

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON II
FACULTÉ DE SOCIOLOGIE ET D'ANTHROPOLOGIE
THÈSE DE NOUVEAU RÉGIME pour obtenir le grade de DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE
LYON II
Discipline : SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE
présentée et soutenue publiquement par
Axel GUIOUX et Évelyne LASSERRE
le 11 octobre 2002

CORPS ET YOGA OU LA QUÊTE DE FUSION DU SENS ET DU SENSIBLE

Directeur de thèse : M. François LAPLANTINE

JURY : **M. Gilles HERREROS** : Maître de conférence de sociologie à l'Université Lumière Lyon II
Mme. Odile JOURNET-DIALLO : Directrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études **M.**
François LAPLANTINE : Professeur d'ethnologie à l'Université Lumière Lyon II **M. David LE**
BRETON : Professeur de sociologie à l'université Marc Bloch Strasbourg **M. Alexis NOUSS** :
Professeur au département de linguistique et de traduction de l'université de Montréal **Mme.**
Marie-Christine POUCHELLE : Directrice de recherches au CNRS (Centre d'ethnologie française)

Table des matières

Remerciements . .	1
SUMMARY . .	3
RESUME .	5
INTRODUCTION .	7
Le yoga .	8
Cheminement .	10
PREMIÈRE PARTIE : TOURS ET DÉTOURS . .	19
[Expérience liminaire : Sur le seuil...] . .	19
I - À LA RECHERCHE DE L'OBJET PARFAIT . .	22
1. 1 Une découverte anthropo-logique du corps .	22
1. 2 La fin des évidences . .	27
II - CORPS, LANGAGE ET INTERPRÉTATION : LA PRÉSENCE CREUSÉE .	38
2. 1 Le point de vue phénoménologique .	39
2. 2 Le détour pragmatique : jalons pour une approche pragmatique du langage .	53
2. 3 Le mouvement interprétatif . .	69
III - QUESTIONS DE MÉTHODE .	81
3. 1 Rencontres .	82
3. 2 La réciprocité des points de vue . .	82
3. 3 Dire et faire . .	84
3. 4 Exotopie .	85
3. 5 La présence de soi et des autres .	86
3. 6 Un monde en actions .	88
3. 7 Le «nous» . .	89
3. 8 L'utopie du devenir-autre .	91
3. 9 Le texte comme prolongement du tiers-lieu .	92
3. 10 Comprendre et traduire . .	94

IV - FAIRE SYSTÈME : IMPLICATIONS THÉORIQUES .	96
4. 1 Système, structure et inconscient : l'anthropologie structurale . .	98
4. 2 Michel Foucault ou la traversée du système .	104
4. 3 Systèmes et processus : l'exemple atypique de Gregory Bateson . .	109
4. 4 « Ne pas prendre ses systèmes pour des réalités ! » . .	115
V - TERRITOIRES ET TEMPS : RENCONTRES ET FRACTURES . .	116
5. 1 Le temps de l'indivision . .	118
5. 2 Le temps de l'individu . .	120
5. 3 Le temps de la division . .	124
5. 4 Le temps des divisions .	129
DEUXIÈME PARTIE CORPS ET SACRÉ .	139
I - PRÉSENTATION DES GROUPES ÉTUDIÉS .	139
1. 1 L'association Shiva . .	140
1. 2 L'association Shakti .	141
1. 3 L'association Ganesh .	143
II - LE CHEMIN DES GURUS : LES ARPENTEURS .	144
2. 1 Vidyâ, Mahat, Nâyîkâ : la lignée de Shiva .	145
2. 2 Abhijna, le professeur de Ganesh .	150
2. 3 Tradition et transmission . .	152
2. 4 Marc de Shakti, le «porteur de vérité» nomade .	155
2. 5 Résolutions et révélations . .	159
2. 6 La figure du guru . .	160
2. 7 Une présence .	167
III - L'ÉNERGIE OU LA FORCE DES MOTS ET DES CORPS .	174
3. 1 Khôra... . .	174
3. 2 L'énergie, un non-sens ? .	176
3. 3 La métaphore nécessaire . .	178
3. 4 Un imaginaire énergétique .	181
3. 5 Le mot-matière ou la vibration de la langue .	184

3. 6 La fusion du sens et des sens .	185
3. 7 La fonction métonymique : la singulière expérience du Tout .	186
IV - LES CIRCONVOLUTIONS DE LA CROYANCE .	188
4. 1 «Je ne crois pas...mais je crois que» .	188
4. 2 Le croire .	190
4. 3 Religion, religieux et religiosité . .	191
4. 4 Durkheim <i>versus</i> Weber . .	192
4. 5 Définir le religieux . .	194
4. 6 Les limites du bricolage .	196
TROISIÈME PARTIE LIEUX ET PRATIQUES : «L'EUROPE EST MON JARDIN, L'INDE MA MAISON»⁴¹ . .	199
I - PARCOURS .	199
1. 1 L'entrée en Yoga .	199
II - DÉCORS ET DES CORPS .	211
2. 1 Les lieux de pratiques . .	211
2. 2 La pratique posturale .	217
2. 3 S'astreindre... .	232
2. 4 La dévotion comme lien au guru : l'association Shiva .	244
2. 5 Le texte feuilleté : l'association Shakti .	247
2. 6 Méditer .	254
2. 7 L'initiation .	277
III - LA COMMUNAUTÉ DU CROIRE . .	286
3. 1 Choisir ses relations .	291
3. 2 Décrypter l'évidence . .	302
3. 3 Modernité et sécularisation . .	306
CONCLUSION : GANESH, SHAKTI ET SHIVA, FRUITS DU DÉSENCHANTEMENT ? . .	311
BIBLIOGRAPHIE . .	317
Ouvrages : . .	317

⁴¹ Phrase citée par le fils de 8 ans d'un couple de yogis que nous avons rencontré.

Revue : . 324

Ouvrages relatifs à l'hindouisme : . . . 325

Remerciements

Nous exprimons notre reconnaissance à François Laplantine pour la qualité et l'exigence de son encadrement.

Nos pensées iront aussi à Denis Cerclet qui a su, par ses premières lectures attentives, nous donner l'impulsion nécessaire à la poursuite de ce travail.

Nous ne pouvons oublier ces longues conversations toujours lumineuses avec Alexis Nouss en des lieux souvent improbables.

Nous tenons à remercier les différents membres des associations qui, durant ces nombreuses années, nous ont toujours accueillis avec patience et attention.

Un grand merci à Édith et à Véronique qui nous ont grandement aidés lors de la constitution de notre terrain d'étude.

Nous exprimons notre gratitude à l'égard de Steven Sacks pour la traduction de la quatrième page de couverture.

Ces remerciements seraient incomplets si nous ne soulignons l'importance cruciale des encouragements et du soutien que nous ont apportés nos parents respectifs.

Enfin, nous n'aurions pu cheminer sans la présence réconfortante de nos amis qui ont toujours réussi à trouver les mots et les gestes justes pour nous accompagner au long de cette aventure.

SUMMARY

Body and Yoga, or the Quest to Unite Sense and Sensuousness: An Ethnological Approach to Community Groups

Through a comparison of three yoga associations, this thesis will examine the repercussions of yoga, a psycho-corporeal practice originating in India, on contemporary interpretation and comprehension of the body. A theoretical framework for the critical and reflexive analysis of the epistemology of the body, drawing on philosophy as well as the social sciences, will provide a backdrop for a historical review of the relationship — sometimes tense — between India and the West. This review will contextualize the appeal of yoga, a practice which fulfils a desire for the exotic at the same time it improves well-being. More generally, the manner in which yoga's reappropriation of the corporeal brings into question some aspects of contemporary religious sentiment will be explored, subject to certain definitional caveats. Observation and description of the three community groups practices will shed light on the concrete effects of these practices on the manner in which the modern subject defines both the body and social and cultural habits. By elucidating these practices, this research will advance understanding of the affiliative processes and collective logics characteristic of communities emphasizing intense regimes of socialization. The highly complex relations between community systems on the one hand and global society and the principle values of modernity on the other will be studied through an examination of belief, an element inherent to all community systems, present here in the form of an omnipresent sacrality which calls for anthropological investigation.

RESUME

Par la comparaison de trois associations de yoga, la présente thèse s'attachera à saisir les répercussions que cette pratique psychocorporelle originaire d'Inde induit sur les modalités contemporaines d'interprétation et de compréhension du corps. Un cheminement préalable puisant dans le champ des sciences sociales mais aussi de la philosophie proposera d'analyser de façon critique et réflexive l'élaboration d'une épistémologie du corps. À la lumière de ces repères théoriques, une mise en perspective historique, examinant les relations parfois tendues qu'ont nourri l'Inde et l'Occident, permettra de contextualiser l'attrait pour une pratique répondant à une quête tout autant d'exotisme que de mieux-être. Plus largement, il s'agira de voir dans quelle mesure cette réappropriation de la relation à la corporéité, que postule cette technique, interroge - sous réserve de certaines précautions définitionnelles - différents traits du sentiment religieux contemporain. L'observation et la description des contenus de pratiques à l'oeuvre au sein de ces trois groupes associatifs aideront à saisir leurs incidences concrètes sur la manière de définir, pour le sujet moderne, la relation qu'il entretient non seulement à son corps mais aussi à ses habitudes tant sociales que culturelles. Dans ce prolongement, la saisie de ces contenus contribuera à approfondir la compréhension de ces modes d'appartenance à des communautés misant sur des régimes intenses de socialisation et de voir les logiques collectives qui s'y déploient. Enfin, l'examen de la croyance, inhérente à ces systèmes communautaires, en une certaine forme de sacralité totalisante - qu'il importera également de questionner anthropologiquement - nous conduira à considérer les relations éminemment complexes que ces derniers entretiennent vis-à-vis de la société globale et des valeurs majeures de la modernité.

- **Mots-clés** : Anthropologie, corps, croyance, énergie, ethnologie, Inde, langage, religieux, Yoga

INTRODUCTION

«Le yoga, nouvelle religion des années 90 - Il supprime le stress, fait oublier la crise et séduit les cadres « suractifs ».» C'est par ce titre aux promesses alléchantes que le journal Libération souligne, en mai 1995, la résurgence d'une pratique venue d'Inde et qui semble, de nouveau, trouver en Europe un accueil favorable. Après une période de régression, dans les années 80, causée par l'ouverture de nombreux clubs de remise en forme, le yoga connaît avec les années 90 un renouveau dont la presse généraliste et particulièrement féminine (Elle, Marie-Claire, Femme actuelle...) se fera l'écho. Comptabilisant aujourd'hui de 100 000 à 200 000 pratiquants, il est présenté à longueur de magazines et de reportages télévisés comme une technique porteuse de toutes les vertus. Grâce à lui, les tensions psychiques et physiologiques «s'envolent», la femme et l'homme modernes apprennent à «redéployer» leurs «facultés sensorielles», à redécouvrir «la vitalité» d'un bien-être «extraordinaire». Par le yoga, il semble devenu possible de «combattre le stress» et de «retrouver la sérénité» en «rééduquant son mental» par le travail de «maintien» et de «prévention» qu'il privilégie. Dans cette sémantique de la réussite et du rayonnement psychophysiologique, l'ailleurs est convoqué comme vecteur de salut pour une société occidentale émiettée et désordonnée. Dès lors, les «Orientaux» offrent à un «Occident qui cafouille» des «solutions» afin d'apprendre à «respirer comme on pense». Dans cette quête de plénitude et de sérénité, le magazine Marie-Claire n'hésite pas à souhaiter la transformation des «agités que nous sommes en explorateurs apaisés». Des figures du monde du spectacle sont aussi convoquées dans cette polyphonie médiatique comme gage de la popularité retrouvée du yoga. Yehudi Menuhin rencontre Richard Gere dans une technique de hatha yoga «top

tendance aux USA» ; Meg Ryan se mêle à Sting, Madonna et Yannick Noah afin de chanter les louanges de cette pratique antédiluvienne. Les écoles et les enseignements se multiplient. Certaines, traditionnelles, comme le hatha yoga ou le kundalini yoga, cohabitent avec d'autres qui feront l'objet d'un engouement extrêmement circonstancié et fugace : le yoga zone, le power yoga, le yoga dynamique... Autant de yogas qui à leur tour se verront déclinés, au gré des enseignants qui les représentent, en autant de groupes et de sous-groupes aux ramifications parfois extrêmement opaques. Il est donc, aujourd'hui, possible d'accéder au yoga par une pluralité d'associations proposant en abondance nombre de cours et de stages ou encore au détour d'un cours de musculation ou d'une séance de stretching.

Le yoga

Pour autant, malgré la diversité apparente que revêtent ces enseignements, il n'en reste pas moins que toutes les pratiques qui se réfèrent au yoga prennent racine dans un terreau historique et géographique commun. Comme l'a énoncé Mircea Eliade dans son ouvrage Patanjali et le yoga. «Il n'est pas facile de définir le Yoga. Étymologiquement, le terme *Yoga* dérive de la racine *yug*, « lier ensemble », « tenir serré », « atteler », « mettre sous le joug », qui commande aussi le latin *jungere*, *jugum*, l'anglais *yoke*, etc. » (1962 : p. 7) Se lancer dans la compréhension de cette technique, qui semble, du fait de ce contexte particulier, si familière à nos oreilles - qui ne connaît pas, en effet, quelqu'un dans son entourage qui n'a pas été tenté par le yoga ? - nous plonge d'emblée dans un univers pluriel et mouvant. Cette difficulté à le définir, donc à le cerner, se renforce par la multiplicité de techniques, rites, croyances qui revendiquent par lui un même point d'ancrage. Référence plurielle, il se rattache pourtant le plus souvent à une sacralité hindouiste bien précise dont la caste des Brahmanes en est tout autant la détentrice que l'origine. Cette caste, appartenant hiérarchiquement aux sphères les plus élevées de la société traditionnelle indienne, composée de prêtres et de savants, s'ordonne à partir d'une quête mystique. Le yoga compris comme méthode intégrant un ensemble de techniques visant à libérer l'âme d'origine divine des contraintes du corps tient une place centrale dans cette recherche d'absolu. Dès lors il est censé permettre au sujet humain de re- *joindre* la totalité cosmique en le libérant des souffrances que sa condition mondaine donc temporelle engendre. L'être incarné en s'affranchissant du temps peut alors connaître cette «indicable liberté» dont parle Eliade (*ibid.* : p. 5), indicible liberté qui le conduit à se détacher du monde compris comme matérialité, et cela afin d'entrer en union avec le Divin, d'atteindre l'Unité essentielle.

En tant que technique d'ascèse, le yoga définit l'âme comme sujet et le corps comme objet donc véhicule et support de celle-ci. Si elle est éternelle, lui est précaire ; elle est une alors qu'il est multiple ; elle est vie, intelligence, alors qu'il n'est qu'opacité, ignorance, souffrance et mort. Cependant l'âme, si elle est toute puissante, n'en reste pas moins inactive, contemplative et impassible alors que le corps, lui, est mouvement, agitation et dispersion. Il devient *de facto* le moyen ou encore l'outil grâce auquel l'individu - mais est-ce alors le concept le plus juste, puisqu'il tend à la division ? - va chercher à rejoindre

le centre cosmique censé se trouver présent en lui. Comme dans le système des castes où sujets et société sont indissociables - nous nous référons directement aux travaux de Louis Dumont (1975) -, esprit et corps sont donc interdépendants. Grâce à l'âme, le corps est divin, il peut prétendre par elle à une origine divine. Mais c'est tout de même par lui, puisqu'il est vivant, que le yogi pourra retrouver cette essence divine, qui, elle, est inerte. De même, si le monde est bien *réel*, tout comme la matérialité du corps, il n'en reste pas moins illusoire, du fait même de l'asservissement et de la souffrance que selon cette pensée il engendre. S'en affranchir, c'est ainsi rejoindre le Sacré en se libérant et en se désolidarisant du monde phénoménal. Il s'agit de rompre le cycle des réincarnations dont le *karma* condense l'ensemble des expériences et actes présents, passés mais aussi futurs, le devenir étant toujours la résultante de ce qui est advenu. Le retrait du monde phénoménal aboutit au final, pour le yogi indien, à rompre avec toute attache sociale et familiale ainsi qu'à se détacher de ses biens et de ses désirs.

