondants soient issus d'une culture occidentale au sens large, c'est-à-dire d'une culture qui, selon une vision stéréotypée, renvoie à une société perçue comme étant moderne, développée économiquement, industrialisée, laïque, capitaliste, etc. Or, tel qu'abordé précédemment, le mysticisme que projette l'Inde attire beaucoup de voyageurs qui désirent se ressourcer spirituellement, d'où l'importance d'établir certains critères d'inclusion dans le choix de mes répondants. En amont de mon terrain de recherche, j'avais prévu que le critère dominant dans ma sélection de répondants aurait été que la personne se définisse elle-même comme étant ascète et poursuive la démarche de renoncement au monde et à sa matérialité.

¹⁷ Ce programme court de l'UQÀM est organisé par Mathieu Boisvert et porte sur les cultures et les religions sud-asiatiques. Il comporte trois séminaires dont le dernier se déroule en Inde et vise à familiariser les étudiants avec la recherche de terrain.

J'ai toutefois constaté que l'humilité est un critère inhérent à l'anéantissement de l'ego et donc à l'atteinte de la *mokṣa*. Comme me l'a fait remarquer un répondant, le simple fait de se dire *sādhu* signifie tu n'en n'es pas un. La méthode de bouche à oreille a donc été particulièrement pertinente puisque cela me permettait de repérer des ascètes dont la pratique était perçue comme « authentique » par d'autres personnes, ou comme nous le verrons au chapitre cinq, des personnes qui entraient dans le cadre autoréférentiel de reconnaissance des ascètes occidentaux. Un autre élément était également utile pour les distinguer des touristes spirituels à savoir leur degré d'assimilation aux cultures indiennes. Mes répondants avaient tous intégré un ordre monastique depuis un minimum de 10 ans, donc inévitablement, la culture ascétique hindoue a marqué leur corps, le disciplinant selon les règles relatives à leur nouvelle religion. Cette intégration se manifestait notamment par l'acquisition de compétences culturelles spécifiques, dont l'apprentissage de la langue locale, l'adoption d'une gestuelle signifiante, le port de l'habit traditionnel couleur safran, ou l'intégration de codes et de symboles proprement hindous (Fernandez 2001 ; 12). Mon échantillon s'est donc composé de huit individus d'origine occidentale ayant visiblement adopté la pratique ascétique en Inde.

TABLEAU I. DONNÉES SOCIO-DÉMOGRAPHIQUES DE MES RÉPONDANTS

Noms fictifs ^{18/} Données sociologiques	Âge approximatif	Lieux ¹⁹ d'origine	Nb d'années en Inde	Citoyenneté indienne	Tradition	Lignée
Kālī Das	50	Europe	24	Non	<i>śaiva</i> (Aghori)	Kinā Rāmī
Shanti Mā	70	Europe	48	Oui	<i>śaiva</i>	Lignée indépendante
Swami Kriyananda	55	Amérique du Nord	26	Non	<i>śaiva</i>	Sivananda ET Self- Realization

¹⁸ Afin de préserver l'anonymat de mes répondants, des noms fictifs leur ont été attribués à l'exception de Sumeru Muni qui a explicitement mentionné qu'il souhaitait préserver son vrai nom et ne souhaitait pas être anonymisé.

¹⁹ Toujours dans l'optique de préserver l'anonymat de mes répondants, je préfère référer à l'Europe et à l'Amérique du Nord plutôt qu'aux pays d'origine de mes répondants.

						Fellowship
Omkarashankar	55	Europe	33	Oui	<i>śaiva</i>	Ramakrishna Math
Sumeru Muni	60	Europe	31	Oui	<i>śaiva</i>	<i>Badā</i> <i>Ūdāsin,</i>
Durgā Mayī	50	Europe	28	Oui	<i>śaiva</i>	<i>Badā</i> <i>Ūdāsin,</i>
Yāmunācārya	60	Amérique du Nord	31	Non	<i>vaiṣṇava</i>	ISKCON
Vikramaditiyan	65	Amérique du Nord	20	Non	<i>vaiṣṇava</i>	ISKCON

3.3.2 Les récits de vie

Les nouvelles tendances en sciences sociales concernant les études sur la conversion proposent d’appréhender la religion selon les itinéraires individuels et leur mise en récit (Mossière 2007). Cette méthode accorde au sujet d’étude une plus grande capacité d’action dans sa construction biographique et privilégie l’analyse individuelle des trajectoires de vie. À cet égard, ma recherche se base principalement sur des récits de vie qui seront résumés en Annexe 2. Je laissais mes répondants organiser eux-mêmes leur trame biographique selon les éléments auxquels ils accordaient de l’importance en initiant les entretiens par une première question très ouverte telle : « *Quels sont les événements significatifs de votre vie? Racontez votre parcours.* » L’origine occidentale de mes répondants facilitait la réalisation de ces entrevues puisqu’il n’y avait pas (ou peu)²⁰ de barrières de langue.

Les récits de vie rendent compte du vécu subjectif d’un individu et permettent de percevoir la construction et reconstruction de l’histoire personnelle des répondants.

²⁰ Dans certains cas, l’entrevue se déroulait en anglais tandis que ni mon informateur, ni moi avions l’anglais comme langue maternelle. Bien que nous soyons tous les deux fluides dans cette langue, il arrivait qu’il y ait certains problèmes de communication. À titre d’exemple, Kālī Das m’a informée qu’elle aurait beaucoup plus de facilité à raconter son parcours de manière cohérente si elle avait pu s’exprimer dans sa langue maternelle.

Inévitablement, raconter son histoire de manière rétroactive amène à adopter une certaine perspective par rapport à son vécu, à identifier des événements marquants et à les organiser de manière à construire un discours autobiographique. En ce sens, les récits de conversion sont « davantage une reconstruction biographique qu'un corpus de faits objectifs. Le sociologue doit donc appréhender ces récits pour ce qu'ils sont : déroulement narratif au cours duquel l'orateur cherche à se construire dans sa nouvelle identité (Tank Storper 2003, cité dans Mossière 2007 ; 24). » La mise en récit de sa conversion est donc un acte de constitution de soi qui amène la personne à ajuster son comportement en fonction de sa perception d'elle-même et d'être cohérente avec sa construction biographique (Mossière 2007). Nous verrons dans le quatrième chapitre comment la mise en récit de leur rupture biographique répond généralement à des formes ritualisées prescrites par la religion. En effet, comme l'indique Mary (2003 ; 128), « la mise en récit est le produit d'une construction symbolique répétitive et rétrospective qui permet de dire (*a posteriori*) que ce qui est arrivé était prévu et conforme au plan de Dieu. » Dans le cas de mes répondants, ce n'était pas de Dieu dont il était question, mais bien de leurs *samskāra*. Les récits de conversion permettent en effet d'ordonner leur expérience en fonction de l'univers religieux intégré et des codes symboliques transmis par l'autorité religieuse. Cette méthode permet de mettre en perspective le degré d'immersion et d'intériorisation de normes et de valeurs des répondants. J'ai choisi de commencer ma cueillette de données avec les récits de vie justement pour permettre à mes répondants de choisir les événements, les émotions, les actions qu'ils désirent mettre de l'avant et ainsi leur laisser l'opportunité de construire ou reconstruire leur identité personnelle par le récit. La subjectivité de leur discours prise en compte, j'ai ensuite cherché à interpréter et à approfondir la compréhension de leur expérience par la réalisation d'entretiens semi-dirigés et par l'observation participante.

3.3.3 Entrevues semi-dirigées et ligne de temps

L'entrevue demi-dirigée servait à préciser certaines informations préalablement divulguées. Parfois, les récits de vie et l'entretien semi-dirigé se succédaient, mais dans la plupart des cas, l'entrevue se faisait en deux temps. Ayant analysé les récits de vie dans un premier temps, je tentais d'illustrer et de récapituler les événements marquants à l'aide d'une ligne de temps dessinée préalablement à l'entretien semi-dirigé. Considérant la complexité des expériences individuelles, cette ligne du temps me permettait d'accentuer les étapes de leur vie qu'ils considéraient significatives dans leur projet de devenir ascètes et de les situer sur une échelle

temporelle horizontale. Je présentais cette ligne de temps à mes informateurs afin d'extraire plus de détails de leur récit et valider ma compréhension de leur histoire. Or, comme l'indique Mary (1998 ; 19) :

Là où la conversion était pensée soit comme une rupture inscrite sur une ligne d'évolution, soit comme un processus continu et linéaire, elle apparaît comme beaucoup plus complexe, incertaine, ambivalente, ménageant continuité et discontinuité, adhésion et malentendu, docilité et ruse.

Il était donc difficile pour mes répondants de transposer leur récit en fonction d'un processus linéaire. Ordonner les événements chronologiquement facilitait l'analyse et l'identification de convergences dans les récits de vie recueillis, mais cette méthode ne semblait pas adaptée à la lecture que mes répondants faisaient de leur propre expérience. Au contraire, j'ai réalisé que la volonté d'inscrire leur trajectoire sur une ligne de temps reflétait ma vision occidentale structurée de manière linéaire. La narration est généralement liée un certain imaginaire, à une manière spécifique de voir le monde, or il existe une variété de types de narration (emboîtée, circulaire, etc.). Une répondante m'a d'ailleurs fait remarquer que les événements que j'avais inscrits sur cette ligne étaient teintés de ma propre vision, de mon interprétation de son récit, mais qu'il était difficile pour elle de reproduire un tel schéma de sa vie. Cette anecdote réitère l'importance d'adopter une position réflexive dans la collecte de données et de laisser plus de place aux interprétations des sujets étudiés.

Cette présentation illustrée de leur récit de vie était accompagnée d'un entretien semi-dirigé. Une grille d'entrevue (voir Annexe 1) divisée en quatre grandes catégories servait à structurer la réalisation de l'entretien. La première portait sur les représentations qu'ils entretenaient de l'Inde et de l'Occident. Je les questionnais donc sur le choix de l'Inde comme lieu de prédilection avant leur départ et sur leur choix à s'y établir définitivement. Inévitablement, lorsqu'ils parlaient de l'Inde, mes répondants évoquaient également l'Occident pour accentuer le contraste entre les deux régions et justifier leur décision. Cette catégorie insistait sur l'imaginaire des lieux chez mes répondants et je souhaitais explorer si après plusieurs années d'immersion dans la culture ascétique indienne, les Occidentaux devenus *sannyāsin*, s'étaient réapproprié ou avaient transformé le mythe d'origine qui les avait attirés sur le territoire indien. La deuxième catégorie portait sur ce qui les distinguait des touristes spirituels et des adeptes du syncrétisme religieux. Je souhaitais les amener à me parler davantage de leur transformation identitaire, à l'évaluer selon leur propre vision. Cette catégorie de questions

portait principalement sur les événements décisifs de leur choix de devenir ascètes. La relation avec le *guru* était abordée dans la troisième catégorie. Considérant le fait que la rencontre avec le *guru* était un élément fondateur de leur discours, cet aspect avait généralement été largement couvert lors de leur récits de vie et donc j'avais très peu recours à cette catégorie lors de l'entretien semi-dirigé. Finalement, la dernière catégorie visait à démystifier la question litigieuse d'authenticité chez les ascètes selon un point de vue de l'intérieur. J'ai constaté sur le terrain que ce qui détermine ce qu'est un « vrai » *sādhu* est très subjectif et varie d'une personne à l'autre. J'ai donc décidé d'intégrer cette question à mon guide d'entretien afin de comparer ma vision de ce qu'était un *sādhu* avec celle de mes informateurs en identifiant les convergences dans leur discours et ainsi établir des critères d'inclusion moins basés sur la théorie et davantage sur la réalité. Ce processus m'a permis à la fois de rendre compte de leur cadre autoréférentiel de reconnaissance dont il sera question au chapitre cinq et en même temps d'identifier les critères qu'ils s'assurent de respecter pour négocier et légitimer leur identité d'ascète.

3.3.4 Observation participante

L'enquête de terrain implique que « l'anthropologue est projeté dès son arrivée dans un jeu dont il ignore les règles. Arraché à lui-même, il est propulsé en acteur d'une scène dont il méconnaît le sens (Althabe et Hernandez 2004; 3). La recherche de terrain propose une immersion profonde au sein de la communauté étudiée afin d'y saisir toutes les subtilités (ou du moins celles accessibles au chercheur). Ce type d'enquête se veut plus près des situations « naturelles » du sujet étudié afin de produire des connaissances contextualisées qui rendent compte tant que possible de la réalité des acteurs (de Sardan 1995; 2). Par cette méthode, le chercheur tente le plus possible de devenir un « *insider*. » Selon Malinowski (1922; 25), l'objectif principal des anthropologues « is to grasp the native's point of view, his relation relation to life, to realise his vision of his world. » Lors de mes deux séjours en Inde, j'ai côtoyé plusieurs *sādhu*, observant leur pratique et leurs habitudes et lorsque ceux-ci parlaient anglais, je les questionnais sur leur croyance, leur histoire, etc. Cela m'a permis d'avoir un portrait d'ensemble de l'ascétisme hindou, et de constater la flexibilité des catégories. En effet, j'ai pris conscience sur le terrain du caractère profondément pluriel du renoncement en Inde. J'ai d'ailleurs questionné un ami ascète sur le sujet et ce dernier m'a répondu qu'il n'y a pas de voie unique quant à l'ascétisme hindou, que chacun a sa vision.

L'observation participante consiste à vivre la réalité des sujets observés en prenant part aux activités quotidiennes, aux rituels, aux événements importants, de manière à comprendre des mécanismes difficilement accessibles pour le chercheur qui se trouve en situation d'extériorité (Bastien 2007). Dans le cadre de ma recherche, je me suis immergée dans l'univers de mes répondants en partageant leur quotidien lorsque cela m'était accessible et en reproduisant le plus possible leur mode de vie. J'ai résidé cinq jours dans les *āśram* de Kālī Das, de Durgā Mayī (qui accueillait en même temps Sumeru Muni), et de Swami Pemananda²¹ et j'ai passé une journée entière dans ceux de Swami Kriyananda et d'Omkarashankar. Malheureusement, Shanti Mā, Yāmunācārya et Vikramaditiyan n'ont accepté qu'un entretien. Les *āśram* de mes répondants étaient tous situés à l'écart des villes, mais non loin de lieux de pèlerinage au nord de l'Inde. Mes répondants y vivaient seuls et accueillaient parfois des dévots et des étudiants qui souhaitaient s'engager dans la voie ascétique. Je prenais part aux cérémonies (*pūjā*, *ārtī*, *havan*), aux repas (les discussions informelles y étaient particulièrement fécondes d'informations) et à certains rituels qui rythmaient leur quotidien. Cela dit, si l'ascétisme en soi n'est que pratiques rituelles, il y a une grande part de ces pratiques qui visent une connexion profonde avec le divin et de ce fait, je n'avais pas un accès illimité à leur pratique dévotionnelle (*sādhana*). À titre d'exemple, Kālī Das a la particularité d'avoir intégré une lignée Aghori. Les Aghoris sont des ascètes shivaïtes dont la discipline renvoie principalement à des pratiques transgressives souvent associés à la mort, aux cadavres et aux lieux de crémation (Parris cité dans Corin 2010 ; 79). Les pratiques et les croyances de Kālī Das seront abordées plus en détails dans le chapitre cinq mais je souhaite ici préciser que ses *sādhana* se déroulaient la nuit, dans l'intimité de sa chambre. Cela m'a d'ailleurs permis de constater que la manière dont les Aghori sont dépeints dans les médias est très sensationnaliste et s'éloigne considérablement de ce qui est observable.²² En réalité, les pratiques des Aghori ne sont généralement pas rendus publiques et s'effectuent à l'abri des regards. « The true nature of Aghora sadhanas has always been a closely guarded secret. They have to be secret, because they are not in the realm of the written or spoken word (Svoboda 1986 ; 187). » Même en demeurant cinq jours dans l' *āśram* de Kālī Das en Himachal Pradesh, j'ai eu très peu accès à sa pratique rituelle. Tel est le défi que pose la méthode d'observation

²¹ Swami Premananda ne fait pas partie de mes huit répondants officiels puisque nous verrons au chapitre cinq que son « authenticité » ascétique était questionnée. Or, ces jours passés à son *āśram* ont été particulièrement utiles pour ma recherche puisque Swami Premananda s'est donné le rôle de « mentor » et m'a beaucoup appris sur l'univers ascétique tel qu'il le voyait, sur son expérience particulière etc.

²² Voir à titre d'exemple la série documentaire récemment présentée sur CNN « *Believer*. »

participante : accepter le rôle et l'espace qui nous sont conférés. « Nos interlocuteurs nous investissent dans leur monde et c'est à partir de cette place qui nous est imposée que nous construisons notre démarche (Althabe et Hernandez 2004 ; 8). Ce qui importe, c'est d'adopter une position réflexive et de considérer en quoi cette position qui nous est attribuée, cette mise à l'écart lors d'événements particuliers, vient influencer l'analyse de données. Dans mon cas, l'analyse porte principalement sur la perception subjective de leur expériences et leur interaction avec autrui plutôt que sur leur performance rituelle.

3.4 Pertinence et limites de la méthodologie

L'analyse approfondie d'expériences religieuses singulières n'implique pas de renoncer à la prétention d'analyser un fait social, au contraire (Le Pape 2005 ; 2). Tout en gardant en tête le souci de singularité dans l'expérience religieuse, il est possible d'extraire des généralités des trajectoires individuelles recueillies dans les récits et des les contextualiser de manière à proposer des éléments de compréhension d'un phénomène beaucoup plus large. Ma recherche porte sur l'expérience précise d'Occidentaux devenus ascètes. Or, lorsqu'ils tentent de faire sens de leur parcours, mes répondants tendent à mettre l'accent sur les mêmes éléments significatifs de leur transformation identitaire et leur récits tendent à suivre une même ligne directrice ; celle des récits de conversion. Ainsi, la pertinence de ma méthodologie réside dans le fait qu'à partir de récits d'expériences éminemment personnelles, il est possible de contribuer à l'étude de la diversification des modes d'affiliation dans un contexte d'éclatement des identités religieuses.

La principale limite à ma méthodologie réside dans le fait que ma recherche présente un seul point de vue, soit celui des ascètes occidentaux. Pourtant, leur transformation et leur négociation identitaire résultent d'un processus dynamique. Leur expérience s'inscrit dans l'interaction avec les Indiens locaux et dans un souci de reconnaissance. Il aurait été pertinent d'enrichir la collecte de données avec les perceptions que les locaux entretiennent des ascètes d'origine occidentale et de proposer une autre perspective sur les informations recueillies. J'ai choisi de privilégier un seul point de vue pour des questions méthodologiques. D'une part, intégrer le point de vue des locaux n'était pas réaliste puisque cela aurait exigé beaucoup trop de temps et un terrain prolongé de plusieurs mois, ce qui ne cadrerait pas avec les exigences d'un mémoire de maîtrise. D'autre part, plusieurs obstacles auraient rendu difficile la réalisation de ces entretiens, dont mon réseau de contacts et surtout, la barrière de langue. Ces limites font en sorte

qu'il m'aurait été impossible de reproduire la même démarche méthodologique avec les Indiens qu'avec mes répondants dans un terrain restreint de deux mois. J'ai donc choisi de me baser sur le système de pensée propre au sujet d'étude, conformément à l'approche phénoménologique, au détriment du point de vue des locaux. Je souhaite néanmoins préciser que lorsque je discutais de manière informelle avec des Indiens et qu'ils me questionnaient sur mon projet de recherche, je m'enquerais systématiquement de leur avis sur le sujet. À titre indicatif, aucun n'a évoqué de malaise ou n'a déploré cette appropriation de leur culture par des Occidentaux, au contraire, tous ont évoqué l'universalisme de la religion hindoue et son accessibilité. J'émetts toutefois l'hypothèse que cette vision moderne risque d'entrer en confrontation avec la vision orthodoxe de la tradition brahmanique. Cette hypothèse se base sur les recherches portant sur l'ascétisme féminin (Clémentin-Ojha 1990 ; Denton 1991 ; Khandelwal 1997). Celles-ci rapportent que l'orthodoxie brahmanique nie tout simplement l'ascétisme féminin, affirmant qu'une femme se doit de renaître en tant qu'homme pour pouvoir se consacrer à sa religiosité et aspirer à atteindre la libération. Dans cette optique, je doute que l'ascétisme pratiqué par des Occidentaux soit accepté. L'absence d'information à ce sujet ouvre la voie à des pistes d'analyse pour une future recherche.

Conclusion

La recherche ethnographique dans l'étude du fait religieux favorise l'analyse de la religion vécue (*Lived Religion*) (McGuire 2008), au détriment d'une analyse strictement textuelle. À la lumière de la démarche analytique de Meredith McGuire (2008) l'intérêt ethnographique de ma recherche réside dans la compréhension des complexités et des apparentes incohérences des expériences réelles des ascètes occidentaux en Inde. Analyser comment l'identité ascétique hindoue qui a été acquise s'arrime avec une socialisation dans un monde moderne et occidental renvoie à l'étude d'un phénomène dynamique qui se manifeste dans le quotidien.

Après plusieurs années d'immersion dans la culture ascétique, les Occidentaux se construisent une identité qui défie vient flouer les délimitations du « même » et de « l'Autre », mais également qui transcende les frontières habituelles de culture et de religion. Cette identité nouvellement acquise passe notamment par l'élaboration de leur récit de vie qui implique inévitablement une mise en cohérence de leur propos avec l'univers de sens intégré

(Le Pape 2005). On assiste alors à un récit du soi normé par les valeurs ascétiques et il s'agit là d'un élément essentiel à l'analyse de la construction de leur identité religieuse.

Chapitre 4 : La transformation identitaire et l'intégration d'un nouvel univers de sens

Afin d'appréhender la construction identitaire des ascètes hindous d'origine occidentale en Inde, j'ai, dans le premier chapitre, examiné les éléments sociohistoriques favorisant la rencontre de la culture occidentale et de l'hindouisme. Dans les deuxième et troisième chapitres, j'ai présenté les outils théoriques et méthodologiques utiles pour soutenir la présente réflexion. Ces étapes permettent une compréhension du contexte dans lequel s'inscrivent les circonstances décisionnelles qui entraînent le choix de l'ascétisme en Inde pour des Occidentaux et établissent les balises de l'analyse qui suit sur leur transformation et leur négociation identitaire.

Ce chapitre porte sur la manière dont la transformation identitaire expérimentée par les ascètes occidentaux reconfigure et altère leur univers de sens. Avec une perspective orientée sur les stratégies individuelles de construction de soi, l'analyse de cette transformation se fera principalement à travers leur vision de leur parcours et la narration de leur histoire religieuse après plusieurs années d'immersion dans la culture ascétique. Pour ce faire, je considérerai dans un premier temps les discours exprimant la rencontre du *guru* comme facteur déterminant dans leur expérience transformationnelle. J'examinerai ensuite leur intériorisation des normes et des valeurs ascétiques transmises par le *guru* au niveau de la mobilisation de la notion de *saṃskāra*. Enfin, je présenterai deux cas aux antipodes pour mettre en évidence la variabilité des cas de figure en ce qui concerne les ascètes occidentaux.

4.1 La relation *guru-śiṣya*, ou maître-disciple

La quête d'un *guru* est une constante dans le processus de construction de l'identité ascétique. Le *guru* étant perçu comme la manifestation même du divin, comme un être pur ayant atteint la réalisation spirituelle, il se positionne en tant que repère culturel et spirituel et aide les ascètes dans leur quête de libération. Pour les ascètes occidentaux, le *guru* constitue un pilier de leur reconstruction identitaire puisque, n'ayant pas été socialisés dans une culture hindoue, le *guru* représente pour eux un vecteur de transmission de tout un bagage identitaire, tant culturel que religieux.

Le terme *guru* signifie littéralement en sanskrit « qui a du poids » et renvoie au maître ; à l'enseignant (Thibeault 2013). La présence charismatique des maîtres spirituels et l'inspiration

divine qu'ils projettent leur confèrent le rôle d'enseigner et d'instruire le disciple de manière à le guider vers la réalisation spirituelle. Ayant atteint un niveau supérieur de sainteté, le *guru* transmet oralement à un successeur son savoir spirituel de manière à former une lignée (*paramparā*). *Śaṅkarācārya*, qui a institutionnalisé et normalisé l'ascétisme hindou, a insisté sur la transmission de la tradition par l'intermédiaire d'une lignée ininterrompue de maîtres, chaque lignage incarnant une voie philosophique spécifique et assurant la transmission traditionnelle du savoir religieux (Altglas 2005 ; Hausner 2006). Les textes anciens recommandent d'ailleurs que la transmission des *Veda* passe par la parole d'un *guru* ayant lui-même expérimenté les vérités qu'il divulgue.