C'est Patanjali, célèbre grammairien indien du II^{ème} siècle avant Jésus-Christ qui aurait rassemblé les textes fondateurs du yoga, ou *Yoga-Sûtras*, exposant les techniques d'ascèse et de méditation les plus anciennes. Celles-ci ne seraient donc pas issues directement de ses propres découvertes mais le fruit d'anciennes connaissances transmises oralement qu'il aurait organisées et consignées par écrit. Tout au long de ces textes, on retrouve l'idée que le subconscient de l'Être est composé de cinq matrices qu'il s'agit d'effacer. L'ignorance qui tient pour vrai ce qui est faux - le monde réel au sens où nous l'entendons le plus communément -, le sentiment de l'individualité (*asmitâ*), la passion, l'attachement (*râça*), le dégoût (*dveça*), et l'amour de la vie (*abhiniveça*). Suivant cette voie que tracent les *Yoga-Sûtras*, il s'agit alors de s'appliquer, par un effort méthodique, à tendre vers la délivrance en accomplissant chaque acte de manière désintéressée, sans parti pris mais aussi sans convoitise. Cinq techniques sont invoquées parfois seules ou de manière conjointe : 1 - les commandements moraux ou réfrènements indispensables dans la recherche de la délivrance (*yama*), ils sont au nombre de cinq : *ahimsâ* - ne pas tuer, *satya* - ne pas mentir, *asteya* - ne pas voler, *brahmacharya* - abstinence sexuelle, *aparigraha* - ne pas être avare ; 2 - les disciplines corporelles et psychiques (*niyama*) : propreté et purification, sérénité, ascèse, étude de la métaphysique du yoga ; 3 - le rythme de la respiration (*prânâyâma*) qui consiste en la prolongation de l'expiration comme de l'inspiration dans une recherche d'harmonisation entre ses trois mouvements, inspiration, expiration et conservation de l'air ; 4 - la fixation de la pensée en un seul point (*dhâranâ*) ; 5 - la méditation ou instrument de pénétration, de prise de possession et d'assimilation du réel (*dhyâna*). Ces différentes techniques devront faire l'objet d'un long travail d'apprentissage qui ne peut être accompli de manière solitaire mais doit être enseigné par un maître, appelé *guru*. Le yogi sera alors tenu de constamment se référer à son guru qui lui enseignera tout un ensemble d'attitudes et de choix à respecter pour évoluer vers la libération spirituelle : hygiène, alimentation, attitude par rapport à autrui (équanimité, véracité...), comportements sexuels, rapport au monde... C'est cette dimension de transmission qui confère au yoga son caractère pluriel. Il est, en effet, possible de dire qu'il y a autant de yoga qu'il y a de gurus et de lignées. En s'exportant, en franchissant des géographies nouvelles et différentes, il se confronte à d'autres cultures, à d'autres systèmes d'enseignement et de transmission. Aussi, le yoga d'ici et de maintenant n'est certes plus celui de Patanjali et des ablutions dans le Gange, il

est autre et se reconfigure même si, et nous le verrons, les yogis et enseignants d'aujourd'hui recourent encore et toujours à ses références traditionnelles.

Cheminement

Lorsque nous nous sommes intéressés à cette pratique, nous étions tiraillés entre ces deux perceptions du yoga : celle portée par la tonalité médiatique que nous avons précédemment évoquée, et celle que nous connaissions par la lecture des écrits fondateurs des sages Indiens. Nous avons alors choisi de nous rendre «sur le terrain» afin de saisir les modalités effectives d'un yoga pratiqué ici et aujourd'hui à l'entremise de cette tension, finalement assez banale, entre tradition et modernité. C'est lors de notre mémoire de maîtrise que nous avons, pour la première fois, concrètement rencontré deux professeurs de yoga qui nous ont présenté leur enseignement et parlé de leur parcours. Mais c'est plus précisément l'année suivante, alors que nous entamions notre Diplôme d'Études Approfondies, que nous avons pu accéder aux séances de pratiques proprement dites. L'un des deux professeurs rencontrés précédemment avait accepté que nous nous joignons aux groupes qu'il encadrait. La découverte *in vivo* de l'enseignement fut pour nous une épreuve fondatrice quant aux répercussions qu'elle allait engendrer pour la suite de notre questionnement. Ici point de corps glorieux affichés par ces magazines promettant santé et beauté, point non plus d'image d'Épinal de sages ascètes entourés d'une aura de silence, mais des corps, des cris, des râles..., des personnes prenant des postures qui extérieurement nous apparaissaient comme de véritables tortures. Ainsi au fil des rencontres avec les différents pratiquants et leur professeur nous nous sommes efforcés de nous familiariser avec des techniques qui contrariaient cet horizon d'attente que, plus ou moins explicitement, nous nous étions fixé *a priori*. Afin d'élargir le spectre de notre champ d'observation il nous a semblé nécessaire, pour ce présent travail de thèse, de recourir à une analyse comparant trois associations de yoga différentes. Si ces groupes présentent des morphologies et des modes organisationnels variables de par leur nombre d'adhérents, leurs enseignements ou encore leurs lignées d'appartenance, il n'en reste pas moins qu'une caractéristique majeure les fait se rejoindre. Tous trois se réfèrent, en effet, à une commune appartenance à l'Inde concrétisée par la présence d'un guru symbolisant à lui seul la perpétuation de techniques et de savoirs qu'il est censé détenir. Cette présence d'une autorité spirituelle fortement investie par les membres des groupes, du fait du lien qu'elle nourrit à une territorialité extra-occidentale, apparaît comme le critère principal qui nous a amenés à composer notre échantillon.

Par la perspective comparée que permet la mise en relation de ces trois associations nous tenterons donc de saisir les répercussions que ces pratiques psychocorporelles issues d'enseignements traditionnels indiens induisent sur les modalités d'interprétation et de compréhension du corps. Nous verrons de quelle manière cette réappropriation de la relation au corps interroge plus largement, et sous réserve de certaines précautions définitionnelles sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement, différents traits du sentiment religieux contemporain que d'aucuns ont plus particulièrement désignés dans

les termes d'une modernité du croire. Dès lors quelles incidences ces techniques auront sur la manière de définir, pour le sujet contemporain, la relation qu'il entretient à sa corporalité ? En quoi l'appartenance à une communauté misant sur des régimes intenses de sociation modifie-t-elle les repères sociaux et symboliques les plus couramment admis ? De même, que produit l'affirmation sans reste de valeurs individualistes dans la relation que le sujet nourrit à l'égard d'une transcendance et d'une sacralité totalisantes qu'il s'efforce en permanence de faire siennes ? Nous examinerons les conséquences de ces questionnements préalables au travers de trois parties complémentaires participant d'un même mouvement de compréhension.

Dans une première partie, nous nous efforcerons d'interroger théoriquement et méthodologiquement la place centrale que tient le corps dans le système interprétatif que nous tenterons de tracer. Ainsi, nous verrons tout d'abord, au travers d'exemples et de concepts choisis, de quelles manières les sciences humaines et sociales ont tenté tout au long de leur histoire de construire une épistémologie du corps. À la lumière de ce corpus anthropologique, nous situerons notre propre démarche réflexive dans le prolongement d'une approche intégrant certains repères plus philosophiques. En effet, face à cette omniprésence du corps qui traverse les pratiques qui nous intéressent, les apports de la phénoménologie et plus particulièrement ceux de Maurice Merleau-Ponty (1945, 1964) contribueront à prêter une attention plus soutenue à ces dimensions qui interpellent le regard ethnologique. Ainsi il s'agira de souligner l'importance, dans l'expérience ethnographique, de notions telles que celle d'espace, de profondeur, ou encore de distance entre observateur et observé. Cependant, afin d'éviter les risques ontologiques d'une évidence du sens sous-tendue par la prégnance du sensible que postule la phénoménologie, nous examinerons la place cruciale qu'occupe le langage dans une logique de l'action. Ici, le temps de l'énonciation entre en scène, l'observation de la seule phénoménalité du corps ne suffit plus. Le concept d'acteur nous invitant à penser le sujet comme dynamique impliquant non seulement de la corporéité mais aussi des intentions cognitives et langagières nous conduit à nous démarquer d'un dualisme postulant une séparation nette entre le visible de la chair et l'invisible de l'âme. Dans le prolongement de cette optique résolument ancrée dans une perspective pragmatique du langage, nous nous pencherons sur la dimension interprétative qui le traverse. Partant, l'énoncé et plus particulièrement l'écriture seront envisagés comme du sens en mouvement en appelant à un processus traductologique plus général. L'exigence de description et d'observation propre à l'ethnologie, réintroduite dans le sillage de l'approche critique de l'herméneutique contemporaine, sera pensée comme le fruit d'un processus plus général de compréhension et d'interprétation. Ces repères épistémologiques et théoriques posés, nous nous attacherons ensuite à présenter les axes méthodologiques qui poursuivent cette même impulsion réflexive. Ainsi, nous verrons, sous l'angle de la pratique effective de l'expérience de terrain, les implications concrètes qu'engage la compréhension de l'autre et de son corps. Quelles interrogations - nous nous référerons ici à la notion de dialogique telle qu'elle a été forgée par Mikhaïl Bakhtine (*in* Todorov, 1981) - produit le partage d'un espace et d'une temporalité communes ? Et quel rapport à l'altérité engage-t-il ? Afin de conceptualiser la mise en relation symbolique inhérente aux pratiques que nous étudions, nous insisterons sur l'intérêt que présente un concept tel que celui de système. En effet, les perceptions du monde des groupes qui nous

intéressent font, dans une certaine mesure, système. Pourtant ce mot ne va pas de soi. Dès lors, à partir des exemples du structuralisme anthropologique de Claude Lévi-Strauss (1962, 1973, 1974), de l'inconscient langagier de Michel Foucault (1966, 1994) et de la totalité compréhensive de Gregory Bateson (1977, 1980, 1986), nous considérerons les conséquences paradigmatiques et idéal-typiques qu'entraîne l'usage de cette notion. Enfin, nous achèverons cette première partie en recontextualisant, au travers d'un processus diachronique, l'appréhension de ces techniques venues d'Inde. Que traduit, dans le cadre d'une perspective historique plus large, les rapports liant les interprétations du corps aux mouvements de fascination et de rejet qu'ont pu entretenir ces deux réalités géographiques et culturelles distantes et distinctes que sont l'Inde d'une part et l'Europe de l'autre ?

Après une présentation détaillée des groupes étudiés, une deuxième partie s'attachera à saisir la portée anthropologique de ce concept clef, commun au système symbolique et pratique des trois associations, qu'est l'énergie. En premier lieu, nous interrogerons cette figure éminemment centrale qu'est le guru, consubstantiellement liée à ce principe énergétique qu'il est censé représenter. Nous suivrons ainsi le chemin initiatique qu'a parcouru chacune des ces autorités spirituelles afin d'asseoir sa propre légitimité. Dans ce prolongement, le concept de transmission et, par là de tradition, sera questionné à la lumière des travaux initiés par Gérard Lenclud (1987, 1994) et Pascal Boyer (1986) qui le posent comme un acte créateur, performatif impliquant une reformulation plutôt qu'une redite de ce qui a été. Dès lors, que produit la confrontation entre le traditionalisme revendiqué par ces groupes et leurs représentants, postulant une pureté du savoir transmis, et la tradition comme réinvention contextualisée, soutenue par l'ethnologue ? Sur quels conflits d'interprétation ces deux visions du temps et de l'espace débouchent-elles ? Pour nombre de ces disciples, le guru est considéré comme l'incarnation absolue de la lignée qui l'a engendré. Père pour certains, ancêtre pour d'autres, il apparaît comme cet être situé à l'interstice de spatialités et temporalités disjointes. En tant que figure emblématique mais néanmoins paradoxale, il focalise à lui seul toutes les tensions entre tradition et modernité. Pourtant, la nature énergétique et sacrée qui lui est reconnue permet de dépasser ce paradoxe apparent. Être de toute-puissance, le guru semble détenir le pouvoir de transcender les espaces et les lieux. Présent ici et là-bas, en se jouant des repères temporels communément admis, il ne ferait plus qu'un avec la totalité cosmique qui, continûment, le traverse. Ainsi, la description de la nature sacrée du guru nous permettra d'interroger les conséquences théoriques et anthropologiques de cette notion particulière qu'est l'énergie. Ici, nous nous intéresserons à un contenu de croyance spécifique qu'il s'agira d'examiner préalablement à toute compréhension des pratiques proprement dites. Dès lors, qu'implique au regard de la rationalité occidentale un concept tel que celui d'énergie ? Quelles investigations épistémologiques et théoriques nous invite-t-il à conduire ? Pour tenter de répondre à ces questions ou du moins en saisir les portées heuristiques, nous mobiliserons un certain nombre d'auteurs et de notions. Le terme platonicien de Khôra, repris par Jacques Derrida (1993), nous aidera ainsi à comprendre l'énergie dans une pensée non-dualiste et extirpée des schémas de la rationalité classique, en l'espèce des principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclu. De la même manière, le retour sur la «case vide» ou le «signifiant flottant» proposé par Gilles Deleuze (1969) à partir du structuralisme

anthropologique de Claude Lévi-Strauss (*in* Mauss, 1989) contribuera à discerner le trouble logique qu'instigue, à l'instar du principe de *mana*, la notion d'énergie. S'il est certain que selon les individus qui en font l'épreuve cette notion apparaît comme une réalité expérientielle indiscutable, il n'en reste pas moins que, pour devenir une signification collectivement partagée, elle doit entrer dans l'ordre du discours. Par conséquent, nous nous attacherons à décrire le déploiement métaphorique que suit la sémantique énergétique à l'oeuvre dans les groupes que nous avons étudiés. En d'autres termes, nous nous efforcerons de saisir la manière dont l'énergie y est dite et décrite. Dans quels imaginaires - électriques, calorifiques, liquides... - puisent-ils images et significations afin de donner un sens discursif à un concept tout autant abstrait qu'éminemment concret ? Nous verrons par ailleurs que ce champ métaphorique peut être mis en relation avec un certain nombre de valeurs liées à l'imaginaire énergétique de la thermodynamique du 19ème siècle, des théories de l'énergie mentale de l'esquisse freudienne (*in* Ricoeur, 1965) ou encore de la conception vitaliste de la dynamique naturelle d'Henri Bergson (1985)... Enfin, afin de souligner la place du corps dans l'expérience que fait le yogi de ce principe énergétique, nous insisterons sur la fusion entre mot et chose que ce dernier est censé impliquer. Dans cette optique, le signifiant et le signifié ne font plus qu'un, sens et phonèmes se mêlent en un tout indistinct. À l'aune de ce que l'on pourrait qualifier de pensée magique, dire, c'est ressentir, c'est faire advenir. Les mots deviennent donc autant de signes mettant en lien le sujet avec une totalité cosmique qu'ils postulent implicitement. Cette structure quasi-métonymique de l'expérience subjective de l'énergie, nous amènera à nous pencher de façon plus précise sur le recours aux notions de croyance et de religieux afin d'interpréter les pratiques que nous avons observées. Dans les limites de précautions théoriques et définitionnelles nous invitant à réenvisager les héritages réflexifs de Max Weber (1995) et d'Émile Durkheim (1985), nous verrons ainsi que nombre de références, techniques, symboliques mobilisées par les associations qui nous intéressent peuvent nous conduire à les penser dans les termes d'une appartenance à une certaine forme de modernité religieuse. À la suite des travaux en sociologie des religions de Danièle Hervieu-Léger (1993, 1999), nous verrons par ailleurs que la notion de croire en tant que croyance en actes, vécue, permettant la réinscription du sujet dans la lignée croyante qu'il reconnaît et qui le reconnaît, est nettement plus féconde d'un point de vue interprétatif que la notion de croyance pure. En effet, le croire insiste de façon cruciale sur ces dimensions affectives, émotionnelles et par là corporelles à l'oeuvre dans cet espace flou et labile que trace les contours incertains de ce qui a été nommé ailleurs, la «Nébuleuse Mystique-Ésotérique».