Le texte mémorisé est mieux possédé [...] en outre, il est enrichi, sacralisé pour ainsi dire, quand l'élève l'a reçu de la bouche d'un maître [...] surtout, céder à la tentation de l'écrit, c'est annuler le moment de l'énonciation sonore, abolir la vibration de la parole (Malamoud 2005 : 65, cité dans Corin 2010).

Pour la majorité de mes répondants, leur migration en Inde s'explique par la volonté de rester près de leur *guru* et de recevoir ses enseignements. Le *guru* guide généralement par la parole, mais dans certains cas, son enseignement peut également être livré « d'esprit à esprit » comme le confirme la thèse de Thibeault (2013) sur le bouddhisme dans la société mondiale. À titre d'exemple, Shanti Mā raconte comment elle réussissait à garder contact avec son *guru*, même après la mort de ce dernier : « *In the first years, he would come in dreams.[...] During that time, he would come and guide me spiritually. He would give me spiritual advices, he would answer my questions. He would just be there during my dreams.* » Pour Yāmunācārya aussi la proximité physique avec le *guru* était secondaire puisqu'il recevait les conseils du fondateur même de sa lignée, Srila Prabhupada : « *Ce qui m'a convaincu le plus c'était que je sentais la présence de Srila Prabhupada, à chaque fois que j'avais un doute, ou une question, il était là. Deux fois, il est venu dans mes rêves et il m'a donné les instructions précises.* » Sumeru Muni affirme quant à lui avoir été initié (à son insu selon ses dires) à distance par un maître de la tradition Hare Krishna. Cette relation d'esprit à esprit qu'entretiennent certains répondants rend compte d'une connexion que même la mort ne pourra pas rompre et vient confirmer la maîtrise exceptionnelle de l'esprit qu'ont leurs maîtres.

Alan Roland (1982 ; 232), psychanalyste ayant orienté plusieurs de ses travaux vers l'Asie du Sud, écrivait que toute analyse des organisations sociales de l'Inde hindoue, ou des relations hindoues devrait référer au concept de hiérarchie. Les relations hiérarchiques sont, selon Roland,

ce qui prévaut dans la société hindoue sa culture²³ et c'est précisément ce qui distingue ses relations des relations en Occident qui sont plus contractuelles et égalitaires, même lorsqu'elles sont hiérarchiques. En ce sens, les disciples doivent être soumis et dévoués à leur *guru* et suivre les instructions de leur guru sans aucune remise en question. Même si mes répondants sont issus d'une culture occidentale, ils consentent pleinement à cette hiérarchie et à ce rapport d'autorité. Kālī Das affirme : « *it does not matter how crazy your guru is, your guru is your guru. You should follow the orders.* » Cette obéissance fait également partie de la démarche de l'anéantissement de l'ego (Altglas 2005; 103). Les disciples se doivent d'obéir aux commandes de leur maître pour progresser spirituellement, mais également pour intérioriser un cadre normatif de comportement.

L'article sur l'identité et l'autorité en Inde du penseur indien T.G. Vaidyanathan (1989) est fertile quant à la réflexion sur l'autorité religieuse en tant vecteur premier de transmission du savoir religieux et culturel. Il explique comment la relation *guru-śiṣya*, ou maître-disciple, imprègne l'univers de sens et les pratiques en Inde contemporaine. Cette figure du maître et l'importance qu'il occupe dans la transmission de la tradition est un phénomène qui traverse les époques et les sphères sociétales en Inde et consiste, selon l'auteur, en un paradigme sur lequel se basent toutes les relations (Vaidyanathan 1989 ; 161). Il affirme que la relation *guru-śiṣya* est à l'Inde ce que l'amour romantique est à l'Occident. Il résume ce lien ainsi : « In the main this principle consists of choosing a unique other whose guidance is thereafter unquestioned and indispensable (Vaidyanathan 1989 ; 148). Le besoin d'un guide avancé spirituellement est impératif dans la construction de l'identité religieuse hindoue et la majorité de mes répondants s'y réfèrent fréquemment pour justifier et légitimer leur points de vue. Vaidyanathan soulève le fait que pour plusieurs Indiens, l'absence d'une relation d'autorité instaure un climat d'insécurité et une perte de repères, ou comme le résume Nadia Giguère (2009 ; 369) : « une crise d'identité risquant de survenir en cas de bris dans cette relation maître-élève. » À ce sujet, Sumeru Muni m'a confié : « [...] *tu dois te référer à quelqu'un qui s'y connaît qui suit la route, qui est plus évolué que toi. "Qu'est-ce qui se passe là ? J'ai des drôles de rêves védantiques, c'est normal ?" Il te pacifie, il pacifie tes doutes.* » Vaidyanathan poursuit sa réflexion en évoquant le besoin du

²³ Il s'agit ici des propos de l'auteur, puisque, comme mentionnée au chapitre 1, ce mémoire considère que l'hindouisme présente une variété de déclinaisons qui reflètent des visions distinctes de la tradition religieuse et donc on ne peut parler d'une culture hindoue, mais bien de plusieurs cultures hindoues.

sujet occidental à référer au passé pour guider son présent, à régler ses conflits antérieurs enfouis dans l'inconscient pour trouver un équilibre et progresser sur le plan personnel. Il accentue ainsi la contradiction entre l'individu occidental et l'idéal ascétique en affirmant que la relation *guru-śiṣya* fait fi du passé pour laisser s'exprimer le véritable soi à travers une relation avec le *guru* dans laquelle s'exprime le véritable passé, celui des vies antérieures (Vaidyanathan 1989 ; 160 et 168).

4.1.1 Les interprétations de la figure du maître-enseignant

La relation entretenue avec le *guru* est étroitement liée à la notion de *saṃskāra* et donne lieu à une relation dévotionnelle difficile à conceptualiser. La majorité des discours narratifs de mes répondants renvoient à une connexion intense et inexplicable qui connote une expérience transcendante. À ce propos, je propose de porter une attention particulière au témoignage de Shanti Mā : « *It's a perfect union, or communion. It's the most pure part of one's being that connects with something that is completely pure. So there's nothing...anything that you put to describe will spoil it...any word that you want to use. No words.* » Shanti Mā, qui était pourtant une personne éduquée et très articulée, insiste sur l'impossibilité de décrire la relation qui l'unie à son *guru*, et cette impasse est d'autant plus contraignante avec un vocable et un paramètre de pensée occidental puisque la dévotion à un *guru* est parfois perçue comme une aliénation, ou une soumission à un être manipulateur et sans scrupule (Copeman et Ikegame 2012). En effet, la littérature qui émerge dans les années 1970 sur l'adhésion à des nouveaux mouvements religieux tend à se développer autour de l'hypothèse de coercition pour expliquer la conversion, présentant les convertis comme des victimes de conditionnement idéologique (Hall 1998 cité dans Mossière 2007). Le présent mémoire impose le souci de se distancier des études présentant les Occidentaux en Inde comme des victimes innocentes et captives de leur *guru* en adoptant le point de vue de l'intérieur, mis de l'avant par l'approche phénoménologique. Référant à son *guru*, Omkarashankar me disait : « [...] *and he was not fanatic, he was just pure love.* » Vikramādityan, quant à lui, le percevait ainsi : « *He is like my real father. He is Kriṣṇa's consciousness. Freedom from birth and death.* » Il est vrai que la soumission à un être supérieur et l'impératif d'obéissance et de dévotion inconditionnelle contrastent considérablement avec l'idée de liberté et de droits basée sur la souveraineté individuelle qui domine en Occident, mais cette obéissance à un être supérieur n'est pas propre à l'ascétisme hindou ; il semble s'agir plutôt d'une pratique répandue dans le monachisme de nombreuses religions, que l'on pense aux monastères chrétiens

et à la soumission au père abbé (Boisvert 1992). Je propose ici de souligner que la relation que mes répondants entretiennent avec leur *guru* est exprimée dans les discours à partir de constructions typiquement hindoues. Cette affirmation mérite d'être approfondie en portant une attention particulière à la narration de leur rencontre avec leur *guru*.

4.1.2 La rencontre du guru

De manière unanime, la rencontre de son *guru* est considérée par mes répondants comme le point transitoire de leur expérience. Pour la majorité, il s'agit d'un moment divin particulièrement révélateur qui met en branle leur engagement sur la voie de l'ascétisme. Dans le cadre de ma recherche, je me suis intéressée à l'interprétation de la rencontre avec le *guru* par les ascètes occidentaux et j'ai porté une attention particulière aux facteurs explicatifs ainsi qu'aux notions religieuses mises de l'avant dans leur narration. Rares sont les récits rapportant une orientation ascétique basée sur une préférence doctrinale, la majorité référant davantage à une révélation née d'une rencontre avec le *guru* ; à une connexion profonde et instantanée.

Il ne le dit pas exactement, mais par sa façon d'être, d'un coup tu te rends compte, mais c'est lui ! Tu te dis : « c'est lui que je cherchais. Inconsciemment, c'est lui. C'est-à-dire, ce n'est pas lui, mais c'est le savoir, l'état mental qu'il possède, c'est ça que je cherchais. »[...]C'est-à-dire, j'ai vu ce mec et c'était un déclic. C'est comme si tu cherches quelqu'un et after so many years, tu le trouves. Alors que lui, il n'a rien dit. C'était naturel, spontané, pas forcé du tout.

Ce témoignage de Sumeru Muni n'est pas un cas exceptionnel et illustre une constante de la démarche de mes répondants qui est la rencontre spontanée d'un maître comme point crucial de leur parcours. Un second cas éloquent est celui de Swami Kriyananda qui a expérimenté cette connexion à la simple vision d'une image à la quatrième de couverture d'un livre spirituel. « *So when I saw the photo of Swami Chitananda, I recognized him. I knew I had been with him before.* » On remarque que dans leur discours, les ascètes insistent sur l'influence de leur vies antérieures, insinuant ainsi que l'élément déclencheur des événements significatifs de leur parcours est issu d'une force plus grande : leurs *saṃskāra*.

4.2 Mobilisation de la notion de *saṃskāra*

Rappelons que selon la croyance hindoue, la transmigration des âmes illustre la vie comme une chaîne d'existences qui s'étend du passé jusqu'à l'atteinte de la *mokṣa* (Mathur 1991 cité dans Corin 2010 ; 83). Nous avons vu également dans le chapitre deux que les *saṃskāra* sont des

impressions issues des vies antérieures qui demeurent actives dans l'inconscient et influencent le destin de la vie présente (Kapani 1992). Les discours de mes répondants révèlent que la majorité considère que ce sont leurs *saṃskāra* antérieurs qui les auraient conduits dans un premier lieu vers l'Inde, puis auraient favorisé la rencontre avec un être divin de manière à les guider vers l'illumination. Leur parcours de vie étant drastiquement éloigné du contexte culturel et religieux dans lequel ils ont été socialisés, ils considèrent que seuls leurs *saṃskāra* peuvent expliquer leur choix d'adopter un mode de vie ascétique en Inde. Durgā Mayī, justifiant son choix de l'hindouisme puis de l'ascétisme, affirme :

Je ne sais pas, je ne pourrais pas vraiment l'expliquer. Tu sais, parce que moi j'ai une grande foi que tout ça, c'est connecté avec des vies antérieures. C'est-à-dire, au début de ta vie, tu ne sais pas ce que tu as lâché, tu ne sais pas où t'as lâché, ce que tu as fait dans tes vies antérieures, et puis arrive un moment de ta vie où tu rejoins ce que tu as fait avant, quoi.

Cet extrait du récit de Durgā Mayī est étroitement lié à la notion de *saṃskāra* tel qu'explicitée dans *l'Advaita-Vedānta śāṅkarien*. Se rapprochant de la vision bouddhiste et sa notion de *vāsanā*²⁴, *Śāṅkarācārya* considère les imprégnations des vies antérieures comme étant des dépôts karmiques qui déterminent les réactions d'un individu dans une situation donnée (Kapani 1993 ; 476). Cet extrait qui porte sur le cycle des renaissances révèle un lien direct avec le discours de Durgā Mayī précédemment cité :

Portant les marques des imprégnations nées de leurs manières d'agir et de connaître, bien qu'immergées dans l'Être, les créatures renaissent dans cette même condition. Revenant de l'Être, elles redeviennent tigre, lion, loup, etc. [...] Même après dix milliards d'années, en ce qui concerne un être transmigrant, l'imprégnation qui a été la sienne autrefois ne périt pas (*Śāṅkarācārya* cité dans Kapani 1993 ; 367-368).

Kapani explique que, dans *l'Advaita-Vedānta* de *Śāṅkarā*, l'unité de l'*ātman* avec le *brāhman* survient suite à une naissance excellente pourvue d'un corps pur. Grâce à ses actes méritoires de ses anciennes vies, un individu possède une sagesse (*prajñā*), une intelligence (*medhā*) et une mémoire (*smṛti*) infaillible. Après avoir brûlé tous ses actes déméritoires, l'individu naît avec la connaissance, le détachement, la souveraineté et le mérite. Il est alors apte à renoncer au monde et à atteindre la délivrance (Kapani 1993 ; 367). Ce sont ces concepts et cette philosophie qui

²⁴ Dans le bouddhisme, cette notion de *vāsanā* sont des impressions mentales, des « parfums », qui établissent une continuité entre le passé d'un individu et son présent. Pour plus amples informations sur la notion bouddhique de *vāsanā*, je renvoie à l'ouvrage de L. Kapani « Remarques sur la notion de *vāsanā* », Communication présentée à l'Association Française pour les Études Sanskrites, Bulletin d'Études Indiennes, n°3, pp.79-102.

imprègnent le discours de Durgā Mayī et de plusieurs autres répondants. Selon cette vision, Durgā Mayī possède les aptitudes nécessaires à l'atteinte de la *mokṣa* grâce aux actes méritoires de ses anciennes vies et ce sont ces mêmes traces subtiles placées dans l'inconscient qui l'ont menée sur la voie du renoncement en Inde. L'anecdote racontée par Shanti Mā témoigne également de la croyance en leurs *saṃskāra* comme facteur explicatif :

But I had a Sanskar. Sanskar means from past lives. So when I was about 3 or 4, people were always asking: "What do you want to do when you grow up?" And I always used to say: "I am going to India." But then people would say: "where is India?" And I didn't know where India was; I didn't know what India was.

Cet exemple rejoint l'idée de Lakshmi Kapani stipulant que le psychisme de l'embryon même soit chargé de tout son acquis ancien, en provenance des vies antérieures (Kapani 1992 ; 139). Dès l'enfance, Shanti Mā ressentait le besoin d'aller en Inde. Or, ce n'est qu'a posteriori qu'elle vient définir cette attirance pour l'Inde en terme de *saṃskāra*. La construction de l'identité religieuse de mes répondants s'inscrit en effet dans un processus d'appropriation symbolique qui mène vers une relecture de leur parcours. L'examen de leur discours montre que leur langage est normé par le paradigme hindou adopté, d'où l'importance d'adopter une perspective phénoménologique et de tenir compte de leur cadre de référence dans l'analyse de leur construction identitaire.

Avant de poursuivre l'analyse sur l'intériorisation de la notion de *saṃskāra*, je propose une parenthèse concernant une composante cruciale de l'hindouisme qui semble pourtant évacuée dans les discours de mes répondants : le système de caste. Nous avons vu dans le premier chapitre que la notion de *varṇa-āśrama-dharma* est garante de l'ordre cosmique et imprègne généralement le vécu hindou. Bien que le contexte contemporain présente une certaine souplesse vis-à-vis de la structure traditionnelle de l'hindouisme, le système de caste est toujours profondément enraciné dans la société indienne, et cette « trilogie des fins humaines (Dumont 1959) » est structurante dans la vie d'un hindou. Ainsi, atteindre la libération par la voie du renoncement est étroitement lié à la caste d'appartenance (*varṇa*) d'une personne et le stade de la vie (*āśrama*) auquel elle est rendue. Les récits biographiques de mes répondants rapportent que c'est dans le début de leur vingtaine qu'ils ont mis les pieds en Inde pour la première fois. Ils n'ont donc pas été socialisés dans la religion hindoue, étaient étrangers au système de caste et à l'ordre cosmique et sont considérés par l'orthodoxie brahmanique comme des « *outcasts* », des êtres impures (Aymard 2014). Ma recherche se voulant inductive, basée sur les données qui

émergent du terrain, j'ai préféré me concentrer sur les éléments auxquels mes répondants accordaient de l'importance. Puisqu'aucun n'a organisé son récit autour de la notion de *varṇa-āśrama-dharma*, voire même n'a évoqué ces notions, aborder la question dans un entretien semi-dirigé aurait orienté les discours et fait dévier le but premier de ma recherche qui est de rester le plus près possible du sens qu'ils donnent à leur réalité. Les ascètes occidentaux rencontrés partagent la croyance que leur *saṃskāra* leur donne un accès « direct » à l'atteinte de la *mokṣa*, nonobstant l'impureté qui est généralement associée aux Occidentaux. La notion de caste, qui est pourtant fondamentale dans l'hindouisme est invisible dans leur discours. Ce silence autour du sujet est toutefois révélateur et chercher à analyser comment ils se positionnent dans l'ordre cosmique serait une avenue intéressante à considérer dans une recherche future. Dans le cadre de la présente recherche, le système de caste est placé en arrière-plan puisqu'elle ne semble pas structurante dans la construction identitaire des ascètes d'origine occidentale.

4.2.1 L'influence de l'intériorisation de la notion de *saṃskāra* sur la narration

Les extraits d'entrevues précédemment évoqués illustrent comment les discours de mes répondants tendent à suivre une même ligne directrice. Lorsqu'ils tentent de faire sens de leur parcours, l'accent est mis sur les mêmes éléments significatifs et les mêmes facteurs explicatifs. Sans remettre en question la validité de leur discours, ces similarités nous amènent à nous questionner à savoir si leur histoire est arrivée telle que décrite, ou si raconter son histoire a posteriori amène une relecture de leur parcours. À cet égard, Paul Ricoeur soutient que raconter sa vie, ou des épisodes marquants de celle-ci mène vers la construction d'une cohésion qu'il définit comme étant l'identité narrative (Ricoeur, 1983). L'auteur part du postulat que l'existence humaine comprend deux dimensions identitaires soit la permanence subie (« idem ») et la permanence voulue (« ipse ») (De Ryckel & Delvigne 2010; 231). La force du récit réside dans le fait qu'il permet de modifier la permanence subie du caractère vers celle voulue. Cette idée rejoint ce qui a été évoqué précédemment concernant la tendance des récits de conversion à intégrer des notions proprement hindoues comme celle de *saṃskāra* dans la synthèse de leur parcours. Selon Loïc Le Pape (2005), raconter sa conversion impose d'obéir à des conventions, soit à des codages et des règles d'énonciation, qui coïncident avec les croyances de la communauté religieuse intégrée. Les récits de vie récoltés ont donc subi une reconstruction en vertu d'un nouvel univers partagé par les communautés ascétiques. L'omniprésence de la notion

de *saṃskāra* dans leur discours témoigne d'ailleurs de l'intériorisation des règles et des codes symboliques transmis par leur nouvelle culture ambiante et par leur *guru*.

4.2.2 L'influence de l'intériorisation de la notion de *saṃskāra* sur les comportements

L'interprétation générale qui se dégage des discours est que tous sont prisonniers du cycle de réincarnation depuis des temps indéfinis, mais que leurs actions favorables les auraient rapprochés de la réalisation spirituelle. Or, dans leur vie présente, les individus conservent un pouvoir d'action et la manière dont certaines situations sont vécues peut causer l'éloignement vers l'objectif ultime qu'est l'atteinte de la *mokṣa*. La libération implique alors un lâcher-prise et une acceptation des épreuves auxquelles un individu est confronté. En 2013, l'*āśram* dans lequel se trouvait Shanti Mā fut dévasté par une catastrophe naturelle. Malgré tout, elle accepta ce tragique incident comme un message de la part du Gange lui indiquant que son confort représentait un attachement. De manière similaire, Yāmunācārya affirme que la raison pour laquelle un bœuf l'a attaqué, lui causant de multiples fractures aux côtes, est qu'il avait développé un attachement aux déités et à sa responsabilité de s'occuper d'un temple. Ainsi, la mobilisation de la notion de *saṃskāra* reflète un processus dynamique: d'un côté, les circonstances dans lesquelles les êtres sont plongés et les épreuves auxquelles ils sont confrontés ne sont pas nés du hasard, mais sont le fruit de leurs vies antérieures et d'un autre côté, les manières de faire l'expérience et de vivre ces mêmes situations peut produire des résidus karmiques. Cette intériorisation de la notion de *saṃskāra* les amène à adopter une posture d'acceptation, de détachement et de dévotion. Les pratiques et les rituels que privilégient mes répondants pour atteindre cet idéal ascétique varient considérablement selon les directives de leur *guru* et leur allégeance ascétique (*śaiva* ou *vaiṣṇava*), mais elles sont principalement orientées vers un engagement dévotionnel intense, et vers la méditation et la récitation de mantra. Leur *sādhanā* vise à éliminer toutes traces karmiques de manière à se rapprocher du divin et à se libérer du *saṃsāra*.

4.3 La transformation de leur identité religieuse

Sous l'égide du *guru*, les Occidentaux devenus ascètes en Inde doivent procéder à un transfert de leur cadre référentiel en s'appropriant des ressources culturelles et symboliques qui ne relèvent pas de leur univers de sens d'origine. Or, bien qu'ils tentent le plus possible de se distancier de leur identité d'origine, être socialisé dans une culture laisse inévitablement des traces indélébiles.

Nous verrons donc que leur transformation identitaire ne peut être perçue en terme d'*affranchissement* de leurs repères initiaux, mais en terme d'*altération* et de formation d'une identité hybride qu'ils vont chercher à légitimer. Afin d'examiner le caractère hybride de la construction de l'identité religieuse de mes répondants, il est essentiel de placer leur conversion en fonction d'un questionnement basé sur le passé et le futur et de porter une attention particulière sur les points de rupture et de continuité des logiques identitaires (Daynes 1999, Garcia-Ruiz 1997).

4.3.1 Réification d'une vision dichotomique : légitimer le détachement par rapport aux origines d'appartenances

Mon analyse empirique a démontré que la dérégulation du croire et l'individualisme qui caractérisent l'Occident moderne donne lieu à un vide spirituel que les individus cherchent à combler par une quête personnelle (Kaplan 1996). Coupés des anciens dogmes moraux, les individus font face à une plus grande liberté d'être, mais également à une crise de signification ; une perte de sens face au monde et à la vie sociale (Taylor 1994). Parallèlement, un mythe modèle de l'Inde (Obeyesekere 1997) en tant que « terre de spiritualité » qui s'est enraciné dans les représentations collectives par le biais de la colonisation, du nationalisme hindou et de la circulation des ressources religieuses. Avant d'effectuer mon terrain de recherche, je souhaitais explorer si après plusieurs années d'immersion dans la culture ascétique indienne, les Occidentaux devenus *sannyāsin*, s'étaient réapproprié ou avaient transformé leurs représentations préalables. Or, j'ai constaté sur le terrain que les discours de mes informateurs véhiculent toujours malgré eux une vision fortement teintée par l'orientalisme romantique qui oppose la spiritualité de l'Inde à un Occident en décadence. L'indianité représente pour certains un mode de vie empreint de traditions et enraciné dans le passé. Selon Martin Chanock (2000), cette tendance à préserver une vision stéréotypée et à essentialiser les cultures s'inscrit d'ailleurs dans une dialectique de réification et d'enchantement répandue dans la justification d'allégeance culturelle (Comaroff et Comaroff 2009). En formulant un discours critique de leur société d'origine, mes répondants réitèrent leur projet de réalisation spirituelle.

4.3.1.a Discours de conversion noircissant les anciennes appartenances culturelles et religieuses

Lorsqu'ils commencent leur discours de récit de vie, mes répondants explicitent leur quête de sens par un sentiment de détachement, voire de malaise vis-à-vis de l'Occident. Allant dans le même sens que les Occidentaux expatriés en Inde étudiés par Nadia Giguère (2009), ils évoquent presque systématiquement leur insatisfaction par rapport à leur culture et leur religion d'origine jugée décevante, car inadaptée à la réalité contemporaine et incapable de fournir des réponses à leurs questions sur la vie ou sur la mort. Shanti Mā témoigne d'ailleurs de son désir de connaître la « Vérité »²⁵, et son incapacité à la trouver dans une tradition judéo-chrétienne en Occident :

I was totally dissatisfied in the West. I was a very ordinary girl, very ordinary student. As I told you, in my childhood, I saw a lot of pain, and even when I was a little child, I was thinking: 'what is this about? What is life about? I don't see any point in it.' [...] There was nothing there; I couldn't see anything there. I've been quite serious in christianity, but in the end, they couldn't answer my questions.

Zygmund Baumann (1996) remarque d'ailleurs que cette quête de « Vérité » intimement liée à la crise de signification que présente le contexte moderne s'inscrit dans une soif de « l'Ailleurs. » Confirmant cette idée, Vikramadityan raconte :

Then, there was a big crisis. I realized that even though we have everything, a nice house by the side of the ocean, we could watch the waves, we have everything... But my heart is empty, I don't feel any happiness in all this stuff. [...] To me New York City was like a big cancer, this big growing cancer.

Un dernier exemple éloquent est tiré du discours d' Omkarashankar. À son arrivée en Inde, il se rappelle s'être dit : « *Whoa, these people here, they are much more deeper in the secrets of life than these high educated people in Europe who just want to have progress.* » C'est donc basé sur une vision dichotomique sans nuance d'un Occident malade, orienté vers la surproductivité et le matérialisme en opposition à un Orient connecté avec les ressources de la Terre, où se manifeste un mode de vie plus modeste, que se concrétise le projet de voyage en Inde de plusieurs de mes répondants. Plus qu'une adhésion à un nouvel univers de sens, leur transformation identitaire s'exprime en terme de rejet d'un vécu antérieur. À ce sujet Danièle Hervieu-Léger rappelle qu'il s'agit d'une rhétorique classique dans les discours de conversion de noircir le tableau des conditions socioreligieuses qui précèdent la nouvelle affiliation (Hervieu-Léger 1999 ; 122). En

²⁵ « *I already knew, when I was at University, that I did not want to get married and have a job; I wanted to know the truth, I always wanted to know the truth,* » affirmait-elle exactement.

effet, nous avons vu que la formation d'une nouvelle identité dans une expérience de conversion est accompagnée par l'intériorisation de nouvelles valeurs et ressources symboliques partagées par la communauté intégrée, mais également par une reconfiguration de son passé (Leblanc 2003). Ce détachement avec les appartenances d'origine est d'autant plus présent dans les discours de mes répondants pour qui la pratique ascétique impose d'emblée de renoncer à toute forme d'attachement pour atteindre la libération.

Un élément récurrent dans les histoires religieuses de mes informateurs est l'expression manifeste de se sentir étranger à la culture et à la religion qui leur a été imposées à la naissance. Dès l'adolescence, Sumeru Muni se dissociait de la culture et du contexte familial dans lequel il avait été socialisé. Il raconte qu'il se disait :

Mais qu'est-ce que je fais ici ? Je n'appartiens pas à ici, je ne vais pas me marier ici, je ne vais pas devenir un scientifique comme mon père, moi je suis destiné à autre chose [...] Moi je dois partir, je ne vais pas rester avec ces gens. Je n'ai rien à voir avec ces gens. Ce n'est pas mon pays, ce n'est pas ma place.

Yāmunācārya rapporte une expérience similaire en affirmant :

Mais depuis ma naissance, je savais que je n'appartenais pas là. Je ne m'associais pas avec ma famille [...] Et quand j'ai eu 19 ans, j'ai réalisé que l'argent, ça n'apportait pas le bonheur. Je faisais beaucoup d'argent, et je voyais que mes amis faisaient beaucoup d'argent et je me disais : 'Peu importe combien de blondes j'avais, puis combien d'argent, rien de cela n'apportait le bonheur', puis je voyais que tous ceux alentour de moi, ça faisait la même chose. Fait que là, j'ai décidé de laisser ça [...] pi là je me suis ramassé dans la forêt.

Ce sentiment d'étrangeté par rapport à son propre groupe social se conjugue avec la volonté d'adopter un mode de vie tout autre, duquel mes répondants n'ont a priori aucun lien social ou culturel. De manière unanime, la dissociation avec l'Occident est accompagnée d'une profonde connexion avec l'Inde puisque mes répondants considèrent qu'elle fournit un cadre idéal à une dévotion religieuse assidue et à la réalisation spirituelle.

4.3.1.b Discours d'attachement à l'Inde comme étant propice à la dévotion

Malgré l'idéal de détachement dans l'ascétisme, certains répondants conservent tout de même des liens avec leur pays d'origine, principalement pour préserver des liens affectifs avec certains

membres de leur famille²⁶ ou pour des raisons administratives (pour le renouvellement de visas par exemple). Or, comme le rappelle Kālī Das « *Indian people also tell: 'Once you cross the salt water, that means the sea, the ocean, salt water is neutralizing a lot of spiritual energy.' So that weaken the spiritual energy, and they also say 'if you spend more than seven years away from the Indian ground, you lose almost all spiritual energy'.* » La majorité de mes informateurs limitent en effet leur déplacement à l'extérieur de l'Inde puisqu'ils considèrent ne pas pouvoir maintenir leur dévotion et continuer leur pratique rituelle dans un contexte occidental et que seule l'Inde propose un contexte propice à une dévotion intense. Explicitant les raisons pour lesquelles il ne quitte plus l'Inde, Yāmunācārya m'a raconté :

Si tu es ici, tu nages avec la rivière. Si tu es à l'extérieur, tu nages contre. Parce qu'à l'extérieur, tout est dirigé contre Dieu. Fait que c'est plus dur avancer spirituellement. Ici c'est un endroit spirituel, et la plupart des êtres qui vivent ici ont déjà établi la connexion spirituelle avec Dieu. Ils ne sont pas encore parfaits, ils ont encore des défauts, des taches d'égoïsme dans le cœur, mais ils ont déjà établi la connexion avec Dieu.

Dans son étude sur l'attachement au lieu chez les ascètes occidentaux à Rishikesh, l'anthropologue Meena Khandelwal suggère l'idée d'une « migration as a spiritual homecoming (Khandelwal 2007).» Elle souligne la tendance des Occidentaux ayant choisi le renoncement en Inde à considérer leur trajectoire comme un *retour* chez soi plutôt qu'une *migration*. Afin de bien comprendre l'expérience des ascètes occidentaux en Inde, elle insiste sur l'importance de considérer les données relatives aux lieux dans leur discours puisque ceux-ci soulèvent des questions nouvelles sur les identités migratoires. Se basant sur la définition de Robin Cohen (1997), l'auteure précise que l'identité diasporique, qui renvoie à une identité construite dans une dynamique de déterritorialisation, ne s'applique pas à la construction identitaire des Occidentaux devenus ascètes en Inde puisque ceux-ci n'évoquent pas la notion de déplacement pour parler de leur expérience, mais de retour chez-soi (Khandelwal 2007 ; 314). Anthony D'Andrea (2006) a remarqué le même phénomène chez les expatriés occidentaux à Ibiza qui, fortement influencés par la culture *New Age*, qualifient leur expérience touristique en Inde avec un sentiment de retour chez-soi et de connexion avec la *Mā Bhārata*. Ce sentiment

²⁶ Bien que mes répondants aient presque tous subi de fortes critiques de la part de leur famille quant à leur choix de devenir ascète en Inde, la majorité a conservé un lien avec leurs parents et leurs frères et sœurs. À titre d'exemple, Omkarashankar dit retourner une fois par deux ans dans son pays d'origine pour faire plaisir à sa mère. Sumeru Muni, quant à lui, était fier de m'annoncer que ses sœurs l'avaient contacté pour venir le visiter dans les mois qui suivaient notre rencontre. Ainsi, bien qu'ils aient intégré une nouvelle famille symbolique en devenant ascète hindou, leur famille d'origine continue d'occuper une place importante pour la majorité.

d'attachement à la mère Inde n'est donc par exclusif aux ascètes occidentaux, mais il est renforcé par la référence à un cadre d'interprétation hindou avec la notion de *saṃskāra*. Les raisons sociohistoriques ne trouvent pas non plus leur place dans leur discours, considérant qu'il s'agit d'une force plus grande, qui dépasse leur contrôle ; à une attirance magnétique vers l'Inde. L'Inde serait dotée d'un centre spirituel exerçant une force subtile, ni visible, ni concrète, qui attirerait les personnes prêtes à la dévotion et à la réalisation spirituelle (Tillis 1989 [2004] ; 7). À cet égard, Durgā Mayī m'a confié : « *Il y a quelque chose qui nous attache à la terre indienne, c'est une histoire de vibration.* » Les représentations préalables de l'Inde comme étant empreinte de spiritualité et de mysticisme sont réactivées afin d'expliquer leur attachement.

Les réflexions de Khandelwal nous amènent à considérer cette affinité pour un univers de sens si éloigné de leurs appartenances d'origines comme une remise en question des modes d'identification. L'allégeance à une culture est perçue dans la littérature à la fois comme un héritage génétique et comme une construction sociale (Comaroff et Comaroff 2009). Or, le fait que des individus nés et socialisés dans des sociétés occidentales se sentent intrinsèquement liés à l'Inde hindoue retravaille la manière de percevoir la formation de l'identité. Se rapportant sur un point de vue phénoménologique, l'allégeance culturelle et religieuse des ascètes occidentaux n'est perçue ni comme une prédisposition innée inscrite dans les gènes, ni comme un construit social, mais comme étant le produit de leurs vies antérieures. Empruntant des notions religieuses telles le *saṃskāra* pour donner de la légitimité à leur construction identitaire, les ascètes occidentaux soulignent le fait que leur identité religieuse prime sur leur identité ethnique héritée et offrent de nouvelles perspectives pour penser l'identification religieuse en contexte de migration.

4.3.2 La formation d'une identité hybride

Sarah Daynes écrivait : « Se convertir, c'est en quelque sorte devenir un autre: changer de comportement, adopter un mode de pensée nouveau, quitter un groupe pour en intégrer un autre, tout cela implique en effet un désir de changement radical (Daynes 1999 ; 313). » La construction du soi qui suit une expérience de conversion tend en effet à s'accorder avec les normes et les croyances nouvellement intériorisées (Mary 1998). En intégrant un ordre monastique hindou, les ascètes provoquent symboliquement leur mort et renoncent à tous les aspects de la vie sociale. Ils intériorisent ensuite des règles sociales, des codes symboliques et des systèmes de représentation transmis par leur *guru*. Pour les Occidentaux, leur immersion se concrétise autour de l'acquisition

de compétences culturelles spécifiques qui altèrent profondément leur identité d'origine. Leur initiation (*dikṣā*) qui sacralise leur transformation identitaire est d'ailleurs souvent exprimée en terme de nouvelle naissance. Selon la tradition, cette cérémonie implique d'ailleurs l'accomplissement de ses rites funéraires par l'ascète pour symboliser sa mort à sa vie familiale et à toute vie mondaine (Corin 2010 ; 79). Cette idée de mise à mort de l'identité sociale héritée est explicitée de manière éloquente par Sumeru Muni :

L'initiation veut dire, tu meurs à ton ancienne identité, je ne sais pas sous quelle caste. En prenant l'habit même de l'initiation normale au fait, tu habites toute l'identité sociale, et pas le toi. Tu n'es plus rien. Tu n'es ni Indien, ni brāhmin, ou je ne sais pas quelle caste, tu es sādhu, c'est tout. Tu as un nouveau nom ; ça veut dire tu as une nouvelle naissance. Tu es mort à cette vie-là, oublies ça. Là c'est comme un rêve, c'est passé. « Bas²⁷. » Tu passes à un nouveau stade qui s'appelle la vie spirituelle. La second birth. L'initiation, on appelle ça en indien la deuxième naissance. J'ai pris naissance une fois à Luxembourg et j'ai fait une autre naissance en prenant une dikṣā spirituelle.

Cette métaphore de nouvelle naissance atteste du rôle structurant et fondateur de l'initiation dans la démarche de mes répondants. Cette identité nouvellement acquise se construit ensuite par des techniques de mimétisme et de corporalité (*embodiment*) (Mossière 2010). La notion d'*embodiment* renvoie au corps comme moyen de percevoir et d'interpréter la réalité (Hausner 2007). Throop et Desjalais (2011; 89) y réfèrent comme suit :

The body is not only an object that is available for scrutiny. It is also a locus from which our experience of the world is arrayed. The body is not only a corpse- or text- like entity that can be examined, measured, inspected, interpreted, and evaluated in moral, epistemological, or aesthetic terms (*Körper*); it is a living entity by which, and through which, we actively experience the world.

Dans les paramètres de cette recherche, l'accent est mis sur la narration de l'histoire religieuse de mes répondants plutôt que sur l'incorporation de l'expérience religieuse. Je souhaite néanmoins spécifier que l'ascétisme en Inde exige une discipline de l'esprit, mais également du corps. Les ascètes arborent des signes distinctifs corporels qui laissent des traces de manière à construire leur identité (Bouillier 2008). À titre d'exemple, le *guru* de Sumeru Muni lui avait donné l'ordre d'enduire son corps de cendres (symbole shivaïte appelé *vibhuti*) tous les jours pendant trois ans et de porter les *jaṭā*, soit les cheveux emmêlés en de longues nattes qu'on appelle communément les « *dreadlocks* ». Au-delà des transformations vestimentaires, mes répondants reçoivent un nouveau nom, généralement relié à une divinité hindoue. Parmi les huit participants, six parlaient

²⁷ *Bas* signifie « assez » ou « suffi » en Hindi. D'ailleurs, les discours de mes répondants sont chargés de mots hindi malgré le fait qu'ils s'adressent à moi, locutrice occidentale.

le hindi de manière fluide, tous avaient adopté une gestuelle spécifique à l'Inde (le fameux dodelinement de tête, faire ses salutations en joignant les paumes des mains, éviter d'utiliser la main gauche, toucher les pieds d'une personne qu'ils respectent, etc.) et la majorité a adapté les habitudes alimentaires celles de l'Inde. À titre d'exemple, à mon départ du l'*āśram* de *Durgā Mayī*, j'ai été gratifié d'un riz au curry spécifique aux repas d'adieu.²⁸ Cette transformation s'inscrit dans leur pratique religieuse et dans leur quête de légitimité. À cet égard, Meredith McGuire souligne l'importance de l'expression du corps dans le processus de construction identitaire. Selon la sociologue, l'expérience réelle des formes de religiosité, au détriment de celles prescrites par l'orthodoxie, repose sur l'étude des comportements religieux individuels à travers leurs complexités, leurs incohérences, leurs syncrétismes qui offrent des formes alternatives d'expression du religieux (McGuire 2008). Les réflexions de McGuire nous amènent à percevoir l'expérience de transformation identitaire des ascètes occidentaux en tant qu'une alternative qui combine l'hérité et le choisi. Malgré l'effort assidu de détachement, les ascètes occidentaux se heurtent à l'impossibilité de s'affranchir complètement de leur socialisation primaire. À la lumière de l'argument de Paul Ricoeur précédemment exposé, il y a souvent un décalage entre l'identité voulue, celle qui est racontée, et l'identité subie, celle qui est observable en participant aux activités quotidiennes de mes répondants. Il est en effet pertinent de relever sur le terrain les habitudes dérivées de leur héritage culturel qui émergent malgré leur désir de s'affranchir de leurs appartenances d'origines. Un exemple est celui de Sumeru Muni, ascète nomade depuis près de 25 ans, qui traînait avec lui son pot de *Nutella* afin d'en garnir ses *ćapātī*²⁹. Bien qu'anodin, cette anecdote expose l'impossibilité de concevoir leur expérience de conversion en terme de rupture décisive avec leurs référents culturels initiaux.

Dans ce mémoire, j'insiste sur le fait que l'identité n'est pas immuable, qu'elle se construit et se transforme tout au long de l'existence (Maalouf 1998; 31). Je propose ainsi de comprendre les identités religieuses de mes répondants en terme d'hybridité, ce qui permet de saisir les dynamiques et les diverses influences à l'origine de leur construction identitaire. Selon Homi K. Bhabha (1994 [2007]) l'hybridité culturelle renvoie à un espace intermédiaire où plusieurs réalités culturelles interagissent. Il importe de souligner que la pensée de Bhabha

²⁸ Malheureusement, je n'ai pas pris en note le nom du repas et il m'est impossible de le retrouver. Cette affirmation sert simplement à appuyer avec un exemple l'adaptation de mes répondants à la commensalité de leur région.

²⁹ Les *ćapātī* sont des pains typiquement indiens qui accompagnent pratiquement tous les repas en Inde, du matin au soir.

s'inscrit dans un discours postcolonial foncièrement critique des stratégies de domination des puissances occidentales. Son idée reflète donc principalement l'hybridité des peuples colonisés et leur impact subversif sur la culture dominante (Brême 2018 ; 64). Or, j'insiste pour préciser que la migration d'Occidentaux en Inde et la possibilité d'y rester et de s'immerger dans les cultures indiennes et hindoues sont le fruit d'un privilège occidental et donc possible grâce à des conditions matérielles et sociohistoriques favorables. Les réflexions de Bhabha nous sont pertinentes pour considérer leur travail de la culture. La culture conditionne la langue, la religion, le système de croyances et de pratiques, les habitudes vestimentaires et culinaires, etc. (Nagel 1994 : 161). En intégrant l'univers ascétique, mes répondants se livrent à un processus d'apprentissage de ces normes et au cours de ce processus, ils acquièrent une nouvelle identité hybridant référents culturels occidentaux et religiosité hindoue et c'est cet espace intermédiaire que je propose de considérer dans la construction identitaire de mes répondants.

4.4 Deux cas de figure aux antipodes

La formation d'une identité religieuse étant un processus éminemment personnel, la transformation identitaire des ascètes occidentaux se décline en une variété de manifestations. Faisant écho à notre cadre théorique, la présente section vise à mettre en évidence les « figures de l'individualité » (Mary et Piault 1998), qui s'élaborent dans la construction identitaire des ascètes occidentaux en Inde. Ainsi, nous ne pouvons faire table rase des différents processus de socialisation auxquels ont été soumis mes répondants. Je chercherai ici à appréhender comment mes répondants vivent la recomposition de leur système de sens (Mary et Piault 1998 ; 8). Nous verrons que les normes et les valeurs ascétiques sont en effet intériorisées par mes répondants, mais à un degré divers. Je souhaite mettre en évidence cette variabilité dans les transformations identitaires à travers deux cas de figure.

4.4.1 Shanti Mā : l'ascète vénérée

Shanti Mā est une ascète hindoue d'origine occidentale fortement respectée en Inde. Tous mes répondants connaissaient cette femme vivant près du Gange depuis près de 45 ans et éprouvaient une grande admiration pour elle. Shanti Mā impressionne par sa dévotion tant spirituelle que communautaire alors qu'elle est très impliquée dans l'accompagnement et les soins de personnes malades. Le cas de Shanti Mā relate un exemple d'extrême dévotion et d'immersion ; il m'a paru comme le parfait exemple d'un cas où l'hybridité est minime tant la transformation est radicale.

Très jeune, Shanti Mā se mit à questionner le sens de la vie et à tenter de trouver la « Vérité. » Rejetant son identité religieuse héritée, soit le catholicisme, elle commença à s'intéresser aux philosophies orientales qui semblaient apporter des réponses que l'Église ne lui offrait pas. Après sa graduation à 22 ans, sa quête vers la Vérité la mena en Inde. Dès son arrivée, elle commença à entendre parler de libération et de maîtres spirituels, ce qui éveilla particulièrement son intérêt. Après seulement 10 jours en Inde, elle adopta le mode de vie ascétique et devint une *sādhu* itinérante et solitaire. Avec comme seule possession la *Bhagavad-Gīta*, elle se rendit près du Gange, surmonta les nombreux obstacles sur son chemin avec la ferme intention de trouver un *guru* pour l'aider à progresser spirituellement. S'adressant à un *paṇḍita*, un *brāhmaṇe* qui a étudié les *Veda*, elle dit : « *I want a guru so much but I don't know where to find a guru.* » Après avoir testé la jeune anglaise se disant *sādhu*, le *paṇḍita* l'informa que son *guru* vivait dans une grotte à flanc de montagne à Rishikesh. Shanti Mā s'y rendit et vécut 16 ans auprès de son *guru*. Au décès ce dernier, son repère spirituel avec qui elle avait finalement trouvé un sens à la vie, Shanti Mā souhaitait se sacrifier, car elle ne pouvait pas vivre sans lui. Conformément à l'une des méthodes proposées par les textes anciens³⁰, elle souhaitait offrir son corps au Divin en marchant vers le Nord jusqu'à ce que mort s'ensuive. Elle se rendit donc à Gangotri dans l'intention d'offrir son corps à l'Himalaya. Cette détermination exprime d'ailleurs le lien exceptionnellement fort qui l'unissait à son *guru*. Elle vécut ensuite huit ans isolée dans une grotte de l'Himalaya, à poursuivre son chemin spirituel, en récitant les *mantra* et en approfondissant son savoir religieux sans considération pour les conditions extérieures. Elle se rendit par la suite dans un *āśram* près du Gange où elle resta 22 ans, soit jusqu'à l'inondation de 2013 dévaste son *āśram*. Depuis ce jour, elle vit dans l'*āśram* où je l'ai rencontrée et offre un accompagnement spirituel aux personnes atteintes du cancer.

Mon expérience de terrain me permet d'avancer que l'histoire de Shanti Mā est singulière et suscite une admiration générale. Elle m'a d'ailleurs informée être fréquemment sollicitée pour raconter son histoire, participer à des projets de recherche, donner des conférences en Inde et à l'international (qu'elle décline systématiquement). Certains de mes répondants ont également affirmé qu'elle représentait une grande sainte pour eux, et lui attribuaient des qualités divines.

³⁰ Dans certains lieux sacrés particulièrement vénérés (*tīrtha*), comme le Gange ou l'Himalaya, il est considéré comme avantageux de se laisser mourir volontairement, soit en s'abstenant définitivement de toute nourriture, soit en s'immergeant dans les eaux sacrés (Keller 1983 ; 214)

Son acceptation et même son admiration au sein de la communauté ascétique sont le résultat de son parcours spirituel hors du commun qui contraste considérablement avec le parcours de nombreux ascètes dont l'intensité de l'engagement religieux est questionnée.

4.4.2. Swami Kriyananda : l'ascète cosmopolite

Swami Kriyananda est originaire d'Amérique du Nord et vit en Inde depuis 1991. Il demeure en périphérie de Rishikesh et accueille à son *āśram* des Indiens et des touristes spirituels pour qui la pratique du yoga répond à leurs besoins spirituels de paix intérieure et de quête personnelle. Ayant passé une journée complète dans son *āśram*, j'ai rapidement noté une différence majeure entre Shanti Mā et lui.