Dans une certaine mesure, l'approche du fait religieux que nous tentons de dégager ici nous invite à réintroduire une part de phénoménologie telle qu'elle a été décrite par Paul Ricoeur dans son ouvrage *Le conflit des interprétations*. Ainsi, il s'agira pour nous de comprendre un symbole tel que l'énergie, par exemple, au regard de la «totalité homogène» ou du système de significations qu'il sous-tend. Comme le précise Paul Ricoeur, cette approche phénoménologique du symbole et du religieux « **s'emploie à comprendre un symbole par un autre symbole ; de proche en proche la compréhension s'étendra, selon une lointaine analogie intentionnelle, à tous les autres symboles qui ont de l'affinité avec le symbole étudié** » (1969 : p. 293). Dans cet ordre d'idée, nous nous accorderons avec lui pour saisir l'interprétation comme la mise

en évidence d'une «cohérence» ou d'un système mettant en relation **«plusieurs niveaux d'expérience ou de représentation»** (*Ibid.* : p. 293). Il s'agira moins d'expliquer que de décrire en rapportant **«le phénomène religieux à son objet, tel qu'il est visé et tel qu'il est donné dans le culte et dans la foi, dans le rite et dans le mythe.»** (*Ibid.* : p. 314) Mais si nous reconnaissons une part de phénoménologie telle qu'elle est avancée par Paul Ricoeur dans notre approche du sentiment religieux, elle n'en reste pas moins une phénoménologie prudente, liminaire. Ainsi, nous ne chercherons pas une quelconque «vérité» de la valeur du symbole qui le distinguerait de l'arbitraire du signe. L'énergie apparaît, pour les yogis que nous avons rencontrés, comme un véritable principe de relation, vecteur de cohésion et d'équilibre. Pour autant, passée l'étape de la reconnaissance de ces manières de signifier l'énergie, nous n'essaierons pas de combler cette plénitude du symbole dont parle Ricoeur afin de saisir ce **«rudiment de relation naturelle entre le signifiant et le signifié»**¹ (*Ibid.* : p. 314). Si cette relation existe, c'est au yogi seul qu'elle revient. De même, si la question du langage occupe une place centrale dans notre analyse, nous ne chercherons pas à saisir la **«portée ontologique des symboles du Sacré»** (*Ibid.* : p. 315). Contrairement au postulat heideggerien soulevé par Ricoeur, nous n'aborderons pas le domaine symbolique comme la somme des expressions d'une parole de l'Être. Il s'agira moins de saisir le langage comme vecteur d'une réminiscence sacrée, antérieure à tout Logos que comme vecteur de significations visant à la description de pratiques, de techniques et d'émotions. Ici encore, nous laisserons au pratiquant de yoga cette intime expérience langagière du sacré...

La troisième et dernière partie de la présente thèse s'attachera à décrire les contenus proprement dits des différentes pratiques et techniques à l'oeuvre au sein des trois associations que nous avons observées. Cette description de la teneur des enseignements devait, selon nous, être précédée du questionnement sur les contenus de croyance. En effet, la saisie de la portée symbolique et pratique des exercices posturaux si nous prenons cet exemple n'est possible, nous semble-t-il, que si la notion d'énergie a, préalablement, été posée et analysée. Nous avons donc fait le choix de placer plus tardivement dans le texte les données plus proprement ethnographiques visant à la description des diverses techniques de postures, de méditation ou d'offrandes dévotionnelles inhérentes à certains de ces groupes. Avant l'examen de ces contenus de pratiques, nous nous intéresserons aux parcours des différents élèves que nous avons rencontrés et qui les ont conduits aux enseignements qu'ils suivent aujourd'hui. Comment expliquent-ils leurs choix ? Quelles justifications d'ordre psychologique, physiologique ou encore spirituel avancent-ils afin de donner *a posteriori* du sens à une quête existentielle souvent présentée comme parsemée de diverses embûches et souffrances subjectives ? Notons que nous utiliserons le plus souvent, afin de qualifier les membres des groupes concernés, les termes d'élève ou de *pratiquant*. Le premier nous permet de mettre en évidence la dimension d'apprentissage inhérente au parcours spirituel des enseignements transmis ; le second insiste sur l'engagement non seulement éthique mais aussi corporel qu'ils impliquent. Ainsi, *pratiquer* le yoga ou du moins les yogas que nous avons plus

¹ Cette relation naturelle conduisait Mircea Eliade, comme le rappelle justement Paul Ricoeur, à voir au travers du symbolisme cosmique, par exemple, le lien non arbitraire entre le ciel visible et l'ordre invisible qu'il manifeste. Ainsi, le ciel *«parle du sage et du juste, de l'immense et de l'ordonné, de par le pouvoir analogique de sa signification primaire.»* (1969 : p. 314)

précisément étudiés, c'est se conformer à une *praxis* réclamant une certaine forme d'assiduité et d'implication intense de la part du sujet. En revanche, nous recourrons plus rarement aux termes de *dévot* et d'*adepte*. Si le premier terme est usité par l'une des associations afin de définir ses propres membres, le second ne sera utilisé par nous qu'avec parcimonie. En effet, bien que relevant, de par son étymologie, d'une certaine forme de vocabulaire ésotérique et mystique², sa connotation actuelle, dans le prolongement des questionnements contemporains sur les pratiques sectaires et sur lesquelles nous reviendrons, nous conduira à un usage extrêmement circonspect et mesuré.

Une fois envisagées les raisons invoquées de venue au yoga - cette parenthèse terminologique étant désormais refermée -, nous nous intéresserons aux pratiques et techniques proprement dites. Dans un premier temps, nous nous efforcerons de décrire les lieux collectifs et privés dans lesquels elles prennent sens. Comment s'organisent les différentes salles de cours ? Présentent-elles, entre elles, des similitudes en termes de configuration et d'aménagement spatial ? Les espaces domestiques des élèves offrent-ils des traits de configurations comparables ? Nous verrons ainsi dans quelle mesure la nécessité d'une sollicitation générale des sens afin de produire un sentiment d'harmonie et d'équilibre lors du passage d'un lieu à un autre est, pour chacune des associations, continûment réaffirmée. La première modalité de pratique que nous nous attacherons ensuite à exposer sera la pratique posturale. Partant, nous décrirons le déroulement et le mode opératoire de différentes séances collectives. Cette procédure descriptive nous permettra d'insister sur ce lien symbolique qui relie le corps de l'élève à la signification archétypale qu'est censée porter en elle la posture. À nouveau, nous reviendrons sur cette fusion du sens et des sens, du mot et de la chose, que poserait de son côté, à l'instar de l'énergie, l'expérience posturale. Nous verrons ainsi dans quelle mesure cette attention au corps que nécessite la pratique quotidienne des postures implique, plus particulièrement pour l'une des associations, l'acceptation pour le sujet d'un certain nombre d'astreintes. Ces astreintes le conduiront ainsi à progressivement modifier les relations qu'il entretient vis-à-vis des manières qu'il a de se soigner ou encore de se nourrir. De fait, quelles implications ces obligations ont-elles, pour l'élève de yoga, à l'égard des pratiques et des habitudes sociales les plus courantes ? Que produisent-elles dans le rapport qu'il établit au monde ? Parallèlement aux techniques posturales proprement dites, nous examinerons trois autres modalités de la pratique, à savoir : l'exercice de dévotion, la lecture collective de textes sacrés hindouistes et la méditation. Cette dernière, contrairement à la dévotion et à la lecture, est commune à tous les groupes étudiés. Là encore, nous nous efforcerons de décrire le déroulement de plusieurs séances de méditation collective. Pouvons-nous constater des différences ou au contraire des similitudes dans la manière d'aborder, pour chacun de ces enseignements, la pratique méditative ? Comment est-elle définie ? De quelles expériences intimes est-elle porteuse ? Et de quelle manière les élèves des différents groupes vont-ils en décrire l'expérience ? Cette mise en perspective des différentes modalités de la pratique - posture, dévotion, lecture de texte, méditation - nous permettra de souligner l'importance

² *Adepte* viendrait du latin *adeptus*. En termes alchimiques, il signifierait celui "qui a atteint le niveau nécessaire pour s'engager dans le grand oeuvre". Au XVIII^e siècle, l'adepte renverrait à "l'initié à une société secrète".

que tient le groupe dans le processus de transmission de l'enseignement. Ainsi, le maintien d'un élève au sein d'une association sera consubstantiellement liée à la reconnaissance par les autres membres du groupe de l'authenticité de son appartenance. Nous examinerons ici la portée du concept wéberien de *communauté émotionnelle* (1995) qui nous aidera à catégoriser différents systèmes de validations des appartenances subjectives aux communautés. Là encore, nous verrons que cette affirmation d'une appartenance au groupe conduit l'individu à une refonte générale de ses liens de sociabilisation. Partant, nous tenterons d'étudier, au travers de ce que les élèves en disent, les répercussions que ces choix de vie ont sur les manières d'appréhender la relation à celui - proche, parent, ami... - qui ne les partage pas. Dans cette optique, nous tenterons ensuite d'interpréter ce que nous disent ces pratiques du contexte actuel de la modernité. Cette attention constante au corps et à son bien-être révèle-t-elle une affirmation sans reste d'une idéologie individualiste ? Est-il possible de penser ces religiosités diffuses, dont relèvent ces groupes de yoga, comme les résultantes d'une relation contrariée et profondément paradoxale vis-à-vis de ces grandes valeurs de la modernité que, par ailleurs elles s'efforcent de contester ? Quelle place l'imaginaire énergétique tient-il dans cette réappropriation individuelle et collective de ces mêmes valeurs ?

Avant d'entrer plus avant dans le corps de l'analyse, nous ne pouvons nous abstraire de l'interrogation que nous pose, en dernière instance, cette dénomination à la charge émotionnelle et symbolique considérable, qu'est la notion de *secte*. Il est évident que pour l'anthropologue, le sociologue ou l'ethnologue qui s'aventure dans les contrées parfois méconnues de la Nébuleuse Mystique-Ésotérique, se profilent, à l'horizon de sa réflexion, les nuages de la menace sectaire. Ainsi peut-il s'entendre dire au détour d'un échange inquiet ou d'un entretien curieux : **«Finalement, vos trucs, ça reste quand même des sectes, non ? »** Cette inquiétude peut être avancée par les membres des groupes eux-mêmes qui vont exprimer par là leur crainte d'une «mauvaise image» sociale : **«Surtout, dites bien que nous ne sommes pas un mouvement sectaire !»** Tout au long de notre observation, le mot a circulé, a tournoyé au-dessus de nos têtes pour parfois se poser au devant de nous. Nous pouvions choisir de le chasser d'un revers de main en utilisant de commodes guillemets. On ne parle alors plus de secte mais de «secte». La magie des guillemets opérant, l'usage courant et stigmatisant du terme s'évanouit. La condamnation et la disqualification qui l'enveloppent dans le sens commun se dispersent par le recours à cette judicieuse bénédiction stylistique. De même, une figure telle que celle de «Nouveaux Mouvements Religieux», par son caractère généralisant et dénué de toutes connotations péjoratives, peut apparaître comme une autre possibilité de neutralisation. Mais comme le précisent Françoise Champion et Martine Cohen dans *Sectes et démocratie*, face au contexte polémique entourant le terme de secte, la désignation «NMR» présente «les défauts de ses qualités». En effet, sa neutralité axiologique aurait tendance à nier, peut-être trop facilement, toute idée de problème ou de tension épistémologique. De la même manière, sa généralité peut parfois aboutir à une confusion qui mêlerait indistinctement des groupes ou des mouvements religieux dont les visées pratiques et les références doctrinaires demeurent extrêmement hétérogènes. Pourtant, et le contexte social et politique nous le rappelle³, le sens commun du terme de secte **«avec son imprécision et ses connotations implicites »** s'impose

au chercheur en sciences sociales **«non comme une vérité décrivant une réalité, mais comme un fait social à analyser.»** (1999 : p. 17) Dès lors, il revient au sociologue ou à l'ethnologue, aux prises avec ces questionnements, de faire le choix ou non de répondre à cet impératif d'analyse. En ce qui nous concerne, nous opterons plutôt pour la négative. Nous ne nions pas son bien-fondé mais nous choisissons de ne pas nous inscrire dans son sillage. Certes, les groupes qui nous intéressent répondent, de façon plus ou moins explicite, à certaines constantes idéal-typiques déjà soulevées en leur temps par Max Weber et Ernst Troeltsch dans leur distinction entre Église, d'un côté, et Secte, de l'autre. Ainsi, les associations que nous avons observées s'appuient sur un regroupement volontaire de leurs membres ; elles ne rassemblent qu'un nombre restreint d'adeptes ; toutes postulent une certaine égalité entre leurs élèves même si l'exemplarité du guru reste la référence absolue pour tous ; de même, c'est une éthique commune de sainteté individuelle et collective qu'il s'agit de partager. Dans ce prolongement, elles se rejoignent dans une même relation à la croyance fondée sur l'intensité et la certitude de l'expérience subjective. Pour autant, elles ne postulent pas un refus ou un retrait du monde. Elles ne tendent pas à dévaloriser les ancrages familiaux ou sociaux en contestant la place des pouvoirs traditionnels. Tous les yogis que nous avons rencontrés présentaient les atours d'une intégration sociale ordinaire. Dès lors, il nous paraît extrêmement périlleux de tenter de discerner la supposée dangerosité d'un fonctionnement collectif entravant la liberté personnelle dans les pratiques que nous avons étudiées. Quant aux contenus de croyances eux-mêmes et aux certitudes intimes qui leur sont accolés, qui fait dire à tel ou tel élève qu'il est persuadé d'être «sur la bonne voie», il ne nous revient pas d'en juger la pertinence ou la validité.

³ Le Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes du 22 décembre 1995, remis à l'Assemblée Nationale, le troisième rapport annuel du 19 février 2002 de la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes présidée par Alain Vivien, ainsi que la loi About-Picard du 12 juin 2001 sont révélateurs de cette inquiétude de la société civile face à l'exponentialité de phénomènes qu'elle avoue, par ailleurs, ne pas pouvoir définir précisément en termes étymologiques, juridiques ou encore sociologiques.

PREMIÈRE PARTIE : TOURS ET DÉTOURS

[Expérience liminaire : Sur le seuil...]

Pieds nus, vous franchissez une porte. Vous sentez que le sol est humide et froid. Passé une épaisse tenture derrière laquelle vous percevez quelques chuchotements et rires feutrés, vous vous retrouvez dans une salle assez vaste et lumineuse où règne une atmosphère plutôt douce. Une entêtante odeur d'encens vient renforcer ce sentiment d'harmonie et vous envelopper de son suave parfum. Des personnes sont assises, sur des coussins colorés ou des tapis de cotons. Quelques regards flottent sur vous sans s'attarder. Presque intuitivement, suivant les mouvements des autres qui à leur tour pénètrent dans la salle, vous vous isolez dans un petit vestiaire commun pour rapidement vous déshabiller. Vous n'osez regarder avec insistance autour de vous comme si l'intensité de votre attention pour cette scène étrange risquait d'en briser l'évidence. Retournant dans la salle principale, vous sentez que l'ambiance détendue s'est muée en attente, l'attente d'un événement imminent. Quelques personnes, assises autour de vous sont enveloppées dans des couvertures. Progressivement, l'atmosphère devient étrangement calme, plus aucun bruit ne fuse. Ce vide vous plonge dans un sentiment de malaise où la sérénité des visages finit paradoxalement par rendre encore plus

oppressante cette attente. Et puis quelqu'un entre. La salle entière se met comme à frissonner, presque palpiter. On vous fait signe que la séance va commencer et rapidement, vous vous retrouvez captif d'un surprenant spectacle gestuel. Tout d'abord ce qui retient votre attention, c'est l'étonnante souplesse des corps, leur malléabilité et la fascinante facilité avec laquelle ils tiennent en d'improbables équilibres. Pourtant, assez rapidement, votre saisissement premier laisse place à une inquiétude grandissante. Les corps ne sont plus élastiques et mobiles. Ils se tendent, se tordent. Les visages se crispent. Des râles, des pleurs, des cris fusent, semblant emplir la salle de leurs expressivités sonores. Vous vous sentez comme écrasé, broyé par la tension qui se dégage et que vous avez de plus en plus de mal à supporter. Vous regardez ailleurs, vous vous recroquevillez un peu plus sur vous même alors qu'enfle continuellement la pression qui vous étreint. Il semble que tous soient pris dans l'urgence d'un accomplissement, la nécessité d'une douloureuse délivrance collective qui elle seule pourrait rompre l'intensification du moment. Les corps continuent pourtant de se contracter, de se raidir comme s'ils tendaient à s'arracher à leur propre matérialité. Et puis, comme répondant à un signal que vous n'avez pu déterminer, tout et tous se relâchent, même vous, la tension s'amenuise doucement, les visages peu à peu redeviennent sereins, presque extatiques, tout juste sortis d'un songe. Les corps s'étirent, bougent imperceptiblement semblant s'extirper d'un long et lourd sommeil. Vous aussi essayez alors de vous détendre, de vous relâcher même si, pourtant, l'inquiétante et insistante étrangeté de cette expérience persiste secrètement à vous tourmenter.

Telle fut notre première rencontre effective, concrète avec la pratique du yoga bouleversant tous les préjugés que nous nourrissions à son égard. Pour nous, comme pour beaucoup, le yoga restait synonyme d'une pratique dite douce, d'une gymnastique exotique visant à l'assouplissement, la détente, la relaxation... Ce récit tente ainsi de traduire nos premières impressions face à un terrain qui, d'emblée, nous a stupéfaits. Des impressions qui longtemps nous ont submergés tant cette confrontation avec l'expressivité de corporalités à vif nous avait immergés dans cet entrelacs de corps en mouvement qui, par chacune de ses modulations, chacun de ses frémissements, creusait au coeur même de nos propres matérialités. Pourtant, passé le temps de la stupeur et de l'étonnement, il s'est agi pour nous de comprendre et d'interpréter l'événement de cette rencontre. Car rencontrer l'autre, quel qu'il soit, psychotique, artiste ou encore yogi⁴..., c'est bien se prêter à l'apparition et à l'épaisseur de son corps, aux modulations de sa voix, à la démarche de ses pas, à la puissance de son regard... Une rencontre, sous

⁴ Nous nous référons ici à des expériences de recherche qui nous ont conduits à nous intéresser au milieu psychiatrique français ainsi qu'à certaines formes de pratiques artistiques contemporaines. Si ces expériences demeurent irréductibles les unes aux autres, elles participent pourtant d'un même processus ethnographique partagé interrogeant, par le biais de prismes multiples et complémentaires, la question du corps mais aussi celle du langage comme construction du rapport au monde et à autrui. Nous nous permettons de renvoyer à nos travaux : Faire « oeuvre collective » - Aux frontières des mondes de l'art, 2001, sous la responsabilité de Virginie Milliot-Belmadani, financée et commanditée par la Délégations aux Arts Plastiques, le Ministère de la Recherche et de la Technologie. ; L'expérience cubique - Approche ethnologique du quotidien d'une unité d'entrée en soins psychiatriques, 2000, en partenariat avec l'Université Lumière Lyon 2, la FERME du Centre Hospitalier Le Vinatier, financée par la DRAC Rhône-Alpes ; De l'utopie au système d'action ou le dehors psychiatrique, 1999, en partenariat avec l'Université Lumière Lyon 2, la FERME du Centre Hospitalier Le Vinatier et la DRAC Rhône-Alpes.

forme de confrontation, se conjuguant principalement sur le mode du visible. Rencontrer, ce serait donc appréhender ce qui fonde la matérialité de l'autre, à savoir ce corps qui deviendrait alors la preuve ultime présentifiant l'existence tangible de celui avec qui la relation s'établit.

Cependant, tenter de saisir et de comprendre le corps de l'autre, des autres - ici des pratiquants de yoga - ne peut se réaliser que par la prise en compte de sujets en mouvements, se mettant eux-mêmes en scène comme ils se mettent en gestes ou en récits. En effet, nous ne saisissons pas des corps séparés de leur contexte, nous chercherons plutôt à comprendre et à signifier des discours, des attitudes, des comportements qui eux-mêmes entrent dans un ensemble de processus faits d'intentionnalités. Ce ne sont pas seulement des corps que nous observons mais bien plutôt des personnes, des sujets agissant qui, dans et par leurs actions, interagissent et s'impliquent mutuellement dans un contexte relationnel commun, dans une temporalité partagée. Dans cette optique, leurs actions apparaissent comme la réalisation d'événements nécessitant une intention, donc du mental, mais aussi du matériel par une effectuation physique concrète. Si nous suivons cette dynamique de l'agir, ces deux pôles - mental et matériel - ne peuvent être pensés comme séparés. Il est impossible de les distinguer puisqu'ils ne sont pas codépendants mais bien plutôt cosignifiants, l'un n'existant, en effet, que par rapport à l'autre et l'autre ne pouvant exister sans le premier. De la même façon, ils sont coémergeants, leurs caractéristiques respectives étant avant tout conceptuelles, et ne prennent sens que par leur coexistence mutuelle.

Pourtant, concevoir le corps en tant que relation dynamique, dans les termes d'une théorie du sujet-agissant, n'est pas toujours aisé. En effet, la difficulté se situe du côté de la terminologie. Nous n'avons dans notre langue aucun mot, aucun terme qui puisse rendre compte simultanément de ce mouvement impliquant et impliqué qu'est l'action intentionnelle et qui suppose à la fois du corporel mais aussi du mental. Aussi, l'usage du mot « corps » se réduit-il bien souvent à une totalité organique existant indépendamment de tout contexte, de toute notion de sujet pensant et agissant, comme si, par ce terme, nous nous rapprochions implicitement d'une matérialité excluante où résiderait uniquement sa tangibilité inerte, clinique. L'emploi usuel du mot « corps » pose donc problème et seul un corps compris comme concept construit et élaboré, partant d'un sujet interprétant et signifiant, peut nous aider à échapper aux risques essentialistes qui sous-tendent l'usage du mot. Il s'agit bien, ici, de nous éloigner de cette appréhension de ce terme « corps » entendu comme une évidence, un allant de soi impliquant la possibilité d'une connaissance immédiate et totale. Il sera plutôt saisi comme une fiction engagée, permettant de faire jouer le sens en opérant un constant mouvement de dialogue entre divers concepts complémentaires tels que ceux d'acteur ou de sujet-agissant... Il sera nécessaire pour nous, tout au long de ce travail, non plus de le penser isolément mais de le saisir dans le sens d'une logique de la relation où il peut émerger et être signifié au travers des processus d'actions et d'interactions dans lesquels il se trouve engagé.

Dès lors, il ne s'agit pas de comprendre le corps comme une réalité en soi mais plutôt de nous intéresser à la pluralité de constructions symboliques dont il est l'objet. Concept complexe, au croisement de différents domaines anthropologiques (religieux, médical, économique, politique...), il interroge plus généralement les logiques sociales et culturelles

qui le façonnent et lui donnent sens. Direction de recherche composite, nous nous attacherons tout d'abord, à travers quelques illustrations qui n'ont pas prétention à l'exhaustivité, à la manière dont les sciences sociales se sont efforcées de l'analyser. Cette mise en perspective⁵ de la question d'une définition anthropologique du corps, entendu comme construction, nous permettra ensuite de nous situer dans la continuité de ces travaux et d'en prolonger la réflexion par l'exemple de notre propre ethnographie.

I - À LA RECHERCHE DE L'OBJET PARFAIT

En guise de préalable, il nous paraît nécessaire de mettre en perspective différentes manières dont les sciences sociales - et plus particulièrement la sociologie et l'ethnologie - se sont appliquées à analyser et concevoir cette notion de corps. Ainsi, nous verrons, dans un premier temps, comment il est devenu l'objet d'approches se référant aux méthodes objectivistes des sciences naturelles, pour glisser vers une appréhension classificatoire aux préoccupations hygiénistes. Nous insisterons, dans ce prolongement, sur ce souci de recensement des techniques corporelles et des manières de faire qui, dans l'anthropologie de la fin du XIX^{ème} siècle et de la première moitié du XX^{ème} siècle, tentait de les réunir dans un répertoire aux prétentions universalisantes. Un second temps nous amènera à nous intéresser aux analyses du corps appréhendant les codes et les normes qui le façonnent. Ces normes et codes ont pu ainsi - la démarche de l'école de Palo Alto est à ce titre exemplaire - faire l'objet d'une systématisation complexe par l'élaboration d'une véritable sémiotique corporelle soumise à certaines variabilités culturelles. Ils ont pu encore permettre l'explication de conduites et de comportements amenant les acteurs à réguler ou au contraire à transgresser la vie en société ou à révéler les modalités d'apprentissage à l'oeuvre dans les logiques de constructions identitaires. Un troisième temps nous conduira à interroger ces constructions théoriques - du «dressage» de Georges Vigarello (1978) au «bio-pouvoir» de Michel Foucault (1975) - qui ont placé, cette fois-ci, le corps au centre des enjeux du pouvoir, qu'il soit politique, économique ou idéologique, et qui tendent à le contrôler, à le maîtriser en vue d'une plus grande rentabilité et d'un meilleur rendement. Enfin, dans un quatrième et dernier temps, nous nous intéresserons à ces approches - surtout issues de la matrice ethnologique - qui ont interprété le corps par l'appréhension de ces structures symbolique situant l'individu au coeur d'un système explicatif où sacré et religieux occupent une place primordiale. Notons que ces quatre temps ne s'agencent pas selon une dynamique chronologique. Tous ces modèles interprétatifs s'interpénètrent, se rejoignent parfois tout en proposant des compréhensions du corps sensiblement différentes.

1. 1 Une découverte anthro-po-logique du corps

⁵ Pour construire notre propos nous nous appuyons sur l'analyse de David Le Breton - *Sociologie du corps*, Paris : PUF, 1992 - à laquelle nous renvoyons le lecteur pour une approche plus complète de ces questions épistémologiques.

1. 1. 1 Le corps objet-biologique

Il est ainsi possible de dégager une première dynamique de construction qui s'est élaborée dans le prolongement d'une conception s'étant attachée à poser le corps préalablement au devant du regard en tant qu'objet observable et quantifiable. Cette dynamique opte pour une analyse fondée des critères de rationalité plus particulièrement propres aux sciences médicales ou biologiques. Il s'est, en effet, agi pour les savants relevant de ce souci d'objectivation de permettre au chercheur de s'éloigner de l'affect auquel le corps est rattaché et cela afin de ne plus le penser comme sujet mais bien de le saisir positivement comme n'importe quel autre objet d'étude. Cette *anthropo*-logie réduisant l'humain à un corps objectal, paraît s'être, de fait, constituée à partir d'un modèle latent hérité d'un *a priori* positiviste inhérent à la fondation et à l'exercice des sciences modernes du XVII^e siècle. Il serait même possible de le rattacher au tournant fondamental que fut la deuxième moitié du XVI^e siècle lorsque parut, en 1543, le célèbre ouvrage de Vésale *De humani corporis fabrica*, ouvrage imposant de 700 pages, illustré de 300 planches d'anatomie. Cette parution apparut comme un fait majeur dans l'histoire des sciences, car justement son contenu et ses illustrations rompaient avec une longue tradition interdisant tout savoir et représentation objectifs sur le corps. Un corps dont seule la religion détenait le secret, un corps sacré dont les replis ne devaient en aucun cas subir les assauts du scalpel, aucune révélation n'étant possible par le seul fait que l'homme était à l'image de Dieu et que cette condition extraordinaire devait se suffire à elle-même. Or, avec Vésale, le secret est rompu. Le corps est révélé, la tangibilité de la chair et des organes est mise à nu. La corporéité du sujet, en entrant dans cette volonté d'explication totale, se voit scrutées comme une mécanique que l'on peut à loisir observer en toute objectivité afin d'en percevoir ces mystérieuses fonctions. Ce corps-à-vif appartient désormais à la sphère du visible où la force du regard prime sur les autres sens⁶. Sur certains aspects, la conception *anthropo*-logique du corps serait en partie héritière de ce primat du visible où l'on tend à le saisir au travers de ses comportements objectifs comme un *objet parfait*, à la croisée de tous les chemins culturels et symboliques et que l'on peut, de plus, aisément circonscrire de par le fait de son universalité biologique.