À mon arrivée à l' *āśram*, Swami Kriyananda pratiquait assidûment sa discipline de yoga sur la musique du groupe américain renommé pour son influence au sein du mouvement hippie, the Grateful Dead. Son récit de vie fait d'ailleurs ressortir l'influence de la sous-culture des années '60-70 dans son parcours spirituel. « *So I joined this community in the mountain of North Carolina, in the Appalachian Mountains and we studied Gurdjieff, listened to the Grateful Dead, did LSD, and did organic gardening.* » C'est lors de ses études en Architecture à l'Université de Caroline du Nord que Swami Kriyananda commença à s'ouvrir aux spiritualités orientales. Son intérêt fût d'abord porté vers le soufisme et la doctrine de Gurdjieff, puis vers le bahaïsme jusqu'au moment où qu'il se rendit en Californie. Il y vivait dans une caravane et passait ses journées à méditer et à faire du yoga. Un jour, il s'adressa à Dieu et demanda : « *I heard that half of yoga is not true yoga, please teach me true yoga.* » Quelques jours plus tard, alors qu'il se cherchait un travail à San Diego, il tomba sur l'*āśram* fondé par Paramahansa Yogananda, célèbre auteur du livre *Autobiographie d'un yogi*, la Self-Realization Fellowship et y resta quatre ans. Bien qu'il adhéraît aux valeurs et aux pratiques proposées par les enseignements de Yogananda, il ressentait une certaine réticence à intégrer cet ordre monastique puisqu'intérieurement, il savait que le *guru* qui lui était destiné était Swami Chidananda, alors président de la Divine Life Society à Rishikesh en Inde. Il pria et demanda: « *Please take me to India, please take me to India.* » Peu de temps après, la nouvelle Swami en charge de la Self-Realization Fellowship demanda à ce que Swami Kriyananda aille en Inde pour rencontrer Swami Chidananda. « *She knew that it was part of my karma,* » affirme-t-il. Dans son discours, Swami Kriyananda insiste fréquemment sur ses prières adressées à Dieu, insinuant ainsi que

l'élément déclencheur des événements significatifs de son parcours est issu de la volonté divine. Ce ne serait donc pas lui qui aurait choisi Swami Chidananda comme *guru*, mais bien le Divin qui l'aurait placé sur cette route de manière à le guider vers l'illumination. Il reçut l'initiation de Swami Chidananda en 1999. Depuis la mort de Swami Chidananda en 2008, il prit ses distances avec la Divine Life Society, puisque selon lui : « *Swamis don't normally live in āśram. It's a training place.* » Il dit maintenant vivre plus proche de sa vision de ce que doit être un yogi, de manière solitaire, en retrait et en communion avec la nature. En effet, dans son récit, Swami Kriyananda insistait principalement sur la nécessité pour un *sādhu* de vivre simplement et de se concentrer sur sa pratique spirituelle. Or, ma présence sur le terrain m'a permis d'identifier un décalage important entre son discours et la réalité. Son engagement actif sur les réseaux sociaux, sa chaîne Youtube, son site de financement « GoFundMe » et ses nombreuses visites à l'étranger trahissent cet écart entre l'image que Swamiji souhaitait mettre de l'avant (l'identité voulue) et celle qui était observable (l'identité subie). Cette contradiction entre les récits de vie et les comportements observés accentue d'ailleurs l'importance de la méthode d'observation participante.

Certains remettent en doute l'authenticité de ces *guru* puisque leur cosmopolitisme impliquerait une participation active dans les sociétés de consommation et dans le système capitaliste, contredisant ainsi leurs valeurs ascétiques (Aravamudan 2006; 226). Cet argument reflète également le point de vue de certaines communautés ascétiques plus orthodoxes qui considèrent que l'aspect transnational de ces *guru* vient dénaturiser la pratique ascétique (Khandelwal 2012 ; 214). Il est vrai que, par son cosmopolitisme, Swami Kriyananda est un cas de figure qui s'éloigne considérablement du stéréotype de l'ascète aux tresses emmêlées et au corps couvert de cendres qui se livre à des pratiques d'austérité extrême. Au contraire, il illustre de manière éloquente la formation d'une identité ascétique hybridant culture occidentale et hindoue. Swami Kriyananda est un cas d'extrême hybridation et n'est pas représentatif de la majorité de mes répondants. Seul Vikramadityan adopte un mode de vie qui s'en rapproche. Cela dit, je considère important d'aborder le cas de Swami Kriyananda afin de mettre en lumière le contraste entre son mode de vie et celui de Shanti Mā et ainsi proposer une discussion sur la variabilité des cas de figure.

4.4.3 Penser la variabilité des cas de figure

Au regard de ces deux profils d'ascètes occidentaux, nous constatons que la manière dont les Occidentaux s'approprient ce nouvel univers de sens et de normes est le fruit d'un processus éminemment subjectif et personnel. Leur construction identitaire apparaît à l'intersection de deux systèmes culturels et sociaux en apparence contradiction : celui d'origine, imposé et hérité et celui choisi, relevant de leur capacité d'action. La manière dont ces deux univers de sens se conjuguent dans la construction du soi révèle une importante diversité des itinéraires individuels. En dépit d'une volonté de rupture avec les origines d'appartenances, le caractère hybride de l'identité de mes répondants est caractérisé par une soumission, parfois inconsciente, à leur logique de socialisation primaire occidentale, mais simultanément à des contraintes normatives transmises par le *guru* et la culture ambiante indienne et ascétique. Les cas de Shanti Mā et de Swami Kriyananda sont deux exemples aux antipodes qui amplifient le caractère multidimensionnel et contradictoire de l'identité. Shanti Mā se distingue par sa ferveur dévotionnelle et par sa discipline assidue et permanente orientée vers le rapprochement au divin et la réalisation spirituelle. Elle renvoie à la figure par excellence du sujet pieux qui désincorpore au maximum sa socialisation première afin d'y intégrer un habitus conforme aux valeurs et aux normes ascétiques hindoues. Swami Kriyananda, au contraire adopte une « sociabilité cosmopolite » qui contraste considérablement avec l'austérité de la pratique de Shanti Mā. Selon Meena Khandelwal (2012), les *guru* cosmopolites se distinguent notamment par le fait qu'ils adaptent la pratique monastique hindoue à la modernité et prônent une plus grande tolérance vis-à-vis son interprétation. La doctrine religieuse est vulgarisée de manière à être accessible à un plus grand nombre. Leur cosmopolitisme les amène à donner des conférences, des formations de yoga ou des retraites à l'international. Christophe Jaffrelot précise que la montée en popularité de ces *sādhu* modernes va de concert avec l'expansion du néo-hindouisme en Occident. Lors de mon séjour à Rishikesh en juin 2017, j'ai d'ailleurs remarqué que la majorité des *āśram* qui s'y trouvent étaient fermés puisque nombreux étaient les *guru* qui profitaient de l'extrême chaleur de juin suivi de la saison des pluies pour aller à l'étranger. Lors de notre rencontre, Swami Kriyananda s'appêtait justement à se rendre en Allemagne pour y donner une formation de Kriya Yoga. En bref, tandis que Shanti Mā raconte son expérience plutôt en terme de rejet de la modernité, de respect de l'orthodoxie et des pratiques traditionnelles, Swami Kriyananda inscrit sa trajectoire dans un processus hybridant modernité occidentale et ascétisme hindou. L'objectif de cette recherche

n'est pas de s'étendre sur les différents types d'ascètes en Inde, mais bien de démontrer que la conversion modifie l'identité du sujet croyant et que les possibilités de réforme de soi sont plurielles et prises dans un processus d'hybridation continu (Bhabha & Rutherford 2006; Mossière 2013).

Conclusion

En somme, les ascètes occidentaux s'engagent dans une réorganisation de leur identité et de leur univers de sens conditionné par l'association à un *guru* et, simultanément, par la socialisation dans les cultures indiennes et hindoues dans lesquelles ils baignent depuis plusieurs années. Le *guru* agit comme gage premier de leur légitimité et fournit un code de sens conforme à la lignée croyante que mes répondants intériorisent et incorporent. L'approche phénoménologique qui privilégie la dimension subjective des récits nous permet d'observer que l'histoire racontée de mes répondants s'élabore à travers des conceptions proprement hindoues. Forts de leur changement de paradigme, mes répondants procèdent à une relecture de leur parcours religieux qui coïncide avec les normes et les codes adoptés. Latente dans tous les discours, la notion de *samskāra* sert à légitimer leur appropriation d'un mode de vie ascétique.

En devenant ascètes hindous, les Occidentaux incarnent des identités apparemment polarisées et incompatibles, soit celle d'Occidentaux et celle d'ascètes hindous. Selon Homi K. Bhabha (1994 [2007]), l'hybridité survient par l'articulation de représentations culturelles normatives qui donne lieu à une troisième culture dans un espace ambivalent, un « tiers-espace. » Suite à leur transformation identitaire, les ascètes occidentaux se situent à l'intersection de deux systèmes culturels qu'ils tentent de concilier par différentes stratégies identitaires. Le cas de Shanti Mā expose la tendance à se distancier au maximum de ses habitudes issues de la socialisation primaire pour s'immerger dans un processus de renouveau identitaire ancré dans la tradition. Swami Kriyananda se livre quant à lui dans un processus de construction d'une identité ascétique « moderne » en conservant une moralité d'influence occidentale. La particularité de son projet identitaire est qu'il se situe hors de la dichotomie opposant tradition et modernité et crée un espace hybride tandis que l'hybridité de Shanti Mā est à peine perceptible. Le contraste entre ces deux cas de figure sert à exposer la fluidité des catégories dans l'ascétisme hindou, et plus particulièrement la pluralité des cas de figure dans un cadre monastique qui se veut pourtant éminemment codifié et normé. À cet égard, Ellen Corin (2010; 76) affirme: « Ce caractère

polychrome de l'ascétisme indien participe d'un monde où la multiplicité des formes et celle des divinités va de pair avec la conscience d'un illimité qui échappe radicalement aux catégories par lesquelles on cherche à le penser ou à le nommer. »

Le présent chapitre insiste sur les stratégies de construction de soi, sur les religiosités individuelles. Il fait principalement référence à l'identité pour soi, donc au processus d'intériorisation de traits identitaires ascétiques par les individus eux-mêmes (Dubar 1991 [2015]). Il importe toutefois de considérer le rôle des communautés religieuses dans lesquelles les expériences intersubjectives inscrites dans le rapport au groupe façonnent et orientent ces trajectoires personnelles. Je souhaite donc approfondir l'analyse de la construction identitaire des ascètes occidentaux avec une perspective orientée sur l'interaction entre acteurs religieux et la quête de reconnaissance.

Chapitre 5 : La négociation identitaire au sein des communautés ascétiques

Tandis que les ascètes se *dégagent* progressivement de la réalité pour se consacrer à l'atteinte de la *mokṣa*, ils s'*engagent* dans différentes formes de liaison proprement ascétiques (Corin 2010). Nous avons vu dans le précédent chapitre que la première forme de liaison qui marque un point de non-retour avec leurs anciennes appartenances est généralement la rencontre d'un *guru*. L'acceptation par un être aussi avancé spirituellement confère inévitablement à des Occidentaux une certaine légitimité à intégrer un univers de sens hindou. Cette autorité religieuse guide les premiers pas vers l'ascétisme en transmettant un code de sens partagé par la lignée croyante.

Un deuxième mode de liaison est le regroupement des ascètes en différentes familles monastiques. Le renoncement aux liens sociaux qu'implique la quête ascétique suppose simultanément l'intégration à une communauté en marge de la société avec ses propres règles et codes et sa propre hiérarchie. C'est précisément au sein de ces communautés ascétiques que se met en branle le processus de négociation identitaire des ascètes occidentaux. Ayant intériorisé un cadre d'interprétation transmis par le *guru*, ils vont tenter d'inscrire leur nouvelle identité dans le collectif. Le présent chapitre discute de l'aspect interactionnel de la construction identitaire des Occidentaux devenus ascètes en Inde à travers leur cadre autoréférentiel de reconnaissance.

Sur les bases de concepts analytiques présentés antérieurement, l'objectif de ce chapitre est de déterminer comment mes répondants négocient leur nouvelle identité de manière à être acceptés en tant qu'ascètes hindous au même titre que leurs condisciples indiens. Pour répondre à cette question, la démarche est double : (1) s'attarder sur leur cadre autoréférentiel de reconnaissance dans leur démarche de négociation identitaire et (2) examiner la définition de frontières de normes et de codes comportementaux à partir de différentes vignettes ethnographiques.

5.1 La définition d'un cadre autoréférentiel de reconnaissance

Parce que rares sont les personnes qui se contentent de leur propre conviction quant à la légitimité de leur identité religieuse, l'identité exprimée impose un souci de reconnaissance qui est constamment en négociation (Hervieu-Léger 1999 ; Meintel 2012). Pour les ascètes occidentaux, ce jeu identitaire passe par la définition d'un cadre autoréférentiel de

reconnaissance. En effet, la recherche de terrain m'a permis de constater que plusieurs de mes répondants se connaissaient, du moins de nom, et que leurs logiques de reconnaissance passaient par un cadre de légitimation spécifique à leur condition particulière d'ascètes d'origine occidentale. Pour le définir simplement, ils se réfèrent les uns aux autres pour former un espace de légitimité qui leur est propre. Les recherches de Tina Gudrun Jensen (2008) sont fertiles à la réflexion sur l'ambiguïté identitaire des ascètes occidentaux. L'auteure explore la définition de soi et de l'Autre au sein des Danois convertis à l'Islam. Tout comme les convertis étudiés par Jensen, mes répondants se considèrent comme différents depuis leur intégration à l'univers ascétique ; comme étant devenus « l'Autre. » Le cadre conceptuel du chapitre deux sur la notion de conversion insistait d'ailleurs sur cette notion de changement relative à l'expérience de conversion. L'identité profonde du converti est transformée et différents mécanismes sont mis en branle pour se reconstruire dans un nouvel univers de sens (Fortin, Leblanc et Le Gall 2008). Durgā Mayi disait d'ailleurs : *« Si on compare ce qu'on était au départ et ce qu'on est aujourd'hui, c'est incroyable le changement. Même la dévotion, c'est quelque chose qui nous a transformés [...], mais ça aussi c'est quelque chose qui te purifie, qui te travaille à l'intérieur. »* Or, nous avons vu que la persistance, qu'elle soit involontaire ou inconsciente, de leurs référents culturels occidentaux les amène à développer une identité hybride. Cette hybridité a pour résultat qu'ils demeurent différents de cet « Autre. » Par conséquent, ils établissent un cadre autoréférentiel de reconnaissance qui s'appuie sur leur perception d'un ascète « authentique. »

5.1.1 L'authenticité des ascètes selon une perspective émique

En tant qu'Occidentaux, mes répondants défient les catégories traditionnelles de l'ascétisme hindou et la question de l'authenticité est alors centrale dans leur processus de construction identitaire. Dans la sphère religieuse, l'authenticité d'une pratique réfère généralement à sa cohérence avec la tradition (Lindholm 2013). La quête de l'authenticité est souvent accompagnée d'un retour aux sources, d'une recherche d'« essence » de la tradition (Handler et Linnekin 1984). L'ascétisme ayant des racines très anciennes, il est inévitable que sa pratique ait été sujette à des changements et on ne peut la considérer comme étant immuable et fixée dans le temps. Au contraire, le renoncement en Inde présente une variété de déclinaisons et se caractérise justement par sa souplesse et son aspect pluriel, laissant place à une importante subjectivité quant à la validité de sa pratique. Dans le cadre de cette recherche, je n'ai pas eu recours à la notion d'authenticité comme un outil d'analyse, mais bien comme une donnée ethnographique. Cela

signifie que je ne me suis pas livrée à un processus d'authentification sur le terrain, mais je me suis inspirée de l'approche phénoménologique et la notion de *Lived Religion* de Meredith McGuire (2008) en repérant la manière dont mes répondants conçoivent et performant l'authenticité. À travers ce processus, j'ai répertorié diverses interprétations, certaines se contredisant et dévalorisant la pratique de l'autre. À titre d'exemple, Shanti Mā racontait : « *A sādhu will not have any bad habits. He will not be smoking, he will not be taking drugs, he won't be drinking, he won't have any relationships with women. A true sādhu is unlikely to have any relationships with money or with such things. I am saying, this is a true sādhu.* » Or, cette affirmation remet en doute la pratique de Kālī Das qui s'inscrit dans la tradition Aghori. En Inde, le terme Aghori a généralement une connotation très négative et renvoie à la dépravation, voire à la barbarie (Gupta 1993). S'inscrivant dans la tradition tantrique, la spiritualité Aghori réfère à la voie de la main gauche, c'est-à-dire la voie subversive qui s'oppose à la voie de la main droite qui elle, privilégie la pratique de différentes formes de yoga, soit le bhakti yoga, karma yoga ou raja Yoga pour atteindre la libération. La voie de la main gauche repose sur la pureté intérieure du pratiquant qui le protège durant l'accomplissement de rituel pouvant inclure la nécromancie, la prise d'intoxicants (drogues, alcool), la sexualité ou autres pratiques interdites par l'orthodoxie (Svoboda 1986). Ces pratiques transgressives sont sensées les protéger de la mort et leur permettre d'entrer dans un état méditatif perpétuel (Corin 2010). Ainsi, la pratique de Kālī Das, ascète depuis plus de vingt ans, contraste avec la définition de Shanti Mā, mais l'intensité de sa dévotion semble garante de son authenticité aux yeux des autres ascètes qui n'approuvent pas particulièrement la pratique Aghori. En effet, malgré toute la subjectivité inhérente à la définition d'un « vrai » ascète dans les discours de mes répondants, leurs visions convergent vers deux éléments cruciaux : (1) l'intensité de leur engagement religieux et (2) l'appartenance à une lignée ascétique.

5.1.2 L'intensité de l'engagement religieux

Nous avons vu dans le précédent chapitre que le changement de paradigme qui s'opère chez mes répondants se conjugue avec une transformation identitaire. Plutôt que d'adhérer à la tendance contemporaine de se bricoler une identité religieuse à partir d'une diversité d'emprunts et de les accorder à leur quotidien, ils procèdent à un changement radical de leur mode de vie en incarnant la figure du converti (Hervieu-Léger 1999). La démarche de mes répondants pour atteindre la *mokṣa* consiste en un travail de transformation des tendances habituelles et de conduite,

dorénavant normées par la tradition ascétique hindoue et orientées vers le recueillement et la dévotion. Pour répondre à la question à savoir ce qu'est un « vrai » *sādhu*, la majorité de mes répondants insistaient sur une dévotion complète à Dieu. Selon Swami Kriyananda : « *A real sādhu is giving his life to god. He trusts what god will provide. He lives according to what the moment dictates. [...]He doesn't live for the self; he lives for the dharma and for god. So there has to be a lot of faith and a lot of trust.* » Shanti Mā abonde en son sens en affirmant : « *But a true sādhu doesn't want anything; he avoids people as much as he can because he wants his time with God.* » Durgā Mayī me confie quant à elle « *chez nous, toute notre vie est dirigée vers ça [la dévotion]. Mais moi je ne fais pas du jardinage pour gagner de l'argent, et même en bougeant dans le jardin, je suis peut-être en train de répéter mon mantra, ou j'essaie de le faire avec un esprit différent de la personne qui lave son bureau.* » Géraldine Mossière propose que la foi et les religiosités individuelles se construisent dans l'émulation du groupe, c'est donc supposer que dans leur aspiration à reproduire l'idéal ascétique, l'intensité de la dévotion devient un motif de compétition et de différenciation religieuse (Mossière 2011 ; 134).

Bien qu'il soit difficile de mesurer le niveau de piété et de dévotion d'une personne, la méthode d'observation participante m'a permis d'attester de l'esprit de dévotion et de recueillement qui teinte toutes les activités quotidiennes de mes répondants. Par exemple, pour Kālī Das, une action banale comme prendre le bus pour se déplacer s'inscrit dans sa pratique religieuse par le chant à mi-voix continu de *mantra*. Yāmunācārya considère quant à lui avoir reçu un pouvoir de la part de *Rādhārāni*, parèdre de *Kriṣṇa*, lui permettant de réciter entre 400 et 500 *mālā* par jour³¹. Leur *sādhanā*, soit leur pratique religieuse, fait partie intégrante de leur quotidien et structure leur comportement. Tout au long de leur parcours, les Occidentaux se confectionnent une nouvelle identité tant par les multiples rituels qu'ils accomplissent, que par la pratique contemplative et par l'adoration des divinités et de leur *guru*. L'intensité de leur engagement religieux leur confère un statut supérieur de sainteté et un profond respect de la part de la communauté de leur village. La rigueur dévotionnelle que mes répondants expriment et performant agit comme gage de l'authenticité de leur pratique. Cette authenticité est cependant cautionnée par la reconnaissance par les pairs.

³¹ Un *mālā* est un chapelet hindou utilisé pour la récitation de mantra. Traditionnellement, les *mālā* sont composés de 108 grains, ce qui signifie que Yāmunācārya réciterait son mantra près de 50 000 fois par jour.

5.1.3 L'appartenance à une lignée ascétique

Le second critère qui cristallise l'authenticité ascétique selon une grille de reconnaissance émique est l'intégration à une lignée ascétique porteuse d'un système de croyances et de normes. Celle-ci endosse un double rôle qui est d'une part d'exercer une forte pression normative, mais également d'attester de la légitimité de ses membres. Avant d'explicitier le rôle prépondérant des communautés ascétiques dans la démarche de validation des croyances, des pratiques et des identités, je propose de présenter en quoi le processus d'auto-identification ne s'applique pas dans l'ascétisme.

5.1.3.a La rhétorique de l'humilité

L'autovalidation du croire repose sur des certitudes subjectives quant à l'appartenance religieuse. Elle renvoie à l'appropriation autonome et personnelle de ressources religieuses et s'inscrit dans un contexte éminemment moderne de subjectivisation des croyances et des pratiques caractérisé par l'éclatement des identités religieuses (Hervieu-Léger 1999). Cet individualisme religieux est propice à la tendance contemporaine de « croire sans appartenir », tel que défini par Grace Davie (1994 [2008]), ou pour faire écho à notre cadre théorique, à la figure du pèlerin dont fait référence Danièle Hervieu-Léger (1999). Un individu se sent intimement interpellé par certaines valeurs ou croyances religieuses, mais refuse de rejoindre un groupe religieux particulier. Il y a donc disjonction de la croyance et de l'appartenance alors que l'individu s'impose de manière singulière et autonome un cadre d'autovalidation du croire en fonction de ses besoins personnels (Hervieu-Léger 2010). Dans ce cas, le sujet croyant se désigne lui-même comme seul garant de sa légitimité et n'admet plus aucune légitimité extérieure à lui-même (Schnapper 2005). Or, tel que mentionné au chapitre trois, la majorité de mes répondants considéraient que le simple fait de se dire *sādhu* invalidait leur authenticité. En effet, l'ascétisme s'inscrit dans une pratique d'anéantissement de l'ego et de détachement qui impose une posture d'humilité. En référence à son *guru*, Yāmunācārya racontait :

Dans ma vie spirituelle, la qualité la plus importante c'est l'humilité. Et lui il l'avait. Quand j'ai pris l'initiation, j'aurais pu prendre l'initiation de beaucoup d'autres guru, ils avaient beaucoup de qualités, mais ils n'étaient pas humbles. Mais c'est la qualité la plus importante. Si on veut vraiment s'approcher de Kriṣṇa, c'est la qualité la plus importante.

Cette rhétorique d'humilité rend impossible l'autovalidation du croire dans la démarche ascétique. L'ascète cherche une reconnaissance extérieure et cette confirmation de leur validité

vient d'une part de l'autorité religieuse, et d'autre part de l'acceptation par la communauté. En effet, la construction de l'identité religieuse de mes répondants dépend plutôt de l'adhésion à un régime commun de croyances et de pratiques qui repose sur l'intensité de l'engagement individuel et collectif (Hervieu-Léger 2010) ; c'est la validation communautaire qui atteste de leur légitimité.

5.1.3.b La validation communautaire dans la sphère ascétique

La discussion théorique du chapitre deux révèle que les communautés religieuses offrent un espace de socialisation essentiel à la construction de l'identité religieuse de nouveaux convertis (Mossière 2006). Tandis que l'autorité religieuse propose un cadre normatif de croyances et de pratiques en concordance avec la lignée ascétique, la cohésion du groupe organise les capacités d'action des membres et en oriente le sens en s'assurant de la cohérence des comportements.

Les frontières des communautés ascétiques avec le reste de la société sont nettement définies dans le sens où le modèle ascétique implique une vie religieuse en dehors du monde et donc en dehors des normes partagées par la société. L'univers ascétique dispose de ses propres systèmes de règles et de normes en marge de la société indienne. Le chapitre quatre insistait sur la transmission de valeurs religieuses et culturelles par le *guru* et les stratégies identitaires qui découlent de cet apprentissage. Or, la construction identitaire des ascètes ne doit pas être pensée et analysée uniquement en terme d'inculcation du savoir religieux, mais également en terme de construction interactive des conduites religieuses. « La notion de transmission embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations », écrivait Danièle Hervieu-Léger (1997 ; 131). Dans l'univers ascétique, la logique communautaire qui concerne la délimitation sociale du groupe religieux et la délimitation formelle des appartenances (Hervieu-Léger 1997 ; 134) est fondamentale. C'est à travers les différentes pratiques de sociabilité et de formes de transmission identitaire qu'apparaissent les frontières du groupe (Fortin, Leblanc et Le Gall 2008 ; 123). Même si quelques ascètes continuent de privilégier la tradition ancienne d'un ascétisme solitaire et itinérant, l'intégration à une famille monastique est un impératif dans la démarche de mes répondants. À titre d'exemple, Yāmunācārya racontait :

Parce que si tu veux progresser spirituellement, il faut que tu t'associes avec d'autres.[...] Disons que dans la voie spirituelle, la première étape, tu t'associes avec ceux qui ont débuté dans la voie spirituelle. Puis dans cette association-là, si tu es chanceux, tu rencontres des

gens qui sont vraiment élevés. La plupart des autres sont soit à ton niveau, ou un petit peu plus élevé, mais c'est l'association qui te met dans la bonne direction.