Or c'est justement cette universalité biologique, dans la poursuite de la tradition médicale du XVI^e siècle, qui est à nouveau interrogée dès le milieu du XIX^e siècle. Dans ce prolongement, une tendance des sciences de l'homme se dégage inférant des caractères biologiques de l'individu sa condition sociale. Elle tend alors à démontrer que l'ordre du monde obéit à un ordre biologique dont il est possible de trouver les preuves objectives dans la condition corporelle même. Les qualités ou défauts d'un individu, ses compétences ou ses inaptitudes, seront déduites de sa morphologie, de son apparence. Une pluralité de méthodes va alors être mise en oeuvre afin de comparer différents crânes humains, déterminer les proportions et spécificités propres à chaque « race » et faire correspondre les traits de caractères aux calculs et recueils de données qui semblent objectivement les révéler. L'homme se trouve à nouveau ramené au statut d'objet que l'on

⁶ Nous reviendrons ultérieurement sur cet épisode marquant dans l'histoire de la compréhension du corps humain en continuant de nous référer à l'ouvrage majeur de David Le Breton traitant de cette révélation vésalienne, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF, 1990.

classe sur la base de régularités formelles. C'est à partir de ce souci de classement que sera proposé un concept opératoire tel celui du «coefficient de corrélation». Ce coefficient permet d'établir ou non l'existence d'une relation entre deux parts d'objets et de vérifier cette hypothèse sans tenir compte du lien en question qui les unit, qu'il soit connu ou inconnu du chercheur. Un principe tel que celui-ci s'appliquera, dès lors, aux disciplines scientifiques qui cherchent à organiser, à ordonner les différentes données et phénomènes appréhendés et dont la pluralité et les particularités paraissent d'une complexité insurmontable. La biologie mais aussi les sciences humaines et l'économie ont donc recours à ce principe pour expliquer, en les classant, les phénomènes qu'ils rencontrent. Cette estimation somme toute fixiste, puisque les données sont établies comme des choses définies et définitives, se trouve directement importée de la biologie et de ses méthodes. Classant les espèces animales et végétales selon leurs genres, leurs familles et leurs classes, elle s'établit comme une «méthode naturelle». Mais elle peut facilement s'appliquer à d'autres sciences, et c'est en cela quelle séduira nombre de savants, puisque semblant opérante pour tout domaine pouvant devenir l'objet de métaphores organicistes. Ainsi, le physiologiste Britannique Francis Galton tente de mettre en pratique ces lois de corrélation par différents essais qui s'avèrent insatisfaisants.⁷ Pourtant, c'est bien avec lui que le principe de corrélation prend **«son sens scientifique contemporain d'un ordre mesurable par des méthodes mathématiques, en références au hasard statistique.»**⁸ Ce sont le statisticien Pearson et le zoologiste Weldon, eux aussi Britanniques, qui poursuivront ces travaux et créeront l'école de biométrie au début du XXème siècle. Ensemble, ils établiront la formule mathématique de la corrélation, celle du critère de contingence ainsi que la «Loi de Galton» sur l'hérédité. Si les deux premières restent encore aujourd'hui valides, la troisième, elle, n'est plus d'actualité, son aspect continu oubliant la part discontinue du déterminisme héréditaire. À leur tour, ce seront le mathématicien Ronald Fisher et l'un des fils de Darwin qui proposeront une science nouvelle, «la génétique quantitative».

Ce système déterministe, où gènes humains, opérations statistiques, espèces vivantes se trouvent intimement mêlées tend, de fait, à comprendre les grands mécanismes naturels afin de pouvoir mieux les maîtriser, les contrôler et ainsi les rendre plus compétitifs. Et c'est justement ce modèle économique concurrentiel où les individus rentrent en compétition qui va permettre l'émergence d'une pensée eugéniste où, au nom d'une amélioration de l'espèce humaine, il est nécessaire de laisser la sélection naturelle opérer et cela au détriment des populations les plus défavorisées. En effet, les populations pauvres, selon cette logique, risquent d'épuiser les richesses économiques de la société en se reproduisant trop vite. Reproduction sur laquelle la loi naturelle repose puisque, génétiquement, tous les individus sont programmés pour majoritairement pouvoir s'approprier les ressources mises à leur disposition. Mais face à ce risque d'une dégradation de l'espèce humaine, certains pensent qu'il est nécessaire d'intervenir

⁷ 'Il chercha sans succès une corrélation entre le tour de tête des savants et leur intelligence ; mesura la taille des enfants comparés à celle du « parent moyen » ; superposa des photographies de criminels pour en révéler l'image générique, etc.' Michel Veuille, *Corrélation - Le concept pirate in D'une science à l'autre*, sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris : Seuil, 1987 : p. 45.

⁸ *Ibid*

scientifiquement en régulant les naissances donc en mettant en place une sélection artificielle programmée. Il ne s'agit plus de laisser faire l'ordre naturel, comme le darwinisme le préconisait, mais bien de le façonner selon des normes correspondant aux modèles sociaux les plus valorisés et estimables.

De la même façon, cet *a priori* scientifique, postulant que l'organisation sociale n'est que la résultante d'interaction d'organismes dotés de particularités biologiques connaîtra des prolongements relativement tardifs, plus particulièrement aux États-Unis. Ainsi, en 1975, Wilson in Sociobiology : the new synthesis souhaite, dans le prolongement d'un paradigme sociobiologique, qu'une étude systématique des fondements biologiques de tout comportement humain soit effectuée. À cela Marshall Sahlins objectera que **«Ce que la Sociobiology met en cause, c'est l'intégrité de la culture en tant que chose-en-soi, en tant que création distinctive de l'homme au plan symbolique. À l'idée que les significations sont constituées au plan social, on oppose que les interactions humaines sont déterminées au plan biologique.»** (1976 : p. 13) Dans ce prolongement, la condition humaine même se trouve soumise, assimilée à des déterminants neurologiques et génétiques devenant aussi explicatifs de tel ou tel comportement, de telle ou telle faculté... L'homme, son corps, ses attitudes ne sont pas étudiés contextuellement, en relation avec un milieu et un temps, une histoire donnés, mais sont expliqués par l'unique action de mécanismes biologiques et neurologiques. Suivant ce primat réductionniste, l'individu n'apparaît plus que comme la résultante d'un processus physiologique qui le détermine comme produit d'un corps omniscient. Bernard Andrieu dans Les cultes du corps (1994) montre d'ailleurs à quel point ce postulat subordonne la corporéité à une évolution naturelle et unilinéaire.

1. 1. 2 Le corps objet-logique

- Aliénations

Par ce paradigme inférant un lien de causalité entre la configuration biologique des individus et l'organisation des sociétés dont le courant nord-américain de pensée sociobiologique est à ce titre exemplaire, le corps apparaît comme l'enjeu principal d'une utopie sociale performante et biologiquement saine. Pourtant, s'il s'inscrit avec force dans le débat des sciences de la biologie, il va, de la même manière, devenir l'enjeu de réflexions plus purement sociologique où, par sa mise en perspective, il devient le révélateur privilégié de l'ordre social. En effet, il ne s'agit plus de penser une société et son rendement économique mais, au contraire, de gérer l'urgence de la prise en charge d'individus laissés aux marges de l'industrialisation croissante. La logique retenue ici n'est plus celle de la sélection mais bien plutôt de l'assistance. En effet, la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} voient émerger des classes laborieuses vivant dans des contextes d'insalubrité extrêmes donc soumises à une multiplicité de pathologies et d'épidémies à propos desquelles une série de recherches montreront le très grand état de «dégénérescence». Le corps apparaît donc, dans cette optique, comme le prisme d'interprétation nécessaire à toute étude d'orientation hygiéniste. Cette sociologie débute effectivement à la fin du XIX^{ème} siècle et plus particulièrement au sein de l'école de Chicago. Elle mettra en relation la condition physique des acteurs et leurs conditions

sociales mais non plus selon l'unique prisme de la biologie. De nombreuses études s'élaborent autour de la pauvreté et de ses incidences, ainsi qu'autour des familles d'immigrants et de problèmes liés à la délinquance ou aux problèmes inter-ethniques de l'époque. La monographie Le hobo, sociologie du sans-abri de Nels Anderson s'appuie sur l'exemple des ouvriers migrants qui se déplaçaient de Chicago jusqu'à l'ouest des Etats-Unis afin de suivre les chantiers de construction. Ce livre traduit bien une époque où cette classe ouvrière américaine connaissait des conditions de vie aussi précaires que les turbulences socio-économiques des années 1920-1930. Anderson écrit : **«Les conditions de vie du sans-domicile, aussi révoltantes soient-elles aux yeux du public, lui sont particulièrement intolérables, principalement en tant qu'elles symbolisent sa propre déchéance. L'équipement sanitaire des garnis et l'hygiène personnelle sont, à son point de vue, de moindre importance comparés aux conditions de travail ou d'ailleurs à la question du statut social et politique...»**(1993 : p. 154)

Dans la lignée de ces analyses, les travaux qu'engagent, en 1840, Villermé au sujet de l'état physique et moral des ouvriers et employés des manufactures de coton, de laine ou de soie ainsi que Buret sur les classes laborieuses en Angleterre et en France, vont de la même façon marquer les esprits et nourrir les aspirations révolutionnaire ou réformatrices de l'époque. D'autres études économiques, politiques et philosophiques, comme en 1845 avec Friedrich Engels ou en 1867 avec Karl Marx, révèlent elles aussi les conditions de vie misérables dans ce contexte de la révolution industrielle. Toutes ces études ne forgent pas véritablement d'outils susceptibles de penser le corps de façon méthodique. Cependant, sa présence implicite en leurs seins permettra de l'appréhender dans un contexte socio-historique qui tente de remédier à son aliénation ainsi qu'aux conditions sociales désastreuses dans lesquelles il se déploie.

Englué dans sa vie quotidienne, ce corps, celui de l'ouvrier, né de la politique économique du XIXème et du début du XXème siècle, se trouve réduit à un aspect purement mécaniste et devient, pour les sociologues, le révélateur du fonctionnement de la société et de l'ensemble des revendications de classes dont il est le moteur. Il est analysé alors comme le lieu d'inscription de la dénaturation même du social chez des personnes issues des milieux de l'industrie. Ces multiples enquêtes ouvrières favoriseront donc l'élaboration de tableaux minutieux et relativement complets des situations dans lesquelles les classes les plus pauvres de la société de l'époque se trouvaient prises.

- Classifications

À ce recueil attentif, mais principalement lié aux conditions de vie des personnes stigmatisées par ce contexte de début de siècle, va succéder une anthropologie qui s'intéressera plus largement aux différents comportements humains. De nombreuses études s'attacheront ainsi à analyser les gestes, réactions, mouvements propres à certaines classes sociales ou certains groupes. Ces manières corporelles font alors l'objet de recensements complexes où chaque détail est noté, où chaque spécificité corporelle vient enrichir cet archivage des façons de faire. S'ils reprennent les récentes études anthropométriques de leurs confrères, ces chercheurs ne cherchent cependant pas à étayer une réflexion plus proprement biologique mais, au contraire, à montrer en quoi le

social influe sur l'expressivité physique humaine. Marcel Mauss semble le plus révélateur mais aussi le plus précurseur dans cette recherche d'un collectage consciencieux des réalisations corporelles. C'est à la fin des années quarante que s'impose à lui une sorte de «révélation»⁹ qu'il transformera ensuite en un article, paru en 1950 dans la Revue Française de Psychologie. De là naîtra un véritable appel programmatique consistant en l'étude, l'observation et le recensement systématique de ce qu'il nomme alors les «techniques du corps». Ces techniques recoupent toutes les formes de pratiques humaines et de manières de faire qui, *de facto*, engagent le corps du sujet. On pourra y retrouver les manières de boire, de manger, de dormir, de se laver, de se soigner, de s'habiller, de se parer, de se déplacer ou encore de nager et cela en fonction de répartitions d'âges, de genres mais aussi de cultures. Claude Levi-Strauss rappellera quant à lui, justement dans l'introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss (1989), l'importance de prendre en compte les différentes techniques corporelles traditionnelles existant, pour en garder la trace et en établir un véritable inventaire à l'échelle humaine. À cet égard, il proposera la constitution d'«**archives internationales des techniques corporelles**» consistant à enregistrer le plus grand nombre possible de répertoires physiques concernant les groupes humains. Pour lui, cette tâche prend une importance d'autant plus particulière qu'elle permet de faire face aux conceptions racistes qui ne veulent justement voire dans l'homme que le produit de son corps biologique et de montrer qu'il a su, au contraire, diversifier ses pratiques en en faisant le produit de ses systèmes techniques et de significations.

1. 2 La fin des évidences

Le corps peut donc être analysé comme l'élément tangible, l'objet parfait permettant de voir objectivement ce que les hommes *sont* de par la manière dont ils se mettent en scène par le prisme de leurs techniques corporelles. Objet de référence, à partir duquel il est alors possible d'inférer une origine culturelle et sociale, nous allons à présent examiner quelques exemples de théories qui ont vu en lui l'indicateur de normes et de codes sociaux implicites.

1. 2. 1 Signes et comportements : le décryptage des relations

Suivant cette approche d'une corporéité comme révélateur de modèles sociaux, nous pouvons dégager une première démarche qui s'attache au corps compris comme un langage avec sa sémiotique propre. En effet, les études américaines relevant du courant de la kinésique ont posé le postulat de l'existence d'une grammaire corporelle qu'il serait

⁹ Les termes de cette 'révélation' sont, par ailleurs, de la plume même de Marcel Mauss, assez piquants : 'Une sorte de révélation me vint à l'hôpital. J'étais malade à New-York. Je me demandais où j'avais vu des demoiselles marchant comme mes infirmières. J'avais le temps d'y réfléchir. Je trouvais enfin que c'était au cinéma. Revenu en France, je remarquai, surtout à Paris, la fréquence de cette démarche ; les jeunes filles étaient Françaises et elles marchaient aussi de cette façon. En fait, les modes de marche américaine, grâce au cinéma, commençaient à arriver chez nous. [...] La position des bras, celle des mains pendant qu'on marche forment une idiosyncrasie sociale, et non simplement un produit de je ne sais quels agencements et mécanismes purement individuels, presque entièrement psychiques.' in Sociologie et anthropologie, Paris : PUF, 1989, p. 368.

possible, telle une langue naturelle, d'analyser et de décomposer. En France, Koechlin avec la revue Geste et image contribuera à enrichir ce postulat en proposant une notation donc une codification symbolique des séries gestuelles. Mais nous retiendrons plus particulièrement Ray L. Birdwhistell qui, dans La nouvelle communication (1981) cherche, de son côté, à mettre en relation le modèle linguistique et la gestuelle humaine. C'est en s'appuyant sur de petites séquences interactionnelles, parfois enregistrées, qu'il va tenter de définir les gestes qui la ponctuent et lui donnent sa cadence. Il s'intéresse ainsi au sens de ce qui se dit mais en l'intégrant aux mouvements corporels qui vont rythmer l'échange. La célèbre scène de la cigarette reste un exemple remarquable de ce type de démarche :

Deux protagonistes, Doris et Gregory, sont assis à une table et s'adressent l'un à l'autre. Leur discussion sera découpée en quatre temps forts dans lesquels le sens de ce qu'ils se disent est mesuré et contextualisé par les mouvements qui l'accompagnent :

- «... Tout en parlant, il ouvre la pochette, en extrait une allumette et la gratte sous la poche repliée. Il déplace la flamme et la met en position de contact avec la cigarette de Doris... (12660)
- ... *I suppose all mothers think...* (*Je suppose que toutes les mères pensent*)
- ... Tout en parlant, Doris laisse tomber la main droite sur le bord de la table... (12725)
- ... *their kids are smart but...* (*que leurs gosses sont intelligents*)
- ... puis la laisse glisser légèrement sur la gauche pour rajuster la bride de son soulier... (12759)
- ... *I have no worries about...* (*mais je ne me fais pas de soucis sur*)
- ... avant de la ramener derrière elle près du divan (12824).
- ... *that child's intellectual ability. (la capacité intellectuelle de cet enfant.)* » (1981 : p. 161)

Birdwhistell s'inspirera de la linguistique descriptive et structurale afin de construire sa propre méthodologie et théorie kinésique. Pour lui, les mouvements du corps et de la langue font sens s'ils sont interprétés comme faisant partie d'un même système de signification. Il pourra ainsi, comme il l'indique dans l'ouvrage collectif La nouvelle communication, repérer «une variété d'éléments du comportement corporel se produisant autour de la parole.» (1981 : p.167). Et c'est à partir de ce recensement qu'il tentera de construire une véritable grammaire corporelle déclinant la pluralité de variations comportementales et verbales entendues comme complémentaires les unes aux autres. Il proposera donc une classification complexe s'inspirant de la linguistique. La gestualité interactionnelle sera décomposée en différentes catégories :

le *kiné* en tant que plus petite unité de mouvements corporels (clin d'oeil, torsion des lèvres...), qui n'est pas assignée à un sens particulier et cela quelles que soient son

intensité, sa position ou encore sa vitesse d'expression.

les *kinèmes* en tant que familles regroupants les différents *kinés* (inspirées des plus petites unités langagières que sont les phonèmes), qui ne révèlent donc pas, elles aussi, de signification quant à ce qui se dit.

les *kinémorphèmes* en tant que plus petite unité gestuelle signifiante (se référant au morphème en tant qu'élément phonique à valeur significative).

De la même façon, il déterminera trois comportements ordinaires qui se subdivisent en :

actes instrumentaux : s'asseoir, marcher, écrire...

actes démonstratifs : où les gestes accompagnent la parole et viennent l'illustrer.

comportement interactionnel où l'espace définit une distance entre les corps des individus en présence.

L'ensemble du travail de Birdwhistell propose donc de saisir les situations d'interactions en les découpant, en isolant les moindres variations de comportement venant ainsi exemplifier et proposer de nombreuses variables analytiques (joncteurs kinésiques, kinèmes d'accentuation...). Pourtant cette grammaire du corps n'aura jamais prétention à s'instituer en dictionnaire. Il est, en effet, nécessaire pour lui de comprendre que la langue ne peut être réduite au corps et vice et versa, mais que tous deux dépendent d'un contexte d'énonciation mouvant. La kinésique ne peut donc se former comme une science définitive puisque la gestuelle est en constitution permanente de la même manière que la société ne cesse de se transformer, et par là de la modifier.

Edward T. Hall, participant lui aussi du mouvement de pensée de l'école de Palo Alto¹⁰, étudie plus particulièrement dans La nouvelle communication les règles qui organisent l'interaction dans leurs variabilités, la façon dont elles dépendent des origines sociales ou culturelles des individus, donc des normes qui les traversent. Pour lui, l'étude des proxémies propose de se pencher sur les manières dont est perçu et employé l'espace. C'est en analysant sa propre culture par contraste avec d'autres qu'il cherche à mesurer les multiples comportements d'investissement de l'espace qui peuvent entraîner des incompréhensions entre personnes issues de différents pays. L'exemple des américains d'outre-mer en est un exemple frappant. En effet, ceux-ci sont considérés comme «froids», «distants» et «fermés» parce que, lors des interactions quotidiennes, jugeant que leur interlocuteur se trouve trop près d'eux ils reculent afin de retrouver la

¹⁰ Courant de pensée réunissant différents chercheurs tels que Gregory Bateson, Don Jakson, Paul Watzlawick... pour lesquels la communication ne doit plus être entendue comme l'affaire de deux personnes mais comme un système plus complexe et circulaire où chacun se trouve engagé à y jouer son propre rôle. Palo Alto est aussi une petite ville de la grande banlieue sud de San Francisco où ils aimaient à se retrouver.

distance physique leur semblant convenable. Les mondes sensoriels apparaissent alors bien comme différents, impliquant l'acceptation ou encore le rejet de tel ou tel comportement, de tel ou tel placement. Hall montre bien à quel point les règles élémentaires de la vie en société, telle que l'espacement, ne sont pas universelles mais relatives, dépendant d'interprétations symboliques culturelles. Il explique d'ailleurs que «Toucher les gens, orienter sa respiration dans leur direction ou en tâchant de les éviter, les regarder en face ou éviter leur regard, se tenir si près d'eux que l'ajustement visuel en devient impossible, tels sont des exemples de comportements proxémiques qui peuvent être parfaitement convenables dans une culture et tout à fait tabous dans une autre.» (1981 : p. 207)

1. 2. 2 Les systèmes d'interactions : l'appréhension des conduites

D'autres courants vont, de la même manière, ne plus s'attacher à l'analyse du corps en tant que tel mais s'intéresser plus particulièrement aux logiques qui codifient et régissent les interactions humaines. Par l'établissement de ces codes, il semble ainsi possible de comprendre comment se régule et se rythme, de manière homogène et mesurée, la vie en commun. Ainsi, Norbert Élias, dans La civilisation des mœurs (1973) montre que les contenance extérieures du corps dépendent d'une généalogie précise qui va définir le caractère social et culturel des conduites les plus banales. Cette régulation des mouvements, même les plus intimes et les plus infimes, se réalise dans les manières de faire, de se tenir en public, mais aussi la satisfaction des besoins les plus primaires. Il s'agit de toujours être mesuré et de tâcher à ne pas offusquer l'autre, ne pas le déranger par son comportement mais, au contraire, tenter de s'engager dans la relation avec lui de la manière la plus fluide possible. Cette fluidité de la relation s'établira par le respect des normes en vigueur dans la société et qui régissent le groupe. Partant, quelles que soient les circonstances de la vie sociale, cette codification corporelle apparaît, pour Norbert Élias, comme nécessaire afin que l'acteur puisse s'engager dans l'action et *naturellement* - ou plutôt *socialement* - se ranger aux normes implicites qu'il aura intégrées et qui le guideront dans l'interaction. Dans ce prolongement, Dominique Picard dans Du code au désir (1983) analyse comment chacun d'entre nous, pris dans une trame sociale commune, régule, ou devrait réguler, son comportement en fonction de grandes règles qui conditionnent la vie sociale. Ces règles mettent en évidence la manière dont notre société, en organisant des conduites corporelles précises, impose certaines représentations du corps où celui-ci doit être réfréné, caché, dissimulé, maîtrisé... Ainsi en est-il de toutes nos expressions intimes qui, par une bonne connaissance et un contrôle parfait, se doivent de ne pas être perçues par d'autres que nous. David Le Breton (*in Cahiers internationaux de sociologie*, 1984) montre d'ailleurs que cet «effacement ritualisé» du corps, propre à la société Française, tend à éviter que de trop nombreux et insistants contacts physiques se produisent, le corps semblant comme être mis en veille et toujours maintenu à distance suffisante.

Dans cette expérience corporelle régie par un ensemble de codes et de normes, chacun s'attache pourtant, le plus couramment, à donner une bonne image de lui à autrui. Mais il peut arriver, comme nous l'avons vu précédemment, que l'on manque à la rigueur de cette étiquette, que l'on brouille les repères de l'image qui devrait être la nôtre. Par ces

ruptures de conventions, il est alors possible d'être perçu comme un «incompétent», un «maladroit» ou un «inconvenant»... C'est pour cela qu'il devient nécessaire d'avoir recours, si bien-sûr on les connaît et les maîtrise, à ces «échanges réparateurs» qui viennent nuancer la gravité du manquement. On peut, par exemple, présenter ses excuses à celui que l'on aurait blessé, ou encore tenter de faire oublier l'incident par des traits d'humour, des attitudes de diversion... Erving Goffman, tenant de l'interactionnisme symbolique, donnera une très stimulante réflexion sur ce sujet dans La Mise en scène de la vie quotidienne (1973). Pour lui, l'interaction sociale met en jeu une diversité de significations sociales subjectives qui sont interprétées par les acteurs, chacun pouvant ainsi tenir compte du comportement des autres et éventuellement modifier le sien en s'adaptant au leur. Goffman va ainsi s'attacher à saisir les gestes les plus anodins, les plus mineurs qui sont à l'oeuvre dans une rencontre afin de décrypter ce qui se joue dans l'interrelation humaine et déceler les différentes façons dont chacun va la décrypter au sens littéral du terme. Si ces étiquettes corporelles peuvent être recensées et archivées, il n'en reste pas moins qu'elles restent toujours plurielles et mouvantes. Dépendantes des contextes dans lesquels elles prennent sens, elles relèveraient bien souvent d'un apprentissage informel visant principalement à l'efficacité de l'interaction. Plus que des gestes, des mouvements de corps pris comme des instants, il s'agit bien dans la problématique de Goffman de comprendre ce qui se noue dans le rapport entre les individus. Sur la scène sociale, c'est la relation à l'autre qui devient l'objet d'un examen attentif.

Mais ce codage, s'il permet la bonne intégration de chacun à la société, peut devenir parfois coercitif et stigmatiser ceux qui en profanent les règles implicites. Erving Goffman consacrera d'ailleurs deux ouvrages principaux à cette réflexion : Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux (1968) et Stigmates. Les usages sociaux des handicaps (1975). Car même si la société tend à s'interroger sur la place du malade mentale ou du handicapé en son sein en tant que membre à part entière, à faciliter son insertion dans l'espace public et lui permettre une meilleure accessibilité au travail, il n'en reste pas moins que la réalité sociale continue de lui assigner une place symbolique particulière. N'étant jamais jugé totalement normal du fait même de son handicap, qu'il soit physique ou psychique, il reste le révélateur de normes limites vers lesquelles chacun d'entre nous risque de glisser. L'apparence corporelle étant, en effet, ce à partir de quoi nous nous intégrons à la société, elle peut tout autant devenir disqualifiante lorsque cette apparence ne répond pas exactement aux caractéristiques communes référentes. Jugé trop petit ou trop gros, révélant un comportement trop agressif ou trop paresseux, l'individu est alors ramené à son corps comme à une évidence qui semblerait révéler l'essence même de sa nature profonde dans un réductionnisme biologique qui n'est pas sans rappeler notre exposé précédent.

Howard S. Becker nomme ce processus par lequel un individu et son comportement est désigné comme transgressant une norme sociale, l'«étiquetage». L'apparence corporelle, dès lors, se révèle être l'enjeu d'une coercition sociale où les classes les plus supérieures produiraient et feraient appliquer des modèles servant à distinguer, voire à discriminer ou punir, les acteurs jugés déviants. Becker tente ainsi de comprendre comment se façonnent ces identités «déviantes», identités qu'il classifera sous le terme

d'*outsiders*. L'outsider apparaît ainsi comme l'individu qui tout à la fois est **« considéré comme étranger au groupe »** de référence, mais aussi celui qui pense que **« ses juges sont étrangers à son univers »** (1985 : p. 25). Dans ce rapport d'étrangeté¹¹, il s'agit de saisir les situations où l'acteur social est amené à appliquer ou, au contraire, à transgresser la norme. C'est par la saisie de ce processus qui conduit certains à la respecter et d'autres à la rejeter, que le concept de déviance devient opérant. En effet, la déviance en tant que moment où un acte irrégulier est commis, permet de discerner l'interaction qui se noue entre celui qui commet l'acte et ceux qui réagissent à cet acte. Le déviant ou encore l'outsider intègre au fil de ses comportements décalés une dynamique de stigmatisation qui norme sa participation à la vie commune et l'évolution de sa propre image. Stigmatisé et renvoyé à la marge, il peut arriver lui-même à accepter cet « étiquetage », le faire sien, et avoir le sentiment d'appartenir au groupe jugé déviant. L'étiquette apparaît donc à la fois comme imposée et inculquée mais aussi acceptée et intériorisée au travers d'un sentiment d'appartenance donc d'identité.

1. 2. 3 Sens, perceptions et genres : l'assignation du social

De façon similaire, Howard S. Becker, toujours dans *Outsiders - Études de sociologie de la déviance*, va analyser, dans le contexte de la consommation de marijuana, la manière dont un groupe peut modeler l'apprentissage de nouvelles formes sensorielles. Par leurs acquisitions, il mettra en évidence comment des perceptions, telles que celles des effets du cannabis, ne répondent pas seulement à des effets physiologiques mais relèvent d'un véritable apprentissage social qui permet au consommateur de reconnaître ce qu'il ressent et de lui assigner du sens. Il écrit : **« la présence des symptômes ne suffit pas, car ils n'impliquent pas eux-mêmes l'impression de planer. Pour pouvoir faire cette expérience, il faut que le fumeur soit capable de prendre conscience de ces symptômes et de les relier clairement à la consommation de marijuana. Sinon, quels que soient les effets réellement produits, il considérera que la drogue n'a pas d'effet sur lui. »** (1985 : p. 71). Georg Simmel va lui aussi participer de ce questionnement sur les interactions sociales et la médiation sensorielle dans son *Essai sur la sociologie des sens* (*in Sociologie et épistémologie*). Pour lui les acteurs déchiffrent sensoriellement le monde qui les entoure. Tout comme les sentiments, ces perceptions sensorielles sont physiologiques, puisque corporelles, mais leur codage, donc leur déchiffrement, repose sur des normes sociales : **« Si nous nous mélangeons dans des réciprocitys d'action, cela vient avant tout de ce que nous réagissons par les sens les uns sur les autres. [...] ces échanges de sensations ne se bornent aucunement à n'être qu'une base et une condition communes aux relations sociales, mais que chaque sens fournit d'après son caractère spécifique des renseignements caractéristiques pour la construction de l'existence collective, et qu'aux nuances de ces impressions correspondent des particularités, des relations sociales. »** (1981 : p. 225).

¹¹ Nous nous faisons ici références aux travaux de George Devereux sur le normal et le pathologique. Son *Ethnopsychanalyse complémentaire* permet en effet, par exemple, de creuser cette question de la frange extrême de la symbolique sociale qui s'exprime au travers de la maladie, de la folie ou encore de la dépression. Pour lui, il est important de poser les questions du « dedans » et du « dehors » à la lumière des réflexions sur l'« endogène » et l'« exogène ». (1985 : p. 65)

Margaret Mead et Gregory Bateson participent eux aussi, de ce souci de ne plus considérer le corps humain comme une évidence mais de l'interroger dans ce qu'il révèle comme normes et codes sociaux. En 1928 et 1936, ils auront recours à un ensemble de photographies prises de femmes et d'hommes dans leur quotidien, à Bali, pour illustrer et donner de la pertinence à leur analyse ethnographique. Par cette étude, ils montrent en quoi les qualités et statuts respectifs de genres vont s'enraciner dans les relations que les hommes ou les femmes entretiennent particulièrement avec le monde, mais aussi les uns avec les autres. Dans ce prolongement, Margaret Mead présentera seule, dans Moeurs et sexualité en Océanie (1963), la manière dont se concrétise cette relativité sexuelle mais aussi culturelle en s'appuyant sur l'étude comparée de différentes sociétés de Nouvelle Guinée. Elle conclue que les caractères physiques et moraux ainsi que les attributs assignés aux différents sexes ne relèvent pas d'une tendance naturelle mais bien plutôt de choix culturels et sociaux. Elle distinguera ainsi quatre groupes - les Arapesh, Mundugumor, Samoans, Chambuli - correspondant à quatre comportements généraux ou «tempéraments» différenciés.