Les données ethnographiques révèlent en effet que l'association est une variable significative dans la quête de reconnaissance. Pour mes répondants, être ascète équivaut à appartenir à une famille ascétique au sein de laquelle les croyances, les pratiques, et les rituels sont coordonnés et légitimés. Générant une forte pression normative, la communauté favorise l'assimilation des codes comportementaux et fixe les frontières du groupe. Or, il est important de rappeler que traditionnellement, l'ascète n'était pas destiné à une vie communautaire et que les organisations monastiques sont apparues tardivement dans l'histoire ascétique, soit au VIII^e siècle avec *Śaṅkarācārya*. Avant cette époque, l'ascète hindou était solitaire et entretenait très peu de liens avec les autres ascètes (Clémentin-Ojha 1984)

Nous avons vu que dans la sphère ascétique, il n'y pas d'institution centralisée, mais bien une multitude de branches ascétiques ayant chacune leurs propres normes et codes de conduite tout partageant des bases communes. Entre autres, la relation maître-élève (*guru-śiṣya*), le rituel d'initiation (*dikṣā*), et la succession ininterrompue de maîtres (*paramparā*) forment la structure générale des communautés ascétiques (Clémentin-Ojha 1984). L'adhésion à l'univers monastique hindou implique la soumission aux valeurs érigées en code de conduite de la branche ascétique intégrée. Parmi mes répondants, six (Kālī Das, Shanti Mā, Swami Kriyananda, Omkarashankar, Sumeru Muni et Durgā Mayī) appartiennent à une communauté d'allégeance shivaïte (*śaiva*) et deux (Yāmunācārya et Vikramadityan) sont issus de la tradition vishnouïte (*vaiṣṇava*). Différents marqueurs religieux sont mobilisés pour exprimer leur affiliation à une secte particulière. La couleur de l'habit ascétique (ou même l'absence d'habit dans certains cas), le *tilak*³² sous forme de *V* pour les vishnouïtes et sous forme de barres horizontales pour les shivaïtes, le port de *rudrākṣa*³³ pour les shivaïtes, etc. Ces traits distinctifs sont d'importants marqueurs d'appartenance qui servent également à délimiter les frontières internes d'un groupe.

Dans son ethnographie sur les *Nāth Yogīs*, Véronique Bouillier (2008) pose les jalons des procédures d'intégration d'un disciple dans une lignée. Conformément à ce qui a été évoqué au chapitre quatre, l'anthropologue remarque que c'est la formation d'un lien intense entre un *guru*

³² Le *tilak* est une marque de couleur portée sur le front qui indique entre autre l'appartenance religieuse d'un individu.

³³ Les *rudrākṣa* sont des chapelets faits de graines qui, selon la croyance, assurent la protection de la part du Dieu *Śiva*. « *Rudra* » signifie « *Śiva* » alors que « *Akṣa* » fait référence aux yeux. *Rudrākṣa* signifie donc « l'œil de *Śiva*. »

et un disciple qui introduit ce dernier à une lignée spécifique plutôt qu'une allégeance de principe à une doctrine (Bouillier 2008 ; 34). Sumeru Muni abonde en son sens : « *Je ne suis pas tombé dans une secte des Ūdāsin³⁴, je n'ai pas choisi, j'ai choisi mon maître. J'ai choisi le mec qui est devenu mon guru. Et lui était un Ūdāsin, alors moi je suis devenu Ūdāsin.* » Ce lien est ensuite sanctionné par différentes procédures (*dikṣā*) propres à chacune des lignées. Le premier rite de consécration observé par Bouillier, qui comprend notamment la tonte des cheveux, l'octroi de vêtement ascétique par le *guru*, l'attribution de mantra, etc., se présente comme un point de rupture avec un état antérieur et sacralise l'affiliation à une nouvelle condition d'ascèse et de détachement. Par cette cérémonie, un lien dévotionnel avec la lignée de *guru* est créé, évoquant un lien parental symbolique.

5.1.3.c Un réseau de parenté symbolique

Comprendre l'importance accordée à l'association dans la construction identitaire de mes répondants nécessite de situer leur expérience dans un contexte indien. Que ce soit à l'intérieur même de la société indienne ou dans l'univers ascétique, la structure familiale occupe une importance capitale en Inde (Boisvert 2013b ; 313), elle constitue le véhicule premier d'une culture (Juteau 1999 ; 87). La parenté est un système qui répond à des valeurs, des normes et des idéologies, mais qui, simultanément, les cautionne. En Inde, les systèmes de parenté varient considérablement dépendamment de la région, de la religion, de la caste, etc., et offrent un cadre normatif influencé par ces facteurs (Dube 1997, Bates 2013)³⁵. La maisonnée constitue le point central dans lequel s'inscrivent et se vivent ces valeurs et ces normes propres à chacune des familles. Les membres d'une maisonnée doivent s'y conformer, mais également adopter les codes comportementaux déterminés par leur statut familial et occuper une fonction précise. Ainsi, le frère aîné et le frère cadet ont tous deux des rôles familiaux distincts, de même que leurs épouses respectives qui doivent répondre à des codes différenciés, et il en va de même pour tous les membres d'une famille (Boisvert 2013b ; 308). Les rôles familiaux en Inde s'inscrivent donc

³⁴ J'ai repéré plusieurs interprétations en regard des sectes *Ūdāsin*. Sondra Hausner (2007) y réfère comme des ordres d'inspiration Sikh, tandis que William R. Pinch (1996) affirme qu'il s'agit de sectes qui tendent à s'aligner politiquement et religieusement avec les ordres shivaïtes *daśnāmī*. Sumeru Muni, quant à lui, m'explique que : « Les *Ūdāsin*, entre tous les *Akhara*, c'est les plus *broadminded*. Ils acceptent autant les pratiques védantiques, les pratiques bhaktiques, les pratiques yogiques, scientifiques, etc. C'est *freemind*. Ils n'ont même pas de philosophie commune, mais il y a tout, il y a tout de sorte d'autres groupes. Ils ne sont pas unis en fait, ils ne sont unis que par leurs *Akhara*. »

³⁵ Je renvoie à Leela Dube (1997) et à Karine Bates (2013) pour une analyse approfondie des systèmes de parenté en Asie du Sud, mais surtout pour leurs impacts sur les inégalités de genre.

dans une taxinomie forte et complexe qui s'éloigne considérablement de la famille nucléaire typiquement occidentale formée de deux parents et deux enfants.

Cette discussion sur la parenté s'avère pertinente à la compréhension de l'expérience de mes répondants parce que l'importance de la structure familiale est autant visible dans les communautés ascétiques que dans la société indienne. Devenir renonçant impose le rejet de toute structure sociale et de renoncer à ses liens familiaux, mais implique également d'adhérer à une nouvelle communauté tout autant structurée que la famille indienne : la famille ascétique. Un réseau de parenté symbolique est recréé, le père étant le *guru*, les frères étant les disciples initiés par le même *guru*, le grand-père étant le *guru* du *guru*, etc. L'ascète se doit d'ailleurs de connaître la lignée (*paramparā*) complète qui le précède, remontant jusqu'à son fondateur (Boisvert 2008 ; 145). Être membre de ce nouveau système symbolique implique inévitablement de se voir attribuer un nouveau statut et un nouveau rôle social et donc de se soumettre à des codes associés à la position occupée.

En somme, la cohérence des comportements de mes répondants au regard de l'univers de sens et de normes ascétiques constitue le caractère principal de l'acceptation par les pairs, laquelle s'inscrit dans un cadre autoréférentiel de reconnaissance. Le désir qu'entretiennent mes répondants de reproduire le modèle d'un ascète authentique passe par une discipline stricte de piété et par l'identification à une lignée. Or, ces deux critères reposent sur leur propre vision de l'idéal ascétique et du « vrai » *sādhu*.

5.1.4 La rigidité du cadre autoréférentiel de reconnaissance

Nous avons vu dans le précédent chapitre que la dimension personnelle de la transformation identitaire de mes répondants passe par la soumission aux règles établies par le *guru*. Les ascètes se livrent à un apprentissage continu des savoirs et savoir-faire propres à la branche ascétique intégrée et s'appliquent à adapter leur comportement à l'ethos du groupe. Découle de ce processus d'apprentissage l'élaboration d'un cadre autoréférentiel de reconnaissance, qui définit les frontières symboliques du groupe. En effet, les critères d'authentification de l'identité ascétique formulés par mes répondants dessinent de nouvelles catégories d'inclusion et d'exclusion à partir de leur compréhension subjective des règles ascétiques. Ce cadre autoréférentiel s'inscrit dans une quête de reconnaissance et la rigidité des frontières internes du groupe agit de manière à compenser leur absence de socialisation dans l'Inde hindoue. Il s'agit

d'ailleurs d'une tendance répandue chez les nouveaux convertis de se radicaliser et d'adopter une posture intransigeante face au respect des règles de manière à affirmer leur authenticité (Jensen 2006). Les traits distinctifs, soit le code vestimentaire, le mode de vie, les valeurs, l'identification à une famille auxquels l'ascétisme fait appel sont déterminés dans le cadre d'une lecture herméneutique de la culture ascétique. C'est en s'appuyant sur leur représentation de l'ascétisme et sur la qualification de la religiosité que mes répondants établissent leurs critères de légitimité et d'authenticité.

But if anybody does want to take the ascetic path in India, I do feel that, for themselves, for their own realisation, their own goal, they will have to work hard of course, but for the acceptance of the society, they will have to work hard as well if they care about that. And the thing is that if they don't care about that, they will not be accepted in a real sādhu circles.

Ce témoignage de Shanti Mā accentue l'aspect structurant de la reconnaissance de la part de l'Autre dans la négociation identitaire de mes répondants. Mes répondants se définissent comme ascètes et affirment que c'est grâce à leur *saṃskāra* qu'ils suivent cette voie, mais l'identité se confirme dans un contexte d'action et d'interaction ; dans une dynamique d'inclusion et d'exclusion. La thèse principale de Goffman (1975) dans son ouvrage *Stigmaté : les usages sociaux des handicaps* est que dans tout contexte social, les individus tendent à catégoriser l'Autre ; à lui attribuer une identité qui ne correspond pas nécessairement avec l'identité que l'individu s'attribue lui-même. « *Les sādhu ils 'check' comme ça. D'où tu viens, c'est quoi ta place, c'est quoi le nom de ton maître, etc.,* » disait Sumeru Muni. À partir de leur cadre autoréférentiel de reconnaissance, mes répondants sont amenés à se définir soi-même et à définir les autres. Par ailleurs, parmi les récits collectés, on dénote une tendance généralisée à juger la pratique des autres *sādhu*, non seulement Occidentaux, mais également Indiens. Tous déploraient notamment que nombreux étaient les ascètes ayant pris le *sannyas* dans le but d'échapper à leur condition de vie difficile et non par aspiration spirituelle. « [...] *some sādhu might look as they are real ascetics, but they are actually just poor,* » m'a avoué Shanti Mā . Abondant dans le même sens, Sumeru Muni m'a dit : « *En Inde, la plupart des sādhu, malheureusement, deviennent sādhu parce qu'ils n'ont rien d'autre. Ils sont trop pauvres, ils ne sont pas mariés, ils ne peuvent pas se marier, ils ont des défauts, ils ont été foutus à la porte de la famille, ou ils étaient divorcés. Ils ne trouvent pas mieux à faire, alors ils joignent les sādhu.* » Yāmunācārya me confiait quant à lui : « *Il y a beaucoup de guru qui se proclament [sādhu], mais ils jouissent encore du monde matériel. Ça, c'est 90% des guru. Ils n'ont pas atteint Dieu. Ça fait plusieurs*

années que je suis ici, j'ai côtoyé plusieurs sādhu, mais des purs sādhu j'en ai pas rencontrés beaucoup.» Cette surveillance constante entre ascètes révèle comment les concepts de normes et de déviance dans la sphère ascétique doivent être pensés en terme de relation et d'interaction entre individus au sein d'un groupe (Dubar 1991 [2015]). Cette construction interactive des frontières du groupe est d'autant plus stricte pour mes répondants qui doivent pallier à leur origine occidentale. Les ascètes occidentaux sont des modèles les uns pour les autres et négocient leur identité à l'intérieur d'un cadre subjectif de référence élaboré à partir de leur lecture de l'authenticité ascétique.

5.2 Négocier sa place dans les communautés ascétiques

Les communautés religieuses offrent des espaces de socialisation où les identités sont renégociées et travaillées. La structure même des familles ascétiques favorise une interaction constante entre les condisciples, les dévots et le *guru*. Il a été mentionné précédemment que les monastères sont de deux types. Les uns sont des monastères communautaires qui constituent un point d'ancrage pour les ascètes d'une même tradition. Selon Véronique Bouillier (2008) ils assurent la continuité doctrinale, rituelle et organisationnelle d'une famille ascétique. Or, rares sont les ascètes qui y vivent en permanence. Ces lieux ne sont généralement habités que par l'autorité religieuse, la communauté étant dispersée dans différents sites de pèlerinage (Clémentin-Ojha 1984). La majorité de mes répondants ont en effet quitté la protection de l'*āśram* collectif pour vivre une vie solitaire dans le deuxième modèle d'*āśram*, les *āśram* personnels, qui sont généralement hérités de maître à disciples. C'est dans ces lieux que je rencontrais mes répondants. Bien qu'isolés, ces *āśram* sont propices à l'interaction puisque qu'ils sont intégrés dans la vie sociale de leur région d'implantation (Bouillier 2008 ; 30). Je rappelle que les ascètes sont généralement considérés comme des saints donc il n'était pas rare, lors de mon terrain, de voir des dévots venir chercher conseils et bénédictions auprès de mes répondants. Leurs monastères représentent également des repères spirituels pour la communauté avoisinante.

En outre, bien que les ascètes soient généralement solitaires, ils se rassemblent une fois tous les douze ans dans le cadre de la *Kumbhamelā*, et une fois par année lors de la *Māghamelā*, un pèlerinage de moins grande envergure. Ces rassemblements offrent des espaces où les ascètes d'une même famille peuvent échanger collectivement sur leurs pratiques et leurs croyances de même que prendre des décisions communes sur certaines orientations (Boisvert 2010). Il n'est

pas à douter que ces rassemblements soient l'occasion d'importante négociation identitaire. Dans son ethnographie, Sondra L. Hausner (2007) souligne que malgré le fait que les communautés ascétiques soient disséminées à travers le pays, les routes de voyage, les lieux de rassemblement et les circuits de pèlerinage constituent des liens spatiaux concrets de leur communauté dispersée (Hausner 2007 ; 10). Malgré leur pratique rituelle de recueillement, de détachement et de contemplation, etc., les données ethnographiques récoltées révèlent que le processus d'identification et de négociation de l'identité religieuse de mes répondants est ancré dans un contexte d'interaction avec leurs confrères ascètes. Parce qu'aucune identité religieuse n'est fixe et immuable, il importe de considérer leur construction identitaire comme un processus dynamique en constante négociation. Tandis que, dans le chapitre quatre, c'était le caractère hybride et pluriel de l'identité individuelle qui était mis de l'avant, je propose ici de s'attarder sur son inscription dans le groupe et dans les interactions.

La notion d'identité implique de tenir compte des processus d'identification (de soi et des autres) et de différenciation pour saisir la construction de l'identité religieuse de mes répondants (Goffman 1975). Cela signifie l'examen des facteurs qui influencent les perceptions que les ascètes occidentaux ont d'eux-mêmes, des autres et que les autres ont d'eux-mêmes. Pour reprendre les mots de Goffman, l'identité réelle (l'identité pour soi ; l'identité qu'un individu s'attribue) ne s'accorde pas invariablement avec l'identité prêtée par autrui (Goffman 1975). Les individus élaborent ainsi différentes stratégies identitaires pour réduire l'écart entre les deux. Je souhaite présenter différentes avenues significatives pour penser la négociation identitaire de mes répondants.

5.2.1 La négociation identitaire des femmes ascètes d'origine occidentales

Le système de parenté indien abordé précédemment est une variable qui contribue significativement à l'enracinement des rôles sociaux différenciés selon le genre (Dube 1997 ; Bates 2013). Les normes familiales sont très limitatives sur la capacité d'action des femmes alors que dès l'enfance, les jeunes filles doivent se préparer à devenir des épouses modèles (*pativrata*) (Clémentin-Ojha 1984 ; Bates 2013). La vie des hommes hindous est, selon la tradition brahmanique, orientée vers les quatre *āśrama*, soit les quatre stades de la vie, dont le dernier est l'ascèse. Or, l'ascétisme est une pratique essentiellement masculine puisque pour accomplir son devoir religieux, une femme se doit d'orienter sa dévotion vers la santé et le bien-être de sa

famille. Son devoir d'épouse que l'on nomme *pativratādharmā*, la confine à la sphère domestique (Charpentier 2010). « A woman's religion is her family life », affirme l'indianiste Julia Leslie (1989). À moins d'être veuve, une femme qui choisit l'ascétisme refuse la condition maritale qui lui est destinée et de surcroît, elle est condamnée par la société. Non seulement elle adopte un mode de vie qui ne lui est pas destiné, mais elle embrasse des valeurs qui diffèrent radicalement de celles prônées par la société hindoue (Denton 1991). Considérant l'enracinement profond des normes sociales de genre en Inde et l'ascétisme en tant que voie essentiellement masculine pour l'atteinte de la libération, plusieurs études (Clémentin-Ojha 1984-1988-1990, Denton 1991, Khandelwal 1997) insistent sur la marginalité du choix des femmes à défier les prescriptions dharmiques pour devenir ascète. L'ascétisme féminin impose aux femmes d'imiter et d'adapter à leur mode de vie des pratiques qui sont d'abord masculines pour se construire une identité religieuse en dehors des normes préétablies (Clémentin-Ojha 1984). Les motivations spirituelles des femmes ascètes semblent en effet corrélées avec un désir de se définir autrement que par leur identité d'épouse ; en renonçant au monde, elles souhaitent renoncer au rôle social de genre qui leur est assigné et mettre de l'avant leur identité religieuse.

Parmi les huit ascètes occidentaux ayant participé à mon projet de recherche, trois sont des femmes (Shanti Mā, Kālī Das et Durgā Mayī). Plusieurs identités apparemment contradictoires interagissent dans la négociation identitaire de ces répondantes : identité occidentale, ascétique et féminine. Les données ethnographiques démontrent que leur héritage culturel occidental leur a été bénéfique dans la mesure où elles ont été exemptes de l'interdit traditionnel qui pèse sur l'ascétisme féminin et des prescriptions dharmiques qui régissent la vie des femmes indiennes et hindoues. Malgré leur transformation identitaire, elles incarnent toujours des femmes occidentales aux yeux des autres ascètes, ce qui leur donne une plus grande liberté dans leur capacité d'action. À cet égard, Durgā Mayī racontait :

Il y en a parce qu'on est des Occidentaux, ils nous prenaient sur un niveau....Tu vois ils étaient impressionnés du fait qu'on avait adopté leur chemin. Il y en a qui sont respectueux, et puis il y a des sādhu qui ont ce côté toujours un peu dédaigneux envers les femmes. Tu trouves de tout, quoi. Mais bon, c'est vrai qu'on a un avantage parce que le fait qu'on soit Occidentaux, ils nous acceptaient dans beaucoup de places alors que peut-être ils n'accepteraient pas une femme indienne sādhu.

Dans son étude sur l'ascétisme féminin à Bénarès, Catherine Clémentin-Ojha (1984) remarque que, contrairement à l'ascète hindou qui est pourvu d'une grande liberté de déplacement, la vie

permanente au sein d'une communauté monastique est préconisée dans la démarche ascétique des femmes indiennes. Les trois communautés ascétiques étudiées par l'anthropologue sont beaucoup plus fermées que les ordres traditionnels masculins. Alors que les *āśram* communautaires sont généralement déserts dans l'ascétisme, les renonçants vivant dans leur *āśram* personnel ou vivant une vie nomade, ces lieux monastiques constituent des espaces sécurisés pour les femmes. Ayant été socialisées dans une culture qui peine à concevoir qu'une femme soit livrée à elle-même, même dans la sphère ascétique, les femmes indiennes ne disposent pas du même avantage de liberté que les hommes. Durgā Mayi poursuit d'ailleurs en affirmant :

[...] et je veux dire la communauté de sādhu, c'est une majorité de communautés masculines. Et puis, bien sûr, maintenant je me rends de plus en plus compte qu'il y a des grandes femmes qui gèrent de grands āśram, il y a des femmes partout, mais beaucoup de femmes vivent protégées dans des āśram auprès de leur guru tu vois. Elles ne sont pas exposées.

Ainsi, Durgā Mayi se considère privilégiée, en tant que femme occidentale, de pouvoir conserver sa liberté et son indépendance au même titre que ses condisciples masculins. Pendant dix ans, elle était nomade, itinérante et vivait de manière très simple une vie de renoncement. Elle me confie que la compagnie d'un *gurubhaī*, son « frère » ascète, et son origine occidentale lui ont été favorables pour poursuivre dans cette voie puisque le danger aurait été plus grand si elle avait été une femme indienne. Son discours est teinté par une lentille féministe alors qu'elle affirme avoir une connexion particulière avec la divinité Durgā, une des divinités féminines les plus puissantes du panthéon hindou. Elle voue également un culte Mā Ānandamayī et elle affirme avoir beaucoup de respect pour Shanti Mā qu'elle considère très forte. Au moment de notre rencontre, elle demeurait dans son *āśram* personnel près de la Narmada où plusieurs dévots venaient la consulter. Ainsi, bien qu'elle ait choisi l'Inde comme pays d'adoption (elle a d'ailleurs renoncé à sa nationalité française pour avoir la nationalité indienne) et qu'elle tente le plus possible d'incorporer les normes et les valeurs ascétiques, et plus largement indiennes, elle se montre critique des inégalités de genre qui imprègnent la culture en Inde. « *Moi j'aime bien une certaine liberté de communication en Europe entre hommes et femmes, les gens se considéraient tous au même niveau. Ici il y a quand même beaucoup de différences,* » affirme-t-elle.

Nous avons vu que la construction identitaire de mes répondants doit être pensée en terme d'hybridité par la formation d'un espace intermédiaire par la rencontre de deux espaces culturels géographiquement distincts (Bhabha 1994 [2007]). Le fait que mes répondantes apparaissent à

l'intersection de deux systèmes culturels, l'un prônant la liberté individuelle et l'autonomie et l'autre profondément marqué par un mode de vie traditionnel et patriarcal,³⁶ leur impose d'ajuster leur mode de négociation. Elles affirment en effet devoir redoubler d'effort dans leur quête de reconnaissance. Shanti Mā m'a avoué être parfois confrontée à des remarques désobligeantes quant au sérieux de sa démarche spirituelle, même après plus de 45 ans de vie ascétique. Un second exemple est l'expérience de Kālī Das qui fut désignée comme *mahant*, soit l'autorité religieuse qui dirige l'*āśram* communautaire de sa lignée à Omkareshwar. En 2009, plus de 200 ascètes se réunirent pour sélectionner le chef du monastère suite au décès du *guru*. Kālī Das fut choisie malgré la réticence de plusieurs vis-à-vis de son origine occidentale et du fait qu'elle soit une femme. « *The sādhu, some were doubting. 'A Westerner? A woman? What does she know?' [...] So from that point, it was also not easy to get my own recognition [...] So it took about two or three years.* » Selon Kālī Das, c'est l'intensité de son engagement religieux et la proximité avec son *guru* qui lui valut le titre de *mahant*.