Pierre Bourdieu s'est, lui aussi, intéressé à la question de la construction sociale des catégories de sexe avec l'exemple des Kabyles. C'est dans les Actes de la recherche en sciences sociales (1990) qu'il écrit sur la domination masculine. Il poursuit alors l'analyse de Claude Lévi-Strauss à propos des échanges symboliques et de la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assignent aux femmes, universellement, leur statut social d'objets d'échanges définis conformément aux seuls intérêts masculins et contribuant ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes. Le fondement des systèmes symboliques s'institue ainsi sur une conception biologique qui présente l'homme comme supérieur à la femme et participe donc de sa perpétuation. Dans ce questionnement sur les logiques de construction identitaire, l'*habitus* vient là occuper, dans la pensée de Pierre Bourdieu, une place prioritaire. Pour lui, comme il l'indique dans Le sens pratique, il se définit au travers de **«systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurantes en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la vision consciente des fins et la maîtrise des moyens nécessaires pour les atteindre, objectivement régulières sans être le produit de l'obéissance à des règles et collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre»** (1980 : p. 88). La notion d'*habitus* vient donc marquer les corps et prend en considération tout autant les pratiques individuelles que les pratiques collectives ce qui lui permet d'échapper au problème de l'intériorité et de l'extériorité, de l'appartenance et de l'attribution. L'individu incorpore ainsi les valeurs socialement construites donc les intègre à ses façons de faire et d'être comme si elles ne dépendaient que de lui, ne relevaient que de sa création libre et imprévisible. Dans cette logique de la reproduction, telle qu'elle transparaît dans Raisons pratiques, l'aristocrate, si l'on retient son exemplaire présence dans le système de Bourdieu, **« ne peut pas faire autrement que d'être généreux, par fidélité à son groupe et par fidélité à lui-même comme digne d'être membre du groupe. C'est ce qui signifie « Noblesse oblige » . La noblesse, c'est la noblesse comme corps, comme groupe qui, incorporé, faite corps, disposition, habitus, devient le sujet de pratiques nobles, et oblige le noble à agir noblement.»** (1994 : p. 163)

1. 2. 4 Le marquage social du corps

Ainsi, si le corps peut être conceptuellement analysé comme révélateur de normes et de codes sociaux, il peut aussi faire l'objet d'un questionnement qui accentue les conséquences directes de cette analyse. Plus que la scène d'une révélation, il est alors compris comme le lieu d'un marquage effectif de la société. Dans cette logique de pouvoir et d'imposition, les faits de culture s'inscrivent, *in concreto*, dans les chairs même des individus. L'inscription corporelle participerait ainsi de ce souci de marquer le corps des individus afin d'indiquer leur appartenance à telle ou telle société, tel ou tel groupe particulier. Le marquage devient par là un principe d'identité où celle-ci est visible et concrètement constatable par tous. Le collectif va, de fait, désigner celui qu'il reconnaît comme lui étant intégré et, par un principe d'exclusion référant, rejeter celui qui lui est étranger. Pierre Clastres illustre ces techniques de marquage corporel dans La société contre l'État (1982). De la même manière, Victoria Ébin dans Corps décorés (1979) montre bien ce principe d'imposition de l'empreinte du groupe sur l'individu. Avec Jean-Marie Brohm, l'accent est porté non plus sur le marquage en tant que tel mais sur la manière dont la politique s'impose et s'inscrit justement, par la violence et la contrainte, sur les personnes. La revue Quel corps ?, qu'il anime, participe ainsi de ce courant de réflexion post-marxiste où la société est analysée comme discriminante et coercitive, le sport participant singulièrement de cette logique. David Le Breton explique que pour Jean-Marie Brohm, « **Tout ordre politique irait de pair avec un ordre corporel. L'analyse débouche sur un réquisitoire à l'encontre d'un système politique identifié au capitalisme qui impose sa domination morale et matérielle sur les usages sociaux du corps et favorise l'aliénation.** » (1992 : p. 99).

Dans Surveiller et punir (1975), Michel Foucault propose, de son côté, afin de conceptualiser cette empreinte du pouvoir sur les corps, une notion qu'il nomme «bio-pouvoir». Ce bio-pouvoir, constitué de deux mouvements distincts jusqu'au début du XIXème siècle puis confondus, forme ce qu'il nomme encore «les technologies de pouvoir». Il s'agit en effet pour lui, non plus de concevoir le modèle social comme dépendant du modèle économique mais de proposer une lecture qui les met en liens. Contingents, ils ne peuvent être dissociés, l'accumulation du capital relevant des changements économiques et l'accumulation du pouvoir relevant de changements politiques. Dans ce rapport de parallélisme non-causal, ce sont les techniques qu'il s'agit de définir, techniques où le corps est perçu comme un objet à manipuler et par lequel un «pouvoir disciplinaire» va s'instaurer, produisant un être humain au «corps docile» et productif. Le corps apparaît donc comme l'instrument privilégié de ce bio-pouvoir pour lequel la discipline à laquelle il se trouve soumis ne relève pas d'une simple institutionnalisation. En effet, il peut être récupéré par des instances différentes (école, armée, hôpital...) qui mettront en oeuvre une pluralité de techniques disciplinaires sans que ces institutions soient pour autant substituables les unes aux autres. Le but désiré se mêle ainsi aux mesures mises en place afin de «dresser» le corps. Il entre, selon Hubert Dreyfus et Paul Rabinow reprenant les termes de Michel Foucault, «**dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. [...] La discipline fabrique [...] des corps « dociles » . [...] Elle dissocie le pouvoir du corps ;**

elle en fait [...] une « aptitude », une « capacité » qu'elle cherche à augmenter» (1984 : pp. 223-224). La technique du «quadrillage» que rapporte Foucault montre exemplairement comment les individus se trouvent distribués selon une grille prédéfinie afin d'être correctement surveillés et disciplinés. Prenant l'exemple de la peste, il explique comment la société de l'époque pu avoir recours à ce modèle afin de juguler l'épidémie. **«Cet espace clos, découpé, surveillé en tous ses points, où les individus sont insérés en une place fixe, où les moindres mouvements sont contrôlés, où tous les événements sont enregistrés, où un travail ininterrompu d'écriture relie le centre à la périphérie, où le pouvoir s'exerce sans partage, selon une figure hiérarchique continue, où chaque individu est constamment repéré, examiné et distribué entre les vivants, les malades et les morts - tout cela constitue un modèle compact du dispositif disciplinaire.»** (1975 : p. 230) Foucault montrera à quel point le schéma du *Panopticon* de Bentham participe de cette recherche de classification et d'accessibilité aux corps. Avec le modèle du panoptique **«Chacun, à sa place, est bien enfermé dans une cellule d'où il est vu de face par le surveillant ; mais les murs latéraux l'empêchent d'entrer en contact avec ses compagnons. Il est vu, mais il ne voit pas ; objet d'une information, jamais sujet dans une communication. La disposition de sa chambre, en face de la tour centrale, lui impose une invisibilité axiale ; mais les divisions de l'anneau, ces cellules bien séparées impliquent une invisibilité latérale.»** (*Ibid.* : p. 234)

Georges Vigarello propose, dans le prolongement de Foucault, de saisir la manière dont les institutions modèlent le corps de l'individu. Dans *Le corps redressé* (1978), il rend compte des méthodes et moyens utilisés dans l'éducation du corps des jeunes au travers de l'histoire des sciences éducatives et sportives. Si ces techniques sportives et plus particulièrement celles mises en pratique au sein de l'éducation nationale visent à parfaire la santé de ceux qui y ont recours, elles peuvent tout autant être investies par le pouvoir politique afin d'imposer à l'individu le contrôle de son comportement. Puisque éduquer, c'est aussi socialiser, l'éducation physique devient le support de tout un apprentissage social de codes, normes et valeurs à privilégier. Dans cette logique, Vigarello, explique que le corps doit être rentabilisé. Ainsi, la référence du XVIIIème siècle à une théorie économique naissante prédomine. Selon ces critères marchands, le souffle doit être utilisé de la manière la plus «optimale» possible. Un maximum de travail, d'action mécanique sera recherché mais dans le respect d'un minimum de perte physique, de combustion. Le corps s'inscrit donc bien dans cette stratégie de rendement et de profit. Avec le XXème siècle, il se voit ramené à des notions de «réglage et d'adaptation». Mais il s'agit toujours d'un «dressage» corporel où l'on tend à maîtriser ses pulsions et ses désirs mais aussi maximiser ses potentialités.

1. 2. 5 Le corps pris dans la trame du symbolique

Si le corps peut être analysé comme le support de l'affirmation d'un pouvoir qui, au travers de dispositifs concrets, va lui imprimer son empreinte donc le déterminer, il peut, encore, être perçu comme un révélateur par le fait qu'il se réfère à d'autres logiques que celles des sociétés dites «industrialisées». C'est d'un ailleurs, un ailleurs spatial ou encore temporel qu'il livrera des manières d'être compris, pensé et accompli. Entendu comme le

lieu où la société, par l'entremise de métaphores ou encore d'images, l'investit dans ce qu'il va signifier, le corps donne à voir ce qui le traverse. Suivant cette proposition, l'individu n'est plus seulement modelé par son corps, par les codes, stigmates ou traces que le social y grave, il est aussi parcouru par des structures qui le relient à son environnement, tant social, culturel que symbolique.

L'ethnologie propose, à ce titre, de nombreux travaux exemplifiant cette dynamique où l'individu se voit interrogé à partir des relations qu'il établit entre corps et âme, corps et sacré, corps et environnement. Nous pouvons citer, à titre indicatif, quelques travaux donnant la tonalité de ces recherches mais qu'il serait possible de décliner plus longuement : Geneviève Calame-Griaule et son Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon (1965) ; Kristofer Shipper et Le corps taoïste (1982) ; Christine Buhan et La mystique du corps (1986) ; les travaux de Mircea Eliade sur Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase (1983) mais aussi Le yoga - Immortalité et liberté, que nous retenons plus particulièrement étant donné notre problématique commune. En effet, il montre dans ce dernier ouvrage que par le recours à ces techniques corporelles spécifiques, le corps serait vécu non plus comme **« la « source des douleurs » »¹², mais l'instrument le plus sûr et le plus accompli que l'homme ait à sa disposition pour « conquérir la mort ».**» (1991 : p. 229), devenant alors le lieu d'accomplissement du sacré par excellence.

Mais c'est le Do Kamo (1947) de Maurice Leenhardt qui retiendra plus particulièrement notre attention dans cet étayage. Il nous entraîne vertigineusement à réinterroger l'évidence du corps au travers d'une étude menée en 1934 auprès d'une société de Nouvelle-Calédonie. Pour ses membres le mot « corps » n'a, en effet, aucun sens. Il n'existe tout simplement pas ou du moins pas dans les termes où nous l'entendons habituellement. Dans cette société, l'homme est confondu avec la végétation qui l'environne. Chaque partie de sa matérialité physique est ainsi perçue comme le prolongement d'un élément végétal, le même terme pouvant désigner à la fois la peau et l'écorce d'un arbre ; le lien entre chair et muscles, renvoyant tout autant à la pulpe ou au noyau des fruits ; l'ossature se rapprochant du coeur du bois... De la même manière, la jonction entre humain et végétal permet de dénommer les organes. Les reins portent aussi le nom d'un fruit, les intestins sont ramenés aux entrelacs des lianes des forêts... Bref, aucun terme n'existe pouvant circonscrire, de façon nette et précise, la totalité matérielle, l'étendue charnelle de l'individu. La notion de personne dans cette société Canaque ne peut être isolée, extraite voire, si nous reprenons ces figures végétales, arrachée de son environnement puisqu'elle s'y trouve entièrement intégrée. Ainsi, « parce qu'il est tout rempli de cette vibration du monde, le corps n'est pas distingué de lui. » (1947 : p. 67).

À sa manière Yvonne Verdier participe de cette dynamique où le corps s'inscrit dans une relation ténue avec les processus naturels généraux. En 1979, son étude Façons de dire, façons de faire (1979), s'appuyant sur les traditions d'un petit village de Bourgogne, interroge plus particulièrement le corps des femmes impliquées dans les rites du quotidien. Elle observe leur physiologie symbolique ainsi que les relations qu'elles

¹² Cette problématique du corps et de la souffrance seront, bien sûr, abordés et étayés plus longuement au fil de notre thèse.

entretiennent avec leur environnement et cela aux différents moments de leur vie. Elle explique que, dans ce contexte spécifique, rural et traditionnel, le corps est interprété et vécu comme un champ de force en résonance avec les processus vitaux qui l'entourent. Ce sont ces processus qui justement encadreront l'évolution et le rythme de l'histoire des personnes en autorisant, selon les périodes du cycle naturel et humain, certaines pratiques et en interdisant d'autres. Mary Douglas s'efforcera, elle aussi, d'illustrer ce questionnement où le corps du sujet est aux prises avec les règles naturelles et culturelles de la société. Étudié en tant que modèle d'un système fini, il métaphorise le social alors que le social le métaphorise à sa manière. Dans ce système de rétroaction, ce sont toujours des enjeux pluriels qui se déploient dans l'enceinte de la corporéité. En tant que **«symbole de la société [...] le corps humain reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale.»** (1992 : p. 131). À chaque société, correspondra ainsi un ensemble de représentations et de valeurs différentes des organes et des fonctions du corps humain, les risques de pollution qu'ils entraînent permettant d'établir des catégories différenciant ce qui relève du «pur» ou au contraire de l'«impur». Jeanne Favret-Saada, quant à elle, par son étude sur le bocage mayennais, Les mots, la mort, les sorts s'intéresse à la manière dont la sorcellerie investit réellement et symboliquement le corps de ceux qui s'y trouvent **« pris » (blessés corporellement, impuissants sexuellement...) tout comme celui des sorciers à l'origine de tous les maux. : « Ce qui fascinait le plus les Babin dans cet homme, c'était que sa « force » anormale parût le prémunir contre la destruction et contre la mort. Ce voisin, les pires maladies ne parviennent pas à l'achever parce que sa méchanceté est à ce point démesurée qu'elle rebute même les entités surnaturelles, lui assurant ainsi une persistance indéfinie dans l'état de vivant.»** (1977 : p. 191-192).

D'autres travaux comme ceux de Gilbert Rouget avec La musique et la transe (1990), ou encore de Roger Bastide, avec Le rêve, la transe et la folie (1972) ou Le candomblé de Bahia (1958), proposent aux travers de ces questions de transe et de possession de comprendre la part qu'y joue la corporalité. Révélatrice de toute une culture, elle participe activement d'une dynamique plus générale de recherche de guérison qui rétablira la dimension cathartique nécessaire entre individu et société. Avec Malek Chebel, c'est la notion d'efficacité symbolique corporelle qui se trouve interrogée au travers de l'analyse des conceptions traditionnelles qui le traversent. Dans Le corps dans la tradition du Maghreb, il s'appuie sur lui en tant qu'indicateur privilégié afin de comprendre les stratégies tant individuelles que collectives. Il s'efforce ainsi de construire une **«démarche réflexive qui considère non pas le corps pris isolément mais surtout le corps tel qu'il se manifeste dans des prolongements symboliques, le corps répercuté sur le signe, sur la métaphore, sur le verbe et, en un sens, sur toute mentalisation offerte à l'expressivité populaire afin de se former en vue d'un projet social.»** (1984 : p. 191).

Nous terminerons cet exposé, qui, rappelons-le, reste exhaustif et pourrait être prolongé par de nombreux autres exemples, par les travaux de Françoise Loux qui, dans Le corps dans la société traditionnelle (1979), s'est intéressée aux pratiques d'entretien dans le monde rural français, ainsi qu'aux histoires qui expliquent ces conduites tout en s'organisant autour de grands systèmes symboliques. Avec Philippe Richard, la même

année, elle se penchera sur les Sagesses du corps, la santé et la maladie dans les proverbes français (1978). Elle montrera alors que les proverbes énoncent toute une interprétation du corps cohérente, s'appuyant sur un empirisme explicatif fondé sur une logique des correspondances où les défauts et particularités physiques révèlent des dérèglements, des troubles organiques...

II - CORPS, LANGAGE ET INTERPRÉTATION : LA PRÉSENCE CREUSÉE

Comme nous venons de le voir, les sciences sociales proposent différentes pistes de réflexions permettant la construction d'une approche conceptuelle du corps. C'est dans le prolongement de cette mise en perspective exhaustive de ses interprétations anthropologiques que nous nous proposons, à notre tour, de le réexaminer au travers de l'expérience concrète d'un terrain contemporain français lié à d'autres imaginaires, en l'occurrence orientaux. Pourtant, si nous reconnaissons à ces approches théoriques des apports majeurs quant à la saisie du corps comme support ou révélateur d'interactions, d'inscriptions sociales culturelles et symboliques, nous nous détacherons du postulat implicite qui parfois les traverse. Ainsi, pour nombre de ces analyses, le corps reste un réceptacle objectif, distancié, presque inerte, pris dans les trames d'un réseau de significations fixistes. Si nous reconnaissons l'importance de leurs apports théoriques, critiques et réflexifs, le détour par des champs disciplinaires différents tels que ceux de la philosophie, de la linguistique et de l'herméneutique nous semble nécessaire afin de poursuivre cette interrogation qui, dans le cadre spécifique de l'ethnologie, se construit à partir de l'expérience de terrain. L'expérience singulière de l'immersion ethnologique engage, en effet, corporellement le chercheur dans sa rencontre avec l'altérité. Cette confrontation des corps est d'autant plus cruciale, dans le cas plus précis de notre recherche, que les techniques étudiées se fondent sur son omniprésence. Ainsi, c'est au travers des associations, à partir desquelles se construit notre étude comparative, que nous tenterons de creuser cette correspondance qui s'établit entre les acteurs, les significations qu'ils attribuent à leur corps et la manière dont ils le mettent en jeu, le pensent, le parlent au sein d'un contexte social et culturel donné.

Néanmoins, si une démarche pluridisciplinaire peut nous aider à penser la corporéité de l'autre, celle-ci n'est pourtant pas sans risque. En effet, les concepts propres à chacune des disciplines ne peuvent être transférés dans un autre champ théorique sans encourir certains dangers d'incohérence ou de collage. Il faut, donc, être conscients de ces limites et de ces difficultés pour accomplir le passage des unes aux autres de façon pertinente et en réaliser un traitement approprié. Si les procédures ne sont pas les mêmes d'une discipline à l'autre, ni les méthodes de recueil des données, il est pourtant possible de les faire dialoguer en tenant compte de leurs particularités et de leurs complémentarités. Ainsi, comme l'écrit Michel Maffesoli, **« Une nouvelle approche de la vie quotidienne nécessite que l'on sache pratiquer l'écart épistémologique. Il faut avec simplicité reconnaître que la labilité, le « bougé », l'imperfection de la**

dynamique sociétale ont besoin pour s'exprimer d'instruments qui soient eux-mêmes souples et mouvants. (...) Elle insiste sur le fait que la sociologie a également affaire à la passion, au non-logique, à l'imaginaire qui structurent aussi l'activité humaine dont nous sommes les acteurs ou les observateurs. » (in Cahiers internationaux de sociologie, 1983 : page 57).

2. 1 Le point de vue phénoménologique

Il paraît donc, dans un premier temps, nécessaire, pour nous situer, de réexaminer nos propres modes réflexifs. Car comprendre l'immédiateté corporelle de l'interaction, ce ne peut être la saisir comme une réalité, une vérité qui en soi résumerait tout propos. Pourtant il est important de retenir la primauté de cette dimension charnelle par laquelle se noue l'interaction. Il nous semble que la phénoménologie, par la singularité de son questionnement dans le champ de la réflexion philosophique, peut contribuer à nous aider à avancer dans cette réflexion. En effet, par son approche sensible et réflexive, elle permet de comprendre le processus perceptif qui autorise l'ouverture à l'autre et le lien au monde. Clef de voûte d'une approche du corps saisi dans sa pluridimensionnalité, elle autorise à le saisir tout autant dans son épaisseur, sa hauteur que sa profondeur ainsi que dans ses expressions. Par ce renversement de perspectives, elle semble pouvoir nous conduire à l'appréhender non plus comme le simple jalon d'un processus de conceptualisation mais bien plutôt comme le point d'ancrage ou de référence d'une interrogation portant sur son immersion dans le monde ainsi que sur le saisissement qu'il implique dans l'immersion ethnographique. Elle nous amena, par conséquent, à souligner le fait que toute expérience ethnologique est une expérience s'effectuant dans et par le corps.

Cependant, une nuance doit être d'emblée avancée. La phénoménologie ne peut être utilisée comme une démarche méthodologique. Elle est une pensée plutôt qu'une méthode, elle est une posture, un certain regard - et nous connaissons l'importance de ce terme dans la phénoménologie d'Husserl ou encore de Merleau-Ponty qui, avec L'Oeil et l'Esprit (1964), l'interroge dans sa relation à la peinture - par lesquels il devient possible de penser le corps en relation, dans une dynamique. Et si cette proposition nous apparaît précieuse, elle contient aussi en creux ses propres limites. Nous verrons ainsi que cette pensée phénoménologique de l'immédiateté ne peut entièrement satisfaire notre souci de traduction pour lequel le réel n'est pas plein et entier mais interprété, vécu, traversé de mouvements et de tensions.

2. 1. 1 Principaux concepts de la phénoménologie

Si notre cheminement théorique nous a conduits à nous intéresser en priorité à la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, il nous paraît néanmoins nécessaire de présenter brièvement les grands points d'une phénoménologie telle qu'Edmund Husserl (1970, 1986) l'entendait et qui, dans ses développements, a apporté à Merleau-Ponty les bases de sa propre réflexion.

Le rejet de la distinction entre l'intériorité et l'extériorité est ce qui, en premier lieu,

peut caractériser la philosophie du sujet chez Edmund Husserl. Cette dichotomie s'efface devant une considération où la conscience subjective s'inscrit dans un contexte qui devient inhérent au sujet. Par le principe d'ouverture au monde, la conscience se trouve ainsi psychiquement en relation avec lui et ne peut plus être seulement référée à son intériorité. En faisant de la conscience le produit de cet entrelacs qui unie le sujet à sa situation, le monde perd son statut d'extériorité par le fait que le moi en ex-istant cesse de n'être qu'intériorité.

C'est pour cela que la notion d'*intentionnalité* revêt une importance essentielle dans cette philosophie : le moi existe au sens où il prend chair dans la situation qui le mêle au monde dans sa totalité. La phénoménologie par définition est, ainsi, l'étude des «phénomènes», c'est-à-dire de ce qui apparaît à la conscience, le donné qui va caractériser notre relation effective au monde. Aussi, est-il nécessaire, selon Husserl, d'explorer cette donation par la prise en compte de la chose même comme élément tangible provenant de la perception, de la pensée ou de la parole. Ce *donné* est à considérer dans son immédiateté, à l'intérieur d'un processus qui le situe antérieurement à toute problématisation. Par la *donation*, la conscience prend un caractère fondamental et essentiel, elle devient intentionnalité donc ouverture à l'extérieur et perception du monde en tant que donné.

En s'inscrivant dans ce processus d'intentionnalité, il est possible à la conscience de retrouver la chose même en entrant en corrélation avec son essence, avec l'Être de l'objet. Celui-ci, qu'il soit pris isolément ou en relation, se voit caractérisé par son *éidos*, son être, son essence, si bien que le rapport au monde qu'entretient la conscience se conjugue selon le mode de l'ontologie. Ainsi, cette perception de l'être essentiel de l'objet s'opère de façon primordiale par le sensible et, plus particulièrement, par l'omniprésence du *voir* qui devient, pour la conscience, la réalisation de la donation originaire.

C'est à partir de cette question du regard comme condition de la relation de la pensée à l'objet et de la relation du sujet à son contexte, qu'Husserl élabore une philosophie construite autour de la notion clef de *subjectivité*. Selon lui, c'est le sujet qui autorise la réalisation du «moi pur», le «Je» par lequel advient la réduction phénoménologique qui, elle-même, lui permet, en tant que Je, de se saisir comme «moi pur». Ce processus de réduction (l'*époché*) l'aide à surmonter l'instabilité du contexte dans lequel il perçoit et d'accéder à une perception immanente, absolue, du vécu en lui-même par la conscience de soi. En se donnant entièrement, la chose affirme de ce fait sa contingence, la fluctuance du monde qui nous entoure. L'intentionnalité en réalisant le rapport au monde, en situant le sujet par rapport à l'objet devenant visée, permet au monde de prendre sens, l'intentionnalité devenant alors une donation de sens.

Cependant *autrui* n'est pas absent de cet entrelacs qui unie le moi du sujet au monde, il est tout autant source de sens que d'intentionnalité. Cette affirmation instaure, par conséquent, une *relation d'altérité* par le fait qu'existe près de moi une existence indépendante et qui m'est extérieure. Le sujet n'est pas une monade isolée, il est une conscience signifiante, agissante mais en relation avec d'autres consciences elles aussi significantes et agissantes. Autrui a lui aussi alors la faculté de donner du sens, de créer du mouvement, de participer à l'objectivité du monde. Ce dernier se constitue ainsi de manière commune car le monde que constitue chaque sujet doit être identique au monde

constitué par les autres. C'est à partir de la nature objective que s'élabore ce monde commun où les données sont identiques pour tous et c'est dans et par lui que s'effectue la rencontre entre objets et sujets. Cette constitution, ce partage d'un monde identique rend possible l'existence d'un *monde inter-subjectif* où les individus peuvent se rencontrer transcendantale dans une communauté constitutive.

Cette expérience du monde, impliquant le sujet et autrui dans un processus d'interrelations, se réalise aussi comme *histoire*, c'est-à-dire comme expérience actuelle sans cesse renouvelée du présent. La conscience devient temps en mettant à jour une série infinie d'intentionnalités. Elle est ce flux de vécus, de «consciences de» qui s'actualise. L'être-au-temps par sa réalisation inscrit la conscience dans un interstice qui lie le passé, en tant qu'immédiateté (la *noèse*) et antériorité (la *noème*), et l'avenir en tant que possibilité. Dans le «maintenant», où passé et avenir se réalisent dans l'instant du présent, la conscience constitue le temps, participe à son sens et dans ce mouvement de co-originité, elle peut s'affranchir de l'aliénation du monde pour atteindre un monde primordial donné, voire prédonné où s'ancre la vérité totale de la connaissance humaine.

Lors de l'effectuation de l'*époché*, le sujet fait ainsi abstraction de la réalité extérieure pour revenir à un monde primordial qui ne contiendrait que ce qui est propre au sujet méditant. Dans cet exercice de transcendance singulière, un élément de réduction est retenu : celui de l'*organisme* qui s'opère comme espace où s'effectue l'assignation par le sujet de sensations, d'activités et de kinesthésies.

À partir de cette considération particulière de la notion de corps, Husserl construit en deux étapes la relation d'intersubjectivité :

Le sujet, dans un premier temps, vit originellement son propre organisme à l'intérieur de sa sphère primordiale. C'est ainsi, par le corps d'autrui, que peut se produire la rencontre avec l'autre. De façon analogique, le sujet appréhende ce corps étranger comme semblable au sien. Par une expérience originaire, il a conscience de son intériorité et par cette conscience, il admet que l'autre corps, l'autre organisme est lui aussi, pour l'autre, l'élément de son intériorité. Mais cette intériorité lui demeure inaccessible, elle est ce que Husserl appelle une *apréésentation*. Et c'est l'organisme d'autrui qui présente les indices tangibles de cette inaccessible existence étrangère. Ainsi, l'organisme devient médiateur de la vie, de l'existence d'autrui par lequel se constitue l'autre, auquel son corps est lié alors même que le corps propre à chacun lui reste intimement associé.

Dans un deuxième temps, la mise en communauté de monades dans ce que l'on qualifie de «monde intersubjectif» peut s'opérer à partir de cette *apréésentation* de l'intériorité de l'autre par la réciprocité des perspectives spatiales. Le sujet peut ainsi changer de place et prendre celle d'autrui. En effet, par analogie il interprète le corps d'autrui avec sa propre matérialité comme s'il se trouvait ici, à la place de l'autre, là bas. Il peut, de ce fait, tenter de constituer le monde d'autrui en opérant une analogie avec le sien. C'est par cette *interchangeabilité* des perspectives spatiales que se réalise ce monde objectif permettant l'émergence d'un «nous» commun et transcendant. Comme

il est possible d'occuper virtuellement la place d'un autre organisme, il est possible également d'adopter sa perspective sur le monde et ainsi d'élaborer une perspective commune. Cette notion de *réciprocité des perspectives* fonde un système relationnel qui peut se modéliser en un monde objectif et intersubjectif, où l'entrecroisement des perspectives place les sujets à la fois comme s'appréhendant, appréhendant les autres et leur environnement, mais aussi adoptant leurs propres points de vue ainsi que les points de vue possibles des autres sujets.

2. 1. 2 La question du corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty

- Le sujet et le Monde

Si, comme nous l'avons précisé, il est impossible de recourir à la philosophie de Merleau-Ponty (1945, 1964) dans la construction d'une méthode, celle-ci peut plutôt être comprise comme la reprise de la problématisation husserlienne de l'être-au-monde interrogeant la situation qui lie l'homme, existant particulier, aux choses. Le corps devient, dans ces termes, la question cruciale de cette réflexion où il se trouve pris dans un système de pratiques, de représentations, et n'est pas considéré comme une simple configuration organique. En tant que paradigme fondamental, d'une démarche plutôt compréhensive qu'analytique, il devient ce vivant-mouvement, intrinsèquement lié à un contexte et à une dynamique. Merleau-Ponty en recourant à la notion de *chair* tente de rendre compte de cet espace qui se situe entre le corps, le monde et la conscience. Ainsi l'homme, le monde, le sentant et le senti, dans ce postulat fondateur, deviennent co-naturels et co-émergeants. Nous ne pouvons plus parler de pensée dualiste, ni même de pensée moniste puisque le sujet est à la fois au monde, du monde, tout en s'en distinguant.

Comme chez Husserl, c'est la *perception*, et plus particulièrement la vision, qui peut être considérée comme le pivot de l'analyse phénoménologique de Merleau-Ponty, puisque permettant de nous situer à la genèse de cette rencontre avec le monde : **« Ainsi la perception nous fait assister à ce miracle d'une totalité qui dépasse ce qu'on croit être ses conditions ou ses parties, qui les tient de loin en son pouvoir, comme si elles n'existaient que sur son seuil et étaient destinées à se perdre en elles. »** (1964 : p. 23). Elle n'est donc plus une fonction pensée en tant que constituante et constituée de la conscience, ni une opération seulement corporelle. La vision concentre cette réversibilité du statut entre voyant et visible où le voyant est visible, et le visible voyant, entrecroisement qui conditionne la perception et le fait même du corps. Il est à la fois pour lui-même sentant-sensible, il se touche-touchant, il se voit-voyant, il se rapporte à moi tout en s'en séparant, cette ambiguïté et cette réciprocité de statuts marquants ainsi l'originarité de l'ouverture au monde et rappelant le vertige de l'expérience ethnologique où chacun, observateur comme observé, se trouve pris dans cette co-relation où du sens, par les sens, se construit.

Contrairement aux philosophies idéalistes et réalistes, Merleau-Ponty ne reconnaît pas l'adéquation de la chose et de la conscience. C'est par le corps mais aussi, à travers lui, par le langage que le sujet peut appréhender le monde et s'y situer. Notre présence en

lui ne peut être réductible à notre conscience. Le contact perceptif avec la chose est nécessaire pour que la conscience, ou du moins le concept, rentre lui-même en relation avec elle. Il n'y a pas d'intuition, au sens psychologique ou kantien du terme, car la conscience n'est pas informée, *a priori*, de la chose par la sensibilité. Dans ce prolongement, Merleau-Ponty réfute les schémas de la *représentation* comme *adequatio intellectus et rei*. On ne peut réduire la perception à une intuition transcendante. Toute perception est une description qui ne peut embrasser la totalité du monde objectif. Il n'y a pas, d'une part, des choses et des faits qui seraient en eux-mêmes des réalités constituées, et d'autre part, un esprit, une conscience, qui les assimileraient tels quels ou les informeraient sur ses propres catégories. De la même façon, Michel Bernard participant de ce courant phénoménologique, met en avant dans *Le corps* que celui-ci n'est pas « **seulement une mécanique nerveuse, ni, à l'inverse la conscience une pure et simple fonction représentative.** » (1976 : p. 