Être femme et être ascètes est vu comme une contradiction considérant les contraintes socio-religieuses qui confinent les femmes à leur rôle d'épouse modèle et de mère de famille. Or, le fait d'être occidentale est une variable qui vient retravailler les frontières de ces catégories. La littérature tend à présenter la conversion comme une opportunité idéale pour concilier des identités apparemment contradictoires en offrant un cadre propice à une médiation culturelle (Mossière 2010 ; Jensen 2008). Les femmes occidentales qui font le choix de l'ascétisme semblent en effet défier les identités catégorielles en conciliant leur émancipation en tant que femmes occidentales à une quête ascétique hindoue dans son essence. Leur négociation se situe donc dans une zone ambiguë qui est légitimée par un engagement religieux intense et une dévotion inconditionnelle à leur *guru*.

5.2.2 Swami Premananda : l'ascète « Freelance »

Swami Premananda est né en Amérique du Nord et vit en Inde depuis plus de 15 ans. Après plusieurs voyages éphémères en Inde en tant qu'étudiant et/ou touriste, il franchit le point de non-

³⁶ L'Occident aussi est marqué par un modèle patriarcal, les inégalités de genres sont aussi persistantes, mais à un degré divers et sous différentes formes. On peut penser notamment aux violences sexuelles révélées par #metoo, à l'absence d'équité salariale pour de nombreuses femmes, à la discrimination systémique des femmes à l'embauche etc. Je ne souhaite pas ici amoindrir les difficultés vécues par les femmes occidentales, mais simplement préciser que ces inégalités de genres résultent principalement d'une société capitaliste et néolibérale, et non d'une société traditionnelle où la religion est omniprésente.

retour au début des années 2000. Issu d'un milieu catholique, il n'avait alors pas d'appartenance religieuse, mais souhaitait développer sa spiritualité pour se rapprocher du Divin. Au moment de notre rencontre, Swamiji portait la robe couleur safran, vouait un culte à Mā Ānandamayī et résidait dans l'*āśram* d'un autre ascète indien (ce dernier était absent lors de mon passage) qui faisait également aussi office de pensionnat pour jeunes garçons. Il construisait sa religiosité par rapport aux valeurs et aux pratiques religieuses hindoues, s'adonnant quotidiennement aux pratiques de *yoga*, aux *pūjā*³⁷ et aux cérémonies *ārī*.³⁸ Il accordait beaucoup d'importance à ses périodes de méditation et lors de nos échanges, il avait fréquemment recours à des notions hindoues. « *Tout est un* », me répétait-il souvent, référant à la notion de non-dualité prônée dans l'*Advaita-Vedānta*³⁹. Swamiji vivait d'ailleurs illégalement en Inde depuis quelques années en ayant fait le choix de ne pas renouveler son passeport et son visa, considérant que ces formalités sur papiers constituaient un attachement et donc un frein à l'atteinte de la *mokṣa*. En apparence, tout portait à croire que Swami Premananda était un ascète hindou d'origine occidentale. Son nom, son habit, sa pratique et ses croyances renvoyaient à la pratique ascétique. Je fus donc étonnée lorsqu'il me répondit, au moment où je lui demandai une entrevue officielle, que son parcours étant différent des autres ascètes occidentaux, il se voyait davantage comme un facilitateur dans mon projet de recherche. Il souhaitait m'aider à prendre contact avec d'autres ascètes occidentaux, mais préférait ne pas faire partie de mes répondants. Ce refus s'est avéré particulièrement pertinent pour examiner les processus d'identification et de différenciation des ascètes occidentaux selon leur cadre autoréférentiel de reconnaissance.

Le refus de Swami Premananda surpasse la rhétorique d'humilité répandue dans l'ascétisme et révèle la complexité du processus d'identification de soi. La manière dont Swamiji s'identifie semble être influencée par la perception que les autres ont de son authenticité. Tel que mentionné précédemment, une part importante de ma méthodologie de recherche était l'observation participante par l'immersion dans le quotidien de mes répondants. En résidant cinq jours à l'*āśram* de Durgā Mayī, en compagnie de Sumeru Muni et de Swami Premananda, j'ai eu

³⁷ La *pūjā* consiste en l'action rituelle de la *Bhakti*, dans laquelle les dévots expriment leur respect et honorent une ou plusieurs divinités de leur choix. Le but de la *pūjā* est d'établir un contact concret avec ces divinités par des invocations, des offrandes, des chants, des rituels etc (Beck 2012).

³⁸ L'*ārī* est le rituel de lumière effectué au crépuscule qui clôt la *pūjā* du soir.

³⁹ Dans l'*Advaita-Vedānta*, la non-dualité réfère au principe qu'il n'y a pas de différence entre l'âme individuelle (*Ātman*) et l'âme universelle (*Brāhman*) (Bouillier 2008 ; 257). Pour connaître le salut, et permettre à l'*Ātman* de se dissoudre dans le *Brāhman*, l'individu doit détruire toute l'ignorance (*Māyā*) qui le conduit à penser sa propre finitude (Altglas 2005 ; 130).

accès à des informations qui n'auraient pas émergé spontanément dans leur discours de récits de vie. Ainsi, lors d'une discussion informelle, Sumeru Muni a présenté Swami Premananda comme un « *Freelance sādhu*. » Par cette appellation, il insinuait que Swamiji n'était pas un « vrai » *sādhu* parce qu'il n'avait aucune allégeance à une famille ascétique. Son intégration à certains groupes se faisait de manière opportuniste et temporaire, sa pratique religieuse demeurant indépendante de tout cadre monastique. Durgā Mayi poursuivit en affirmant que Swami Premananda avait toutes les qualités spirituelles pour être un *sādhu*, c'est-à-dire que sa pratique et ses aspirations religieuses étaient les mêmes, mais que l'allégeance à un *guru* et à une lignée était fondamentale dans le cheminement spirituel des ascètes hindous. Elle regrettait d'ailleurs que : « *Beaucoup de gens New Age comme lui refusent cette relation guru/disciples.* » À la lumière de la réflexion théorique précédemment exposée, Swami Premananda est perçu par ses confrères comme incarnant la figure du pèlerin et non du converti (Hervieu-Léger 1999) par la persistance de certains idéaux occidentaux. Bien que l'orientation religieuse de Swamiji se cristallise autour des pratiques et des croyances hindoues, elle s'inscrit davantage dans des opérations de bricolage qui lui permettent d'ajuster ses croyances et élaborer son propre univers de normes et de valeurs selon sa propre expérience (Luckmann 1999). Sa religiosité est ancrée dans la modernité par la valorisation des principes d'égalité, de mobilité et centrée sur l'individu plutôt que sur la communauté (Meintel 2003). Swamiji m'a précisé que son engagement spirituel n'était pas moindre parce qu'il agissait de manière indépendante, mais qu'il refusait de se soumettre à l'ordre structuré et hiérarchique des communautés ascétiques. Il s'est affilié à un *guru* par curiosité et non par dévotion et ne ressentait pas de lien particulièrement fort avec ce dernier. Son développement spirituel se fait en fonction de son guide intérieur et non en fonction d'un maître spirituel. Référant à l'enseignement de Mā Ānandamayī⁴⁰, il est d'avis que le vrai *guru*, celui qui dispose des capacités nécessaires à guider vers l'illumination, réside à l'intérieur de soi. Or, j'ai

⁴⁰ Extrait du livre *Sri Sri Ma Ananda Mayi : vol III (1986 ; 33)* :

Devotee: Will there be no results if someone takes the name of the Lord without being initiated?

Mā Ananda Moyī: Why shouldn't there be?

Devotee: I believe the Sastras declare that unless one takes on a Guru, nothing much can be achieved.

Mā Ananda Moyī (smiling): The Guru resides in your own heart, but ordinary people are unable to rely firmly on their own Self. So they have to take refuge in an external Guru. But in actual fact the Guru resides within one's own heart. It is He who prompts you to say you can succeed by repeating God's name even without taking recourse to a Guru. On the other hand when the time is ripe, it will be He who will make you say that without taking on a Guru nothing can be achieved. Then you will see how intense your longing for a Guru will become, so that you will run hither and thither searching for Him. The essential fact is that the Guru enthroned in your heart dictates to you what course to follow as and when the need arises. The main thing to do is to follow his advice.

remarqué sur le terrain qu'être libre et indépendant ne fait pas partie de l'univers conceptuel indien, et encore moins ascétique. L'indépendance de la pratique religieuse de Swami Premananda suffisait pour invalider son authenticité aux yeux des autres ascètes hindous.

Il importe de préciser que, traditionnellement, l'ascétisme solitaire est une pratique valable et respectée en Inde. Quoique très rare, elle reflète la volonté de rester fidèle à la tradition ancienne. Or, selon mes répondants, cette voie n'est pas envisageable pour un individu n'ayant pas été socialisé dans une culture hindoue. Sumeru Muni m'expliquait : *Je suis indépendant. Les Ūdāsin, c'est juste un uniforme. Mon guru disait ça : 'je vous donne ça, l'uniforme Ūdāsin, c'est comme un passeport.'* Or, Swami Premananda n'avait pas son passeport, et n'était donc pas considéré comme un « vrai » *sādhu* par les autres ascètes occidentaux.

L'interaction entre Sumeru Muni, Durgā Mayī et Swami Premananda rend compte de l'appartenance à une lignée en tant qu'élément fondamental du cadre normatif des ascètes occidentaux. En dépit de l'importante fluidité des catégories en Inde (Corin 2015) et de la variabilité des cas de figure dans l'ascétisme, les ascètes occidentaux doivent répondre à certaines normes, qui ne sont pas aussi rigides pour les ascètes indiens. En refusant de se soumettre à ces normes délimitées par le cadre autoréférentiel de reconnaissance de ses confrères, Swami Premananda se voit identifié comme un « faux » *sādhu*. Cette identification par les autres vient influencer la perception qu'il a de lui-même, d'où son refus de faire partie de mes répondants. Cette situation rend compte de la production du soi dans l'interaction et les relations avec les autres. Swamiji performe l'identité ascétique en intériorisant certains traits caractéristiques, soit la dévotion et la piété, le code vestimentaire, les pratiques rituelles, mais l'étape ultime dans la construction identitaire est la reconnaissance par autrui. L'impératif de l'appartenance à une famille ascétique entre cependant en conflit avec sa volonté d'interprétation personnalisée de la pratique ascétique, ce qui conduit à son exclusion du cadre autoréférentiel de reconnaissance élaboré par mes répondants.

Conclusion

En conclusion, le présent chapitre vise à interpréter la manière dont l'identité ascétique acquise de mes répondants est négociée et légitimée au sein du groupe. Avec une perspective basée sur la religion telle qu'elle est vécue, je n'ai pas cherché à déceler les cohérences et les incohérences vis-à-vis l'orthodoxie, mais j'ai examiné le jeu de l'interaction dans lequel s'élabore l'identité.

J'ai d'abord noté une autoréférentialité et une convergence des communications (Thibeault 2013) en ce qui a trait à la définition d'un « vrai » ascète. L'authenticité ascétique se décline, selon mes répondants, en regard à la qualification de la religiosité d'une part à l'appartenance à une famille ascétique d'autre part. De manière unanime, les identités religieuses de mes répondants s'inscrivent dans un modèle de piété et de dévotion intense. L'intensité de leur engagement religieux vise évidemment le rapprochement avec le divin et l'atteinte de la *mokṣa*, mais simultanément, elle favorise la reconnaissance par les pairs. En outre, le changement de liens de parenté, actualisés à travers l'intégration à une communauté ascétique, impose l'apprentissage d'un nouveau cadre normatif bien éloigné des normes et valeurs intériorisées lors leur socialisation primaire. Pour les Occidentaux, l'intégration à une famille ascétique joue un double rôle. D'un côté, elle assure une cohésion et un consensus des comportements (Mossière 2008), d'un autre côté, elle constitue un « passeport », pour reprendre les mots de Sumeru Muni, qui vient authentifier l'identité ascétique et la rendre légitime.

Je me suis ensuite attardée à démontrer que le processus de négociation identitaire traduit une dynamique d'inclusion et d'exclusion imbriquée à l'établissement de frontières entre le « vrai » et le « faux » *sādhu*. L'identité ascétique de mes répondants se trouve validée dans l'interaction avec leurs confrères. Deux exemples ont été mis de l'avant de manière à insister sur cette dimension interactive de la négociation identitaire. Le cas des femmes occidentales devenues ascètes vient accentuer le fait que dans l'interaction, plusieurs composantes de l'identité s'élaborent et entrent alors en jeu. Devant conjuguer leur identité d'ascète avec leur condition de femmes et d'Occidentales, mes répondantes mettent en œuvre différentes stratégies identitaires en fonction des situations qui se présentent. Dans certains contextes leur condition de femmes occidentales leur est favorable et leur permet une plus grande liberté comparativement aux femmes indiennes. Or, d'autres exemples démontrent que le fait d'être femme leur porte préjudice et qu'elles doivent redoubler d'effort pour prouver leur authenticité comparativement aux ascètes masculins. Enfin, le cas de Swami Premananda accentue les processus de définition et d'exclusion qui découlent des dynamiques d'interaction. L'identité ascétique qu'il se forge entre en confrontation avec les catégories définies par le cadre autoréférentiel de mes répondants. En somme, les ascètes occidentaux tendent à orienter leur comportement de même que leur discours vers ce modèle du « vrai » ascète tel qu'ils le conçoivent.

Conclusion

Amin Maalouf (1998 ; 44) écrivait « : À l'ère de la mondialisation, avec ce brassage accéléré, vertigineux, qui nous enveloppe tous, une nouvelle conception de l'identité s'impose d'urgence ! » Le présent mémoire propose ainsi de concevoir l'identité non pas comme étant immuable et unique, mais comme le résultat d'un processus dynamique, où s'imbriquent des appartenances contradictoires, des influences subtiles et des référents multiples. Les ascètes occidentaux en Inde portent en eux des appartenances incompatibles en apparence et la manière dont chacun conjugue son identité choisie et héritée influence les rapports. À travers une lentille qui combine l'approche phénoménologique à la compréhension des dynamiques sociales et culturelles, j'ai analysé l'aspect transformationnel de la construction de soi de mes répondants pour ensuite examiner la négociation de cette nouvelle identité religieuse dans l'interaction. J'ai tenté dans cette recherche de démontrer que la construction de l'identité religieuse s'élabore d'une part selon des logiques individuelles par une réforme de soi intimement liée à la capacité d'action des individus. D'autre part, cette recomposition identitaire s'inscrit principalement dans le rapport au groupe par la quête de reconnaissance et de légitimité que sous-tend la conversion.

Le premier chapitre vise à présenter la rencontre entre la culture occidentale et la religion hindoue comme facteur influent dans la conversion d'individu à une religion n'ayant a priori aucune visée prosélyte. Selon la tradition, l'on ne peut être hindou que de naissance. Or, la domination coloniale de l'Inde a permis la création de ce que Homi K. Bhabha (1994 [2007]) appelle un « tiers-espace », hybridant la culture coloniale et celle des colonisés (Brême 2018). Portée par une élite indienne fortement influencée par les valeurs occidentales, un « néo-hindouisme » fût diffusé à l'international dans l'intention d'étendre les bienfaits de la spiritualité hindoue à la sphère internationale (Altglass 2005). Un des points à souligner à titre de réflexion pour une recherche future est que ma recherche rend compte d'une tendance qui prend racine dans un paysage religieux occidental bien précis, soit le mouvement hippie des années 1960 et la vague *New Age* des années 1970. Cette époque, qualifiée par Françoise Champion (1989 ; 156) de « nébuleuse mystique ésotérique » succède de très près l'affaiblissement des grandes institutions religieuses et se caractérise par une idéologie de quête, de développement personnel et spirituel à travers un système de croyances et de pratiques moins institutionnalisés (Van Hove 1999). À cet égard, il convient de se demander si le choix de l'ascétisme en Inde pour des Occidentaux traduit

un phénomène propre à une époque, qui était en réaction à une longue tradition d'institutionnalisation religieuse, ou bien s'il s'agit des balbutiements d'une tendance en expansion ? Ainsi, mon sujet d'étude participe aux études sur la religion en contexte de modernité, mais réfère à un contexte particulier qui ne coïncide pas parfaitement avec le paysage religieux actuel. Considérant la mouvance de la scène religieuse, il serait intéressant d'analyser si, plus de 50 ans après l'affaiblissement des grandes institutions religieuses, la conversion et l'intégration à une communauté monastique hindoue est un phénomène autant d'actualité. Dans son étude de terrain sur les Spiritualistes à Montréal, Deirdre Meintel (2012 ; 4) note que les catholiques de naissance qui fréquentent la congrégation étudiée n'aspirent pas à une transformation de leur identité religieuse, mais cherchent davantage à s'outiller de manière à affronter les épreuves de la vie. Dans le même sens, j'é mets l'hypothèse que le choix de l'ascétisme hindou pour des Occidentaux est une décision encore plus marginale de nos jours qu'elle ne l'était dans les années 1960 et 1970 et que la tendance vers la spiritualité hindoue s'exprime moins, désormais, par l'adoption d'une nouvelle identité religieuse, mais plus vers le « bricolage » et l'emprunt de ressources spirituelles d'origines diverses, selon les besoins. La conversion est un phénomène toujours d'actualité, et représente selon Danièle Hervieu-Léger (1999) une figure archétype des religiosités modernes, mais faisant écho aux réflexions de Géraldine Mossière (2013), je propose de la penser autrement. L'idée de conversion au sens de rupture ou de changement radical de l'identité se prête moins à l'étude des conversions actuelles, tandis que les notions de parcours, d'enchevêtrement et d'imbrication seraient plus fidèles au phénomène actuel dans un environnement religieux moderne.

L'enquête de terrain effectuée en Inde m'a permis de recueillir des informations auxquelles je n'aurais pas eu accès si j'avais analysé le même phénomène sans contact et sans proximité avec le sujet d'étude. En amont de mon terrain empirique, ma recherche s'orientait principalement vers la volonté de comprendre la modernité des formes de religiosité dans un contexte d'éclatement des identités en me basant sur les motivations de départ des ascètes occidentaux en Inde. Lors de mon terrain ethnographique, j'en suis cependant venue à la conclusion que la notion de *saṃskāra* représentait une source d'information beaucoup plus riche parce que mes répondants accordaient en réalité peu de valeur aux raisons socio-historiques les ayant attirés vers l'Inde, soutenant qu'il s'agissait en réalité du fruit de leurs vies antérieures. Ancrer ainsi l'analyse sur ce qui émerge lors de la recherche de terrain amène une co-constuction

entre les données et l'analyse (Dorval 2016), et impose d'ajuster ses questions et ses objectifs en fonction de ce qui est observé. Cette approche inductive donne ainsi la priorité aux paroles et aux pratiques des acteurs (Corin 2009), sans pour autant délaisser complètement les savoirs théoriques. Les fondations scientifiques sur lesquelles repose l'analyse se déclinent selon trois thèmes principaux, soit les mobilités religieuses, l'expérience de conversion et la notion de *samskāra*. Ma recherche présente donc une double perspective puisque je m'attarde à rendre compte de la manière dont les ascètes occidentaux perçoivent leur parcours tout en considérant les facteurs qui influencent leurs expériences et leur perspective (Poupart 2011). Cela dit, comme mentionné dans mon cadre méthodologique, la limite principale de ma recherche réside dans le fait que seul le point de vue des Occidentaux est relaté. Or, la construction identitaire dans un contexte de migration est un processus dynamique et interactif dans lequel le rapport à l'Autre a un poids non négligeable. Mener des entrevues auprès d'Indiens d'origine aurait été pertinent pour identifier les convergences et les divergences entre les perceptions des Occidentaux et celle des locaux sur l'ascétisme et sur la délimitation des frontières quant à l'authenticité de la pratique.

À travers ces outils conceptuels et théoriques, les deux chapitres d'analyse insistent sur le processus de construction de soi selon une perspective englobant la dimension subjective et personnelle du sujet croyant et sur les relations sociales. En général, la stratégie privilégiée par les individus qui vivent une expérience de conversion est de se livrer à un processus d'apprentissage des savoirs et des comportements culturels et religieux. Pour les ascètes occidentaux, la culture ambiante et la liaison avec un *guru* sont des éléments cruciaux de leur intériorisation des règles et des codes symboliques propres à l'ascétisme hindou. Ce qu'il faut comprendre, c'est que selon leur point de vue, leur identité religieuse prend le pas sur leurs autres identités, éclipsant même leur identité nationale. En ayant intériorisé les normes et les valeurs ascétiques, ils procèdent à une relecture de leur parcours et considèrent leur trajectoire religieuse en terme de notion propre à la tradition hindoue ; en terme de *samskāra*. Ainsi, en dépit de leur socialisation primaire dans une société moderne et occidentale, leurs vies antérieures les guident vers la réalisation spirituelle par la voie de l'ascèse en Inde. Inévitablement, plusieurs années d'immersion dans une communauté ascétique induisent une transformation de la manière de se conduire et de penser. À la lumière de la thèse de Jeanette Jouilli (2007) sur l'expérience de piété chez les femmes converties à l'Islam en France et en Allemagne, cette réforme de soi

expérimentée par les ascètes occidentaux aurait pu être examinée dans cette recherche en terme de « techniques de soi » tel que le propose Foucault (1984 [2013]). Le « travail éthique » est défini par Foucault comme des transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même de manière à rendre son comportement conforme à un code moral ou éthique. De ce fait, les ascètes occidentaux ajustent leur paradigme de pensée et leur conduite en référence à un système de normes et de pratiques transmises par l'autorité religieuse et la culture ambiante. Or, malgré la volonté de se constituer comme « sujet moral » conforme à ces règles et valeurs, et celle de détachement avec les appartenances d'origine, certaines attaches persistent et teintent les comportements de mes répondants. La persistance de référents occidentaux révèle la formation d'une identité hybride où s'entremêlent deux pôles culturels distincts. Si l'on revient aux réflexions d'Amin Maalouf (1998 ; 28), nous sommes tous des êtres traversés par de multiples appartenances contradictoires ; nous présentons tous une identité hybride.

L'humanité entière n'est faite que de cas particuliers [...] Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d'une identité composite ; il lui suffirait de se poser quelques questions pour débusquer des fractures oubliées, des ramifications insoupçonnées, et pour se découvrir complexe, unique, irremplaçable.

C'est en ce sens que l'outil analytique d'interaction s'avère essentiel à l'examen de la construction de l'identité religieuse. La construction de soi dans une expérience de conversion est intrinsèquement liée aux questions de légitimité et de reconnaissance. Non seulement elle relève de stratégies identitaires individuelles, mises en œuvre pour se conformer à un régime de savoir transmis par le *guru*, mais elle se déploie également dans le rapport avec les pairs. Les chapitres d'analyse de cette recherche démontrent en effet que la validation communautaire est inhérente à la construction identitaire des ascètes occidentaux et que mes répondants se créent un espace de légitimité selon leur conception de l'authenticité ascétique. Ainsi le cadre de reconnaissance mis de l'avant par mes répondants s'organise autour de deux axes : (1) l'intensité de l'engagement religieux et (2) l'appartenance à une lignée ascétique porteuse d'un système de croyances et de pratiques. Ces deux critères renvoient à leur compréhension subjective de l'ascétisme et délimitent des catégories d'inclusion et d'exclusion propre à leur cadre interprétatif. Tandis que mon analyse s'inspire principalement de la notion de validation communautaire proposée par Danièle Hervieu-Léger et de l'interactionnisme, les réflexions de Talal Asad formulées dans son livre *Genealogies of Religion* permettraient d'élargir la compréhension de la dimension collective dans la constitution du soi religieux. En réponse à Foucault, Talal Asad (1993) insiste sur la

nécessité de considérer les relations sociales qui régissent les techniques de soi. Référant aux ascètes chrétiens dans les monastères médiévaux, Asad affirme que c'est au sein d'une communauté organisée que se développent les techniques ascétiques de constitution de soi et que c'est par les relations avec les pairs que se façonne le sujet croyant (Asad 1993 ; 113). Ainsi, la « parfaite souveraineté de soi sur soi » (Foucault 1984 [2013] ; 43) est relayée au second plan par Asad qui considère la présence d'un réseau de surveillance, d'apprentissage et d'enseignement dans la formation de l'identité ascétique. L'anthropologue pousse plus loin la réflexion en affirmant que les pratiques religieuses, et plus précisément les rituels religieux, sont incorporées et cette intériorisation par le corps crée des dispositions intérieures qui participent à la constitution du soi (Jouilli 2007). Asad diverge ainsi de la tendance à opposer corps et esprit et propose une influence mutuelle. Cette attention portée sur le corps et son rôle sur l'esprit par Asad pourrait se prêter au cas des ascètes occidentaux qui incorporent un habitus non seulement pour répondre aux pressions normatives définies par les relations sociales, mais également pour conditionner l'esprit, pour adopter une posture de détachement et de contemplation propice à la réalisation spirituelle.

Si dans cette conclusion j'ai choisi de référer à des auteurs peu abordés dans cette recherche (Maalouf, Foucault, Asad), c'est pour démontrer que la question de l'identité religieuse offre un large spectre d'étude et que plusieurs avenues intéressantes se présentaient pour étudier le cas des ascètes occidentaux. Une recherche plus avancée et plus spécifique serait possible avec une lentille foucauldienne sur la constitution du soi, ou sur une analyse du rôle du corps dans la pratique ascétique tel que proposé par Asad. J'ai cependant fait le choix délibéré de focaliser l'analyse sur les éléments récurrents dans les discours et de les appuyer avec différents outils conceptuels afin de rester le plus près possible de leur compréhension de leur réalité. Ainsi, cette méthode donne la priorité aux données ethnographiques qui ont émergé sur le terrain plutôt qu'à des savoirs codifiés.

Bibliographie

- Altglas, Véronique. 2005. *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, éditions du CNRS.
- Altglas, Véronique. 2010. « Les mouvements néo-hindous en Occident : entre ambitions universelles et affirmation identitaire » Dans *La globalisation du religieux*. l'Harmattan : 49-60.
- Althabe, Gérard et Valeria A. Hernandez. 2004. « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99 : 1-12.
- Ammerman, Nancy T. 2010. « The Challenges of Pluralism : Locating Religion in a World of Diversity. » *Social Compass*, 57 (no 2) : 154-167.
- Appadurai, Arjun. 1988. « Putting hierarchy in its place. » *Cultural Anthropology*, 3 (no 1) : 36-49.
- Appadurai, Arjun, 1996. « The production of locality » Dans *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press : 178-199.
- Aravamudan, Srinivas. 2006. *Guru English*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Astier, Alexandre. 2011. *Hindouisme*. Paris, Éditions Eyrolles.
- Aveling, Harry. 1989. « The Sannyasin disciples of Swami Vishnu Devananda. » *Journal of Intercultural Studies*, 10(no 2) : 34-42.
- Aymard, Oriane. 2014. *When a Goddess Dies: Worshipping Mā Ānandamayī after Her Death*. Oxford : Oxford University Press.
- Bastien, Soulé. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. » *Recherches Qualitatives*, 27 (no 1) : 127-140.
- Bates, Karine. 2013. « L'Inde au Féminin ». Dans *L'Inde et ses Avatars ; Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 119-145.
- Baumann, Zygmunt. 1996. « From Pilgrim to Tourist- or a Short History of Identity. » *Questions of cultural identity* : 18-36.
- Beaucage, Pierre et Dierdre Meintel. 2007. « Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse. » *Anthropologica*, 49 (no 1) : 3-9.
- Beaud, S. et F. Weber, 2003. *Guide de l'enquête de terrain: produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La découverte.
- Becker, Howard. 1963 [1985]. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.
- Behera, D.K. 1995. « Pilgrimage : some theoretical perspectives. » Dans *Pilgrimage : Concepts, Themes, Issues and Methodology*. New Delhi. Inter-India Publications : 18-52.
- Belorgey, J.-M. 2000. *Transfuges, voyages, ruptures et métamorphoses. Des Occidentaux en quête d'autres mondes*. Paris, Autrement.
- Beyer, Peter. 2006. *Religions in Global Civil Society*. Londres : Routledge.
- Bhabha, Homi. K. 1994 [2007]. *Les lieux de la culture*. Paris : Payot.
- Bhabha, Homi. K., et Jonathan Rutherford. 2006. « Le tiers-espace ». *Multitudes*, 26(no 3) : 95-107.
- Bibby, Reginald W. et Isabelle Archambault. 2008. « La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux ? » *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 11 (no 1) : 151-179.
- Boisvert, Mathieu. 1992. « A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic

- Traditions. » *Buddhist-Christian Studies*, 12 : 123-141.
- Boisvert, Mathieu. 2013a. « L'Hindouisme ». Dans *L'Inde et ses Avatars ; Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 235-250.
- Boisvert, Mathieu. 2013b. « L'Hindouisme Contemporain ». Dans *L'Inde et ses Avatars ; Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 307-317.
- Bouillier, Véronique. 2008. *Itinérance et Vie Monastique : Les ascètes Naths Yogis en Inde contemporaine*. Les Editions de la de la maison des Sciences de l'Homme.
- Bowie, Fiona. 2000 [2009]. *The anthropology of religion : an introduction*. Malden : Blackwell Publications.
- Brême, David. 2018. *La figure de la mère, Mirra Alfassa (1878-1973). Une analyse des hybridations culturelles de ses représentations*. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en science des religions. Département de science des religions. Université du Québec à Montréal.
- Cannell, Fenella. 2010. « Anthropology of secularism. » *The Annual Review of Antropology*, 39 : 85-100.
- Cazes, Georges. 1989. *Les nouvelles colonies de vacances ? Le tourisme international à la conquête du Tiers- Monde*. L'Harmattan, Paris.
- Champion, Françoise. 1989. « Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique. » *Archives des sciences sociales des religions*, 67 (no 1) : 155-169.
- Chanock, Martin. 2000. « Culture' and Human Rights orientalisng, occidentalising and authenticity. » Dans Mahmood Mamdani : *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. New York: St. Martin's Press : 15-36.
- Charpentier, Marie-Thérèse. 2010. *Indian Female Gurus in Contemporary Hinduism : A Study of Central Aspects and Expressions of Their Religious Leadership*. Stockholm : Åbo Akademi University Press.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1984. « Condition féminine et renoncement au monde dans l'hindouisme : les communautés monastiques de femmes à Bénarès ». *Bulletin de l'école française de l'Extrême-Orient*, 73 : 197-222.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1988. « Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society ». *Economic and Political Weekly*, 23 (no 18) : 33-36.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1994. « La *Suddhi* de l'*ārya samāj* ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme. » *Archives de sciences sociales des religions* , 39 (no 87) : 99–114.
- Clémentin-Ojha, Catherine et Marc Gaborieau. 1994. « La Montée du prosélytisme dans le sous-continent indien: Introduction. » *Archives de sciences sociales des religions*, 37 (no 87) : 13-33.
- Clifford, James et George E. Marcus. 1986. « Introduction : Partial truths » Dans Clifford et Marcus *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles et Londres. University of California Press.
- Cohen, Robin. 1997. « Diasporas, the nation-state, and globalization. » Dans Wang Gungwu : *Global History and Migrations*. Boulder, CO: Westview Press :117–43.
- Comaroff, Jean et John L. Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press.
- Copeman, Jacob et Aya Ikegame. 2012. « The multifarious guru: An Introduction. » Dans Jacob Copeman et Aya Ikegame, *The Guru in South Asia-New interdisciplinary perspectives*, Routledge : 1-45.
- Corin, Ellen. 2009. « L'échappée de l'expérience dans la psychose. » *Sociologie et sociétés*, 41 (

- no 1) : 99-124.
- Corin, Ellen. 2010. « L'Autre en abîme. » *Anthropologie et Sociétés*, 34(no 3) : 69-90.
- Corin, Ellen. 2015. « Les langages de l'ascétisme en Inde et les Impatients 2/2. » Dans *Anthropologie et Sociétés*. <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/ellen-corin-livre-9-les-langages-de-lascetisme-en-inde-et-les-impatients-22>. En Ligne. Page consultée le 21 Août 2018.
- Cox, Harvey. 1979. *L'appel de l'Orient*, Paris, Éditions du Seuil.
- Csordas Thomas. 1990. « Embodiment as a paradigm for anthropology. » *Ethos*, 18 (no 1): 5–47.
- Csordas, Thomas J. 2009 *Transnational Transcendence : Essays on Religion and Globalization*. University of California Press.
- D'Andrea, Anthony. 2006. « The Spiritual Economy of Nightclubs and Raves: Osho Sannyasins as Party Promoters in Ibiza and Pune/Goa. » *Culture and Religion*, 7(no 1): 61-75.
- Davie, Grace 1994 [2008]. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford : Blackwell.
- Daynes, Sarah. 1999. « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Unis. » *Social Compass*, 46 (no 3) : 313–323.
- De Michelis, Elizabeth. 2004, *A history of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*, New York, Continuum.
- Denton, Lynn Teskey. 1991. « Varieties of Hindu Female Ascetism ». Dans *Roles and rituals for hindu women*. Rutherford : Fairleigh Dickinson University Press : 211-232.
- De Ryckel, Cécile et Frédéric Delvigne. 2010. « La construction de l'identité par le récit. » *Psychotherapies*, 30(no 4) : 229–240.
- de Sardan, Jean-pierre Olivier. 1995. « La politique du terrain Sur la production des données en anthropologie. » *Enquête*, 1 : 71-109.
- Descombes, Vincent. 1996. *Les institutions du sens*. Paris :Minuit.
- Desjarlais, Robert et C. Jason Throop. 2011. « Phenomenological Approaches in Anthropology. » *The Annual Review of Anthropology*, 40 : 87-102.
- Deslandres, Dominique. 2005. « Entre persuasion et et adhésion : La mission française au XVIIe Siècle. » *Théologiques*, 13 : 95-117.
- Diehl, C.G. 1956. *Instrument and purpose in South Indian Ritual*. Suède, C.W.K Gleerup, Lund.
- Dorval, Geneviève. 2016. « La transition du curatif aux soins de fin de vie en néonatalogie: une ethnographie de la prise de décision chez les soignants. » Mémoire en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.). Département d'Anthropologie. Université de Montréal.
- Droogers, André. 1989. « Syncretism : The Problem of Definition, the Definition of the Problem. », dans J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout et A. Wessels (dir.), *Dialogue and Syncretism : An Interdisciplinary Approach*. Rodopi : 7-25.
- Dubar, Claude. 1991 [2015]. *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin.
- Dubar, Claude. « Goffman Erving (1922-1982) », *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/erving-goffman/> En Ligne. Page consultée le 28 Août 2018.
- Dube, Leela. 1997. *Women and kinship : Comparative perspectives on gender in South and South-East Asia..* New York : The United Nations University.
- Dumont, Louis. 1959. « Le renoncement dans les religions de l'Inde ». *Archives de sociologie des religions*, 7 : 45-69.

- Dumont Louis. 1967. *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implication*. Paris : Gallimard.
- Dumont, Louis. 1984. *La civilisation indienne et nous*. Paris : Armand Colin.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris, Quadrige Grands textes (Exporté de Wikisource le 02/01/2018).
- Durkheim, Émile. 1914. *L'avenir de la religion*. Communication, L'union de libres penseurs et libres croyants pour la Culture morale, 18 janvier 1914 (Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron).
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford : Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. 2001. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. Stanford University Press.
- Favret-Saada Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- Fernandez, Bernard. 2001 « L'expatriation d'occidentaux en Asie : de l'adaptation à l'acquisition de compétences interculturelles spécifiques ». Communication, Congrès de l'Association pour la Recherche InterCulturelle (ARIC), Université de Genève 24 au 28 septembre 2001.
- Fernandez, Bernard. 2002. « Du rêve à la réalité: voyages et expériences d'Occidentaux en Asie : Voyager. » *Alinea*, 13: 19-36.
- Fortin, Sylvie, Marie-Nathalie Leblanc et Josiane Le Gall. 2008. « Entre la oumma, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal. » *Diversité Urbaine*, 8 (no 2) : 99-134.
- Foucault, Michel. 1984 [2013]. *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Éditions Gallimard.
- Gagnon, Serge. 2003. « Développement touristique et organisation des territoires : Un bilan des études classique. » Dans *L'échiquier touristique québécois*. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- García Ruiz, Jesús. 1997. « Modernité et sociétés paysannes : le rôle du religieux dans la recomposition des identités au Guatemala. » *Archives des sciences sociales des religions*, 42 (no 97) : 73-95.
- Geary, David. 2008. « Destination Enlightenment: Branding Buddhism and Spiritual Tourism in Bodhgaya, Bihar. » *Anthropology Today*, 24 (no 3) : 11-14
- Geertz, Clifford. 1998. « La description dense-Vers une théorie interprétative de la culture. » *Enquête*, 6 : 4-20.
- Ghurye, Govind Sadashiv. 1964. *Indian Sadhus*. Bombay, Popular Prakashan.
- Giguère, Nadia, 2009, *De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde*. Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de doctorat (Ph.D) en anthropologie, Université de Montréal.
- Giguère, Nadia. 2013. « L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé : cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde. » *Diversité urbaine*, 13 (no 2) : 107-128.
- Glaser, Barney G. et Anselmo L Strauss. 1967 [2006]. *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Glick Schiller, N., L. Basch, et C. Blanc-Szanton. 1992. « Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. » *Annals of the New York academy of Sciences*, 645: 1-24.
- Goffman, Erving. 1975 [2015]. *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*. Paris : Les éditions

de minuit.

- Goulet, Jean-Guy. 2011. « Trois manières d'être sur le terrain. Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. » *Anthropologie et Sociétés*, 35 (no 3) : 107-125.
- Goulet, Jean-Guy. et D. E. Young (dir.). 1994. *Being Changed : The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, Broadview Press. Graburn,
- Gudykunst, William B. et Young Yun Kim. 1988. *Cross-cultural Adaptation: Current Approaches*. Newbury Park, Sage Publications.
- Gupta, Ajay. 1999. « Sustainable tourism: learning from Indian religious traditions. » *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 11(no 2-3): 91-95.
- Gupta, Roxanne Pormon. 1993. *The politics of heterodoxy and the Kina Rami ascetics of Banaras*. Thèse de doctorat. Département de Philosophie. Syracuse University.
- Hacker, Paul. 1995. « Aspects of Neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional hinduism. » Dans Halbfass, Wilhelm : *Philology and Confrontation, Paul Hacker on traditional and modern Vedānta* : 229-256.
- Halbfass, Wilhelm. 1995. *Philology and Confrontation, Paul Hacker on traditional and modern Vedānta*. New York : State University of New York Press.
- Hall, Deana. 1998. « Managing to Recruit: Religious Conversion in the Workplace », *Sociology of Religion*, 59 : 393-410.
- Hallowell I. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia: University. Penn. Press.
- Handler, Richard et Jocelyn Linnekin. 1984. Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, 97 (no 385) : 273-290.
- Howell, Signe. 2017. « Two or three things I love about ethnography » *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (no 1): 15-20.
- Hausner, Sondra L. 2007. *Wandering with sadhus : ascetics in the Hindu Himalayas*. Indiana University Press Bloomington & Indianapolis.
- Heidegger, Martin. 1927 [1996]. *Being and Time*. Albany: SUNY Press.
- Heirich, Max. 1977. « Change of Heart: a Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion », *American Journal of Sociology*, vol. 83, p. 653-680.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Les Editions du Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997. « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche ». *Social Compass*, 44 (no 1) : 131-143.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2010. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. » *L'Année sociologique*, 60 (no 1) : 41-62.
- Husserl, Edmund. 1931 [2012]. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Routledge,
- Hutnyk, John. 1996. *The rumour of Calcutta: tourism, charity, and the poverty of representation*. Zed Books.
- Jaffrelot, Christophe. 1994. « Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): Politisation et diffusion d'une 'invention' de la tradition. » *Archives de sciences sociales des religions*, 39 (no 87) : 73-98.
- Jaffrelot, Christophe. 2010. « Ram Mohan Roy, universaliste ou nationaliste ? Le néo-hindouisme, produit du mimétisme stratégique. » Dans Denis-Constant Martin, *L'identité en jeux*, Editions Karthala « Recherches internationales. » : 179-199.
- Jaffrelot, Christophe. 2013. « Les grandes tendances sociales. » Dans *L'Inde et ses Avatars ; Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 18-49.

- Jensen, Tina Gudrun. 2006. « Religious Authority and Autonomy Intertwined : The Case of Converts to Islam in Denmark. » *The Muslim World*, 96 : 643-660.
- Jensen, Tina Gudrun. 2008. « To be 'Danish', becoming 'Muslim': Contestations of national identity? » *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (no 3) : 389-409.
- Jouilli Jeanette. 2007. *Devenir pieuse : femmes musulmanes en France et en Allemagne. Entre réforme de soi et quête de reconnaissance*. Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Europa-Universität Viadrina Fakultät für Kulturwissenschaften Lehrstuhl für Kulturund Sozialanthropologie, Paris.
- Juteau, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Kapani, Lakshmi. 1992. *La notion de Saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique / 1*. Éditions Diffusion de Boccard.
- Kapani, Lakshmi. 1993. *La notion de Saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique / 2*. Éditions Diffusion de Boccard.
- Kapani Lakshmi. 1985. « Remarques sur la notion de vāsanā », Communication présentée à l'Association Française pour les Études Sanskrites, *Bulletin d'Études Indiennes*, (no 3) : 79-102.
- Kaplan, Caren. 1996. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Duke University Press.
- Keller, Carl-A. 1983. « Le Sacré et l'expression du sacré dans l'hindouisme » Dans *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, tome II, dirigé par Ries, J & all. Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions : 189-197 & 205-21.
- Khandelwal, Meena. 1997. « Ungendered *atma*, masculine virility and feminine compassion : Ambiguities in renunciating discourses on gender. » *Indian Sociology*, 1 (no 31) : 79-107.
- Khandelwal, Meena. 2007. « Foreign Swamis at Home in India : Transmigration to the Birthplace of Spirituality. » *Identities*, 14 (no 3) : 313-340
- Khandelwal, Meena. 2012. « Cosmopolitan guru : spiritual tourism and ashrams in Rishikesh. » Dans Jacob Copeman et Aya Ikegame, *The Guru in South Asia-New interdisciplinary perspectives*, Routledge : 202-221.
- King, R. 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London ; New York, Routledge. King.
- Korpela, Mari. 2003. « Living between India and the West : The community of Westerners in Varanasi. » *Most* : 1-7
- Leach, Edmund. 1982. « My kind of Anthropology. » Dans Edmund Leach *Social Anthropology*, London, Fontana : 122-129.
- Leavitt, John. 2013. « L'Hindouisme traditionnel et l'Occident moderne ». Dans *L'Inde et ses Avatars ; Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 320-331.
- Leblanc, Marie Nathalie. 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire. » *Anthropologie et Sociétés-Le religieux en mouvement*, 27 (no 1) : 85-110.
- Lee, Raymond L. 2008. « La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré. » *Social Compass*, 55 (no 1) : 66-83.
- Le Pape, Loïc. 2005. Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux. *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, 1 (no 2) : 77-

87.

- Leslie, Julia. 1989. *The Perfect Wife (Stridharmapaddhati)*. Tryambakayajvan. New Zealand: Penguin Books.
- Lett, James. 1997. *Science, Reason, and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*. Lanham ; New York ; Boulder ; Oxford : Rowman and Littlefield Publishers
- Lindholm, Charles, 2013, « The rise of expressive authenticity. » *Anthropological Quarterly*,. 86 (no. 2) : 361-395.
- Livet, Pierre. 2012. « Normes sociales, normes morales, et modes de reconnaissance. » *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 45(no 1-2) : 51-66.
- Luckmann, Thomas. 1999. « The religious situation in Europe: The background to contemporary conversions. » *Social Compass*, 46 (no 3) : 251–258.
- MacCannell, Dean. 1976 [1999]. « Sightseeing and Social Structure. » Dans *The Tourist : A new theory of the leisure class*. California, University of California Press : 39-57.
- Maffesoli, Michel. 2007. *Le réenchantement du monde : Une éthique pour notre temps*. Paris, Éditions de La Table Ronde.
- Malamoud, Charles. 1982. « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme ». Dans *Cuire le monde ; rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : La Découverte : 137-161.
- Malamoud, Charles. 2005. *Féminité de la parole : Études sur l'Inde ancienne*. Paris, Albin Michel.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific, Studies in economics and political science*. London: G. Routledge & Son.
- Marty, Martin E. et Frédérick E. Greenspahn. 1988. *Pushing the faith : Prosélytisme and Civility in a pluralistic world*. New York : Crossroad.
- Mary, André. 1998. « Retour sur " La conversion africaine " : Horton, Peel, et les autres. Parcours de conversion. » *Journal des africanistes*, 68 : 11-20.
- Mary, André. 2003. « Parcours visionnaires et passeurs de frontières. » *Anthropologie et Sociétés*, 27 (no 1) : 111-130.
- Mary, André. & Pault, Marc H. 1998. « Introduction. » *Journal des africanistes*, 68 (no 1-2) : 7-10.
- Mathur, K.S. 1991. « Hindu Values of Life : Karma and Dharma. » Dans T.N. Madan (dir.), *Religion in India*. New Delhi, Oxford University Press : 63-77.
- Mauss, Marcel. 1926. *Manuel d'ethnographie*. Les classiques des sciences sociales. (Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay).
- McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Meintel, Deirdre. 2003. « La stabilité dans le flou. Parcours religieux et identités de spiritualistes. » *Anthropologie et sociétés*, 27 (no. 1) : 35-63.
- Meintel, Deirdre. 2012. « Vers une convivialité possible: les croyants au Québec aujourd'hui. » *Vivre ensemble*, 20 (no 6) : 1-6.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière. 2013. « In the wake of the quiet revolution: From secularization to religious cosmopolitanism. » *Anthropologica*, 55 (no 1) : 57-71.
- Merleau-Ponty Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mossière, Géraldine. 2006. « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays ». *Les Cahiers Du Gres*, 6 (no 1) : 45-61.
- Mossière, Géraldine. 2007. *La conversion religieuse : Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*. Document de travail. Groupe de recherche Diversité urbaine, Centre d'études

- ethniques des universités montréalaises. Université de Montréal.
- Mossière, Géraldine. 2008. « Reconnue par l'autre, respectée chez soi: la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec. » *Diversité Urbaine*, 8 (no 2) : 37-59.
- Mossière, Géraldine. 2009. [Compte rendu de Meredith B. McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life* (New York, Oxford University Press, 2008)] *Archives de sciences sociales des religions*, 148.
- Mossière, Géraldine. 2010. « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec : jeux et enjeux de médiation et de différenciation. » *Sociologie et Sociétés*, 42 (no 1) : 245-270.
- Mossière, Géraldine. 2011. « Devenir musulmane pour discipliner le corps et transformer l'esprit. » *Ethnologies*, 33 (no 1) : 117-142.
- Mossière, Géraldine. 2013. « La conversion. Retour à l'identité. » *Théologiques*, 21 (no 2) : 7-16
- Mossière, Géraldine. 2018. « Comment réaliser la piété dans l'immanence ? : Exercices de (re)composition de modèles sociaux et éthiques d'intellectuelles engagées et converties à l'islam? » *Femmes et subjectivations musulmanes*, 42 (no 1) : 135-153.
- Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire. » *Diversité urbaine*, 12 (no 2) : 13-34.
- Nagel, Joane. 1994. « Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. » *Social Problems*, 41 (no 1) : 152-176.
- Narayan, Kirin. 1993. « Refractions of the Field at Home: American Representations of Hindu Holy Men in the 19th and 20th Centuries. » *Cultural Anthropology*, 8 (no 4) ; 476-509.
- Niranjana, Mohanty. 1990. *Voices, Indian poetry in English* Poetry Publications.
- Nuttin, Joseph. 1980 [1996]. *Théorie de la motivation humaine : Du besoin au projet d'action*. Presses Universitaires de France.
- Obeyesekere, Gananath. 1997. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- Olivelle, Patrick. 2003. « The renouncer tradition. » Dans *the Blackwell Companion to Hinduism*. Édition Wiley : 271-187.
- Organisation Mondiale du Tourisme. 2017. « Demande continue de tourisme international malgré les difficultés. » <http://www2.unwto.org/fr/press-release/2017-01-17/demande-continue-de-tourisme-international-malgre-les-difficultes>. En Ligne. Page consultée le 25 Août 2018.
- Pinch, William R. 1996. « Introduction. » Dans *Peasants, Monks, and Indian History*. Berkeley · Los Angeles · London, University of California Press : 1-21.
- Poupart, Jean. 2011. « Tradition de Chicago et interactionnisme : des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance. » *Recherches Qualitatives*, 30 (no 1) : 178-199.
- Ramanujan, A.K. 1985. « Existe-t-il une manière indienne de penser? » *Cahiers Confrontation*, 13 : 59-75.
- Rambo, Lewis R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press
- Reader, Ian. 2007. « Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications. » *Religion*, 37(no 3) : 210-229.
- Reiners, Gina M. 2012. « Understanding the Differences between Husserl's (Descriptive) and Heidegger's (Interpretive) Phenomenological Research. » *Journal of Nursing & Care*, 1 (no 5) : 1-3.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit*. Paris, Seuil.

- Roland, Alan. 1982. « Toward a Psychoanalytical Psychology of Hierarchical Relationships in Hindu India. » *Ethos, Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 10 (no3) : 232-253.
- Rountree, Kathryn. 2002. « Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body through Sacred Travel. » *Sociology of Religion* 63 (no. 4) : 475-496.
- Saïd, Edward W. 2003[1978]. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Seuil.
- Schnapper, Dominique. 1993. « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, 81 : 149-163.
- Schnapper, Dominique. 2005. « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles'. » *Archives de sciences sociales des religions*, (no 131-132) : 1-15.
- Searle, John-Roger. 1972. *Les actes de langage*. Paris : Hermann.
- Shinde, Kiran A. 2007. « Case Study 6 : Visiting sacred sites in Inde : Religious tourism or pilgrimage ? » Dans Raj, Razaq et Nigel D. Morpeth : *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective* : 184-195.
- Sinha, Surajit et Baidyanath Saraswati. 1978. *Ascetics of Kashi: An Anthropological Exploration*. N.K. Bose Memorial Foundation.
- Sharma, Arvind. 1998. *The concept of universal religion in modern hindu thought*. New York : St-Martin's Press.
- Shaw, Rosalind et Charles Stewart. 1994. « Introduction: Problematizing Syncretism. » Dans Ch. Stewart et R. Shaw (éd.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London, Routledge : 1-24.
- Shinde, Kiran A. 2007 « Case Study 6 : Visiting sacred sites in India : Religious tourism or pilgrimage. » Dans *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*. Wallingford, UK ; Cambridge : 184-198.
- Singer, Milton. 1972. « Passage to more than India: A sketch of changing European and American images. » Dans *When a Great Tradition Modernizes*. New York, Praeger : 11-38.
- Singh, Rana P.B. 2006. « Pilgrimage in Hinduism: historical context and modern perspectives. » Dans *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. Taylor and Francis : 220-237.
- Snow, D.-A. et C. Phillips, 1980. « The Lofland-Stark Conversion Model: a Critical Reassessment », *Social Problems*, 27 : 430-447.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters*. Londres : Routledge.
- Svoboda, Robert E. 1986. *AGHORA, At the Left Hand of God*. Brotherhood of Life; Reprint Edition.
- Tank Storper, Sébastien., 2003. « Le giyyur comme "mise en corps", ou comment faire un juif. » *Cahiers du CEIFR, C. Décobert (éd.)* : 61-78.
- Taylor, Charles. 1994. *Le malaise de la modernité*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Teltscher, Kate, 1997, *India Inscribed: European and British Writing on India, 1600- 1800*. Delhi; New York, Oxford University Press
- Thibeault, François. 2013. *Le bouddhisme dans la société mondiale : circuler en Inde sur les chemins du Bouddha*. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences des religions. Université du Québec à Montréal.
- Tillis, Malcom .1989 [2004]. *Turning Est : new lives in India : twenty westerners and their spiritual quest*. New York, Paragon House Publishers.
- Timothy, Dallen J., et Daniel H. Olsen (dir.). 2006. *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*.

- Londres : Routledge..
- Trépanier, Emmanuel. 1972. « Phénoménologie et ontologie : Husserl et Heidegger. » *Laval théologique et philosophique*, 28 (no 3) : 249-265.
- Turner, Victor et Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Vaidyanathan, T.G. 1989. « Authority and Identity in India. » *Daedalus*, 118 (no 4) : 147-169.
- Van Der Veer, Peter. 2001, *Imperial encounters: religion and modernity in India and Britain*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Van Hove, Hildegard. 1999. « L'émergence d'un "marché spirituel". » *Social Compass* 46(no 2) : 161–17.
- Vivekananda, Swami. « Hints on Practical Spirituality » dans *Complete work vol 2*.
http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_2/hints_on_practical_spirituality.htm. . En Ligne. Page consultée le 22 Août 2018.
- Wahl, Jean. 1952. « Note sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57 (no 1) : 17-45.
- Wahl, Jean. 1960 .« Husserl et la pensée moderne » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68 (no 3) : 339-343.
- Weinberger-Thomas, Catherine. 1988. « Introduction : Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales », dans *L'Inde et l'imaginaire*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales ; 9-31.
- White, Bob W. et Kiven Strohm. 2014. « Ethnographic knowledge and the aporias of intersubjectivity. » *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (no 1): 189–197.

ANNEXE 1 : Guide d'entretien

Questions socio-démographiques

Nom d'origine/Nom actuel (birth name/actual name)

Âge

Pays d'origine (native country)

Langue d'origine (native language)

Nombre d'années en Inde (number of years in India)

Question générale

Dans le but de recueillir des récits de vie

Pouvez-vous nous raconter votre parcours ? Quels sont les événements significatifs qui ont influencé votre décision à changer de vie?

Can you tell me about your life story? What are the significant elements that triggered your decision?

Questions plus précises (semi-dirigées)

Division en quatre thèmes principaux

1-Dichotomie Occident VS Orient

Pourquoi avoir choisi l'Inde ? Quels sont les aspects de l'Inde qui vous attireraient au départ ?

Why did you choose India? What are the aspects of India that attracted you in first place?

Pensez-vous parfois retourner à votre mode de vie occidental ?

Do you ever see yourself back in the West?

2- Syncrétisme/tourisme spirituel VS mode de vie ascétique

Étiez-vous religieux/aviez-vous une spiritualité avant de venir en Inde ?

Were you religious/did you have a spirituality before coming to India?

Pourquoi avoir choisi l'hindouisme ? Quel aspect de la religion hindoue vous a le plus interpellé ?

Why did you choose Hinduism? What aspect of Hindu religion appealed you the most?

Pouvez-vous identifier le point tournant qui fait en sorte que vous êtes devenu un *sādhu* aujourd'hui ?

Can you identify the turning point that made you become a sadhu?

Racontez-moi une journée typique de votre mode de vie ascétique ?

Can you tell me about a typical day of your ascetic lifestyle?

L'Inde accueille beaucoup de touristes en quête de sens, qu'auriez-vous envie de leur dire ?

A lot of tourists come to India in order to find a meaning in life, what would you like to say to them?

Que diriez-vous qui vous distingue de ces touristes ?

What would you say is the main difference between you and those tourists?

3- La relation avec le Guru

Comment avez-vous trouvé votre guru ?

How did you find your guru?

Êtes-vous toujours très près de votre Guru ?

Do you still have close contact with your Guru?

Avez-vous reçu un rituel d'initiation (*dīkṣā*) ?

Have you received an initiation (dīkṣā)?

4- La question de l'authenticité

Selon vous, qu'est-ce qu'un « Vrai *sādhu* » ?

What is a real Sadhu for you?

Pensez-vous que le fait que vous soyez Occidental influence la perception qu'ont les autres *sādhu* ou les Indiens de votre engagement spirituel ?

Do you think that the fact that you are from the West influence the way other sadhu or other Indians considered your spiritual commitment?

ANNEXE 2-Présentation des répondants

Loic Le Pape (2005 ; 1) écrivait : « Pour qui veut étudier les conversions, force est d'étudier les récits qui en sont faits. » Lors de mon terrain ethnographique, les ascètes occidentaux rencontrés m'ont transportée dans leur univers fascinant à travers leur récit biographique éminemment personnel et intime. Ces histoires ont été enregistrées, retranscrites puis résumées de manière à ouvrir une fenêtre pour le lecteur sur leurs parcours hors de l'ordinaire.⁴¹

Kālī Das

Dès l'âge de six ans, Kālī Das était fascinée par l'Inde et le mysticisme qui l'entourait. Vers la fin des années '70, elle suivit la tendance popularisée à l'époque de se rendre en Inde par la voie terrestre et arriva à Manali, en 1979, alors âgée de 18 ans. À l'époque, elle ne connaissait rien de l'hindouisme, ce n'est qu'à son retour en Europe, quelques mois plus tard, qu'elle commença à s'intéresser à la religion hindoue. Après plusieurs voyages de courte durée en Inde, elle décida de rompre l'amarre définitivement en 1993 et de se marier à un *brāhmaṇe*. Ce dernier était très engagé spirituellement, ayant d'ailleurs adopté un mode de vie ascétique pendant quelques années avant leur rencontre. C'est cet homme qui l'incita à adhérer à l'hindouisme et à se dévouer spirituellement. « *So from him, since '93, I was on the track really for the worship style in a hindu way and also brahmin way, and also sādhu way. Combination of all of it.* » Elle devint veuve l'année suivante, en 1994 et commença à s'intéresser à la tradition Aghori en lisant le livre *Aghora I : At the left hand of God* de Robert E. Svoboda. Sous la recommandation d'une amie, elle se rendit ensuite à Omkareshwar dans le but d'y rencontrer un *guru*. La rencontre de son guru eut un effet instantané ; dès le moment où elle l'aperçut dans son *āśram*, elle se dit : « *He is my guru [...] And then he said 'you get your luggages and you come.'* So I went down to Omkareshwar, took my luggages and next day I was going up to his place and I spent one and a half year with him. » En 1995, elle reçut son initiation. Sept ans plus tard, son passeport arriva à échéance alors elle dû retourner en Europe. Elle y resta trois ans et reprit son travail dans un hôpital psychiatrique en tant que travailleuse sociale afin de se faire un peu d'argent. « I worked only to come back to India », affirme-t-elle. En 2005, elle retourna en Inde, apprit la triste nouvelle du décès de son *guru* et fut désignée pour prendre son relais. Au moment de notre

⁴¹ Il s'agit de récit très sommaire et je laisse volontairement un flou sur leur pays d'origine et leur lieu d'habitation de manière à préserver leur anonymat.

rencontre, elle résidait dans son *āśram* au nord de l'Inde. Elle y mène une vie recluse, vouée à sa dévotion et accepte parfois des disciples qu'elle initie et guide spirituellement

Shanti Mā (présenté dans le chapitre quatre)

Impliquée dans un accident d'automobile à l'âge de trois ans, Shanti Mā a passé beaucoup de temps dans les hôpitaux jusqu'à l'âge de 14 ans où elle fût confrontée à beaucoup de douleur et d'injustice. Très jeune, elle se mit à questionner le sens de la vie, à tenter de trouver la *Vérité*. Rejetant son identité religieuse héritée, soit le catholicisme, elle commença à s'intéresser aux philosophies orientales qui semblaient apporter des réponses que l'Église ne lui offrait pas. Après sa graduation en science politique, âgée de 22 ans, sa quête vers la *Vérité* la mena en Inde. « *I already knew, when I was at University, that I did not want to get married and have a job; I wanted to know the truth, I always wanted to know the truth. So that is how I came to India, hearing about it.* » C'est en 1969 qu'elle décida de se rendre en Inde en faisant de l'auto-stop. Dès son arrivée, elle commença à entendre parler de libération et de maîtres spirituels ce qui éveilla particulièrement son intérêt. Après seulement 10 jours en Inde, elle adopta le mode de vie ascétique et devint une *sādhu* itinérante et solitaire. Avec comme seule possession la *Bhagavad-Gīta*, elle se rendit près du Gange, surmonta les nombreux obstacles sur son chemin avec l'intention de trouver un *guru*. S'adressant à un *Paṇḍit*, un *Brāhmaṇa* qui a étudié les Védas, elle dit : « *I want a guru so much but I don't know where to find a guru.* » Le *Paṇḍit*, l'informa que son *guru* vivait dans une grotte à flanc de montagne à Rishikesh. Shanti Mā s'y rendit et vécut 16 ans auprès de lui, soit jusqu'à ce que ce dernier quitte son corps en 1987. Au décès de son *guru*, elle souhaitait offrir son corps au Divin en marchant vers le nord, dans l'Himalaya jusqu'à ce que mort s'ensuive. En route vers Gomukh, le glacier d'où provient la source du Gange, son frère ascète l'intercepta et la convainquit de renoncer à cette idée. Elle décida alors de vivre une vie d'ermite dans une grotte de l'Himalaya, près du Gange à Gangotri. Elle y vécut huit ans, isolée, à poursuivre son *sādhana*. Elle se rendit par la suite dans un *āśram* près du Gange où elle resta 22 ans, soit jusqu'à ce que ce dernier soit dévasté par une inondation. Malgré tout, elle accepta ce tragique incident comme un message de la part du Gange lui indiquant que son confort représentait un attachement. Depuis ce jour, elle vit dans l' *āśram* où je l'ai rencontrée.

Swami Kriyananda (présenté dans le chapitre 4)

C'est lors de ses études en Architecture en Amérique du Nord que Swami Kriyananda commença à s'ouvrir aux spiritualités orientales. Son intérêt fût d'abord porté vers le Sufisme et la doctrine de Gurdjeff, puis vers le Bahaïsme. Un jour, alors qu'il se cherchait un travail, il tomba sur un *āśram* de la Self-Realization Fellowship et y resta. Or, bien qu'il adhéraît aux valeurs et aux pratiques proposées par les enseignements de Yogananda, il ressentait une certaine réticence à intégrer cet ordre monastique parce qu'il savait que le *guru* qui lui était destiné se trouvait en Inde. Il reçut tout de même l'initiation de la Self-Realization Fellowship, adopta le mode de vie ascétique, mais n'avait en tête que Swami Chidananda, alors président de la Divine Life Society à Rishikesh. Peu de temps après, la nouvelle Swami en charge de la Self-Realization Fellowship demanda à ce que Swami Kriyananda aille en Inde pour rencontrer Swami Chidananda. « *She knew that it was part of my karma,* » affirme-t-il. Après avoir fait partie de la communauté spirituelle de Yogananda pendant quatre ans, il se rendit en Inde pour intégrer la Divine Life Society. Il reçut l'initiation de Swami Chidananda en 1999. Il resta sept ans dans un *āśram* en périphérie du complexe de Sivananda, mais se vit exproprié puisqu'il s'agissait d'un territoire gouvernemental. Il eut quelques disputes avec son *guru* et ses frères disciples et les nouveaux dirigeants lui refusèrent l'accès à l'*āśram* Sivananda après son expropriation (mais continuèrent de le considérer parmi les leurs et de lui signer son Visa). Grâce à sa formation en Architecture, il s'est construit un nouvel *āśram* plus éloigné en forêt. Depuis la mort de Swami Chidananda en 2008, il prit ses distances avec la Divine Life Society, puisque selon lui : « *Swamis don't normally live in [community] āśram. It's a training place.* » Il dit maintenant vivre plus proche de sa vision de ce que doit être un yogi, de manière solitaire, en communion avec la nature.

Omkarashankar

Omkarashankar est européen d'origine, mais il est désormais citoyen indien et vit en Inde depuis 35 ans. Jusqu'à l'âge de 15 ans, il était servant de messe tous les dimanches pour satisfaire la volonté de ses parents. Longtemps, il a agi en fonction de ce que son cadre familial attendait de lui. Il était un bon élève, obtint un poste d'ingénieur mécanique comme son père, avait une belle maison, mais n'était pas satisfait dans la vie qu'il menait. « *You know it was something a little...How you can call...little revolution in me just to break.[...] There was some adventure blood in me.* » Après le visionnement du film *Gandhi* et la lecture d'un magazine sur

Vivekananda, il prit la décision de se rendre en Inde, alors âgé de 21 ans. Ce qui le mène vers la dévotion religieuse, c'est son *guru*. Dès son arrivée en Inde, il ressentit un appel de la ville où il habite présentement. Il y rencontra un ascète qui l'invita à vivre avec lui dans sa grotte et lui présenta son *guru* peu de temps après. Omkarashankar reçut son initiation en 1989 et se dédia ensuite à sa dévotion religieuse sous les enseignements de son *guru*. Il rapporte avoir pensé lors de ces premières années avec son *guru*: « *What the people teach you until now was not important. All this mathematic science and everything, it will never help to handle your problems.* » Reclus dans la jungle, il passa plusieurs années à se consacrer à sa religiosité et à ne vivre que de ce que Dieu lui apportait. Il ressentit ensuite l'appel de la rivière de la Narmada en 1993 et fit le *Narmada Parikramā*. Cette circulation rituelle dure trois ans, trois mois et treize jours. À son retour, il décida de construire un *āśram* pour y accueillir les pèlerins, mais comme Kālī Das, son *āśram* fut détruit par le gouvernement pour y construire un barrage hydroélectrique. Omkarashankar vit dorénavant son mode de vie monastique et demeure près de la Narmada, qu'il considère comme sa mère. Depuis le moment où son *guru* quitta son corps, il reçoit occasionnellement des étudiants pour perpétuer ses enseignements.

Sumeru Muni

Luxembourgeois⁴² d'origine, Sumeru Muni a été initié dans la tradition *Ūdāsin* et vit une vie itinérante en Inde depuis 1975. Son expérience en Inde fut initiée dans un premier lieu par un appel de l'Orient, ce qu'il désigne comme un « *inner call.* » Cet appel fut accentué par la lecture du livre *The Third Eye* écrit par le lama Lobsang Rampa, mais se cristallisa autour du mouvement Hare Krishna qu'il rencontra à Amsterdam (ce mouvement qui sera abordé plus en détail avec les récits de Yāmunācārya. Le président du temple Hare Krishna lui dit : « *Non reste pas ici, fais-toi pas prendre ici, n'écoute pas ces gens, va en Inde, va à Vrindavan.* » En 1974, il se rendit en Inde et après avoir exploré un peu le territoire, il se rendit à Vrindavan et rejoignit les Hare Krishna. Il reçut l'initiation à distance par un grand maître, mais demeurait réticent à adhérer complètement à cette tradition visnouite. Après un bref retour en Europe pour des raisons de visa, il revint en Inde en 1976 dans l'intention d'y rester, mais ne souhaite pas rejoindre les Hare Krishna, considérant que ça ne correspondait plus à ses aspirations religieuses. Tout en progressant sur la voie spirituelle, il désirait voyager de manière indépendante. Il voyagea en Inde du Nord, récitant

⁴² Je n'ai effectué aucune censure sur le récit de Sumeru Muni puisque celui-ci ne voulait pas être anonymisé.

le mantra de *Kṛṣṇa* pendant dix ans. 1986 représente une année décisive dans son récit de vie ; c'est l'année qu'il rencontra son *guru*. C'est à ce moment qu'il rejoignit la tradition *Ūdāsin*, plus précisément, la communauté monastique *Badā Ūdāsin Pañcayati Akhāda*, lignée importante en Inde. En 1987, son *guru* lui ordonna de faire le *Parikramā* de la Narmada. À son retour, trois ans plus tard, son *guru* avait quitté son corps. Puisque son dernier ordre avait été de rester près de la Narmada, Sumeru Muni s'assure depuis ce jour de longer la rivière sainte malgré son mode de vie nomade.

Durgā Mayi

N'ayant pas un passé particulièrement religieux, Durgā Mayi commença à s'intéresser à la spiritualité alors qu'elle était en Europe vers l'âge de 16-17 ans. Elle identifie cette période comme un « tournant. » Elle dit qu'un livre très influent dans son parcours et dans sa transformation identitaire a été *Jonathan Livingston le goéland* de Richard Bach. Elle suivit des cours universitaires sur les philosophies orientales, pratiqua la méditation et le yoga, devint végétarienne, etc. Après un an, elle alla vivre pendant trois ans dans une communauté dans les montagnes où elle faisait de l'agriculture biologique et ceux qui possédaient la terre s'inspiraient beaucoup des philosophies indiennes. Ces expériences influencèrent son désir de voyage en Asie du Sud et elle s'y rendit en 1989. Elle raconte avoir rapidement côtoyé des communautés ascétiques en visitant des *āśram*, en s'arrêtant dans différents lieux de culte, et en passant beaucoup de temps avec des *sādhu*. Ce mode de vie monastique l'interpella puisqu'elle était elle-même en recherche spirituelle depuis plusieurs années. Graduellement, elle se laissa influencer et adopta ce mode de vie. Elle rencontra son *guru* lors du pèlerinage de la *kumbhamelā*. Dans le cas de Durgā Mayi, on ne peut pas parler d'abandon complet à un être supérieur. C'est d'ailleurs elle qui a demandé à recevoir un mantra de Durgā. Son *guru* lui permit de rejoindre une lignée monastique, mais elle avoue avoir eu d'autres repères pour avancer spirituellement. Peu de temps avant le décès de son *guru*, elle fut initiée et elle reçut l'ordre de rejoindre son *gurubhāī* (son « frère » ascète) qui faisait le *Narmada Parikramā*. Pendant dix ans, elle était nomade et vivait de manière très simple une vie de renoncement. « *Si tu le fais dans les règles de l'art tu es complètement coupé de tes repères avec une dévotion totale pour la Narmada.* » Pour la seconde phase de sa vie, elle avoue s'être accordé un minimum de confort. Elle demeure dans son *āśram* près de la Narmada et y accueille des pèlerins. Ce mode de vie lui permet d'avoir une pratique

religieuse plus assidue et régulière et ainsi atteindre le but premier de sa vie qu'est la réalisation spirituelle.

Yāmunācārya

Yāmunācārya est un dévot d'origine d'Amérique du Nord qui a rejoint le mouvement Hare Krishna et habite en Inde depuis 1998. Yāmunācārya est issu d'une famille fortement engagée dans la religion catholique. À l'âge de 14 ans, il quitta son milieu familial et commença à faire de l'auto-stop pour voyager à travers le Canada. Après avoir tenté de trouver le bonheur dans l'argent, les relations amoureuses, les festivités ou les intoxications, il décida de se reclure dans une forêt en Colombie-Britannique. Il y resta pendant 14 ans à méditer et à chercher sa voie spirituelle en lisant sur les religions et sur différentes philosophies. Déjà, il avait adopté un mode de vie de renoncement. Il avait lu une première fois la *Bhagavad-Gita telle qu'elle est* avec les explications de Srila Prabhupada, mais n'avait pas été interpellé. Après avoir reçu un message de Dieu en rêve, il la relut trois fois et retrouva foi en l'humanité et en la vie. Prabhupada a fourni des réponses à toutes ses questions. Il commença à chanter les *mantra* de *Kṛṣṇa* et il rejoignit le temple ISKCON en 1992. En 1994, il se rendit à Vrindavan et reçut l'initiation. Pendant cinq ans, Yāmunācārya vécut en alternance dans une vallée en Amérique du Nord occupée par les dévots Hare Krishna et à Vrindavan. Il se dévouait à Dieu de manière assidue et intensive, ne dormant que deux ou trois heures par jour, mais avait le sentiment de stagner spirituellement. « *Fait que j'ai prié à un moment donné j'ai prié "What should I do?" La réponse que j'ai eue 'Tu vas à Vrindavan, simplement chanter les saints noms.'* ». Il vit en Inde depuis ce temps. Sa pratique spirituelle se concentre principalement autour du chant des *mantra* de *Kṛṣṇa*. Il chante entre 400 et 500 *mala* par jour, médite et écrit ces réflexions pour guider spirituellement d'autres dévots.

Vikramaditiyan

Vikramaditiyan a grandi en Amérique du Nord dans un milieu catholique. À l'université, il commença à remettre en question sa foi. « *My faith was shaken and I couldn't understand why would bad things happen to good people.* » Il se désigne lui-même comme étant un *hippie* durant son adolescence. Il prenait beaucoup de psychédéliques et vivait dans une commune. Un jour, il rencontra un groupe d'Hare Krishna et reconnu le chant grâce à une chanson du groupe The Fugs. Ces derniers lui donnèrent un exemplaire de la *Bhagavad-Gita* et dit y avoir trouvé toutes les

réponses à ses questionnements. En 1970, il reçut l'initiation de Srila Prabhupada avouant avoir trouvé difficile à l'époque de devoir renoncer aux drogues. Il se rendit à Vrindavan en 1974 et dit être tombé en amour avec l'endroit : « *And I came to Vrindavan and I fell in love with this place. Vrindavan has a special vibration. Once you get into that vibration you can never leave.* » À ce moment, il était présent d'un temple nord-américain, donc ce n'est qu'en 1984 qu'il franchit le point de non-retour et s'installa définitivement en Inde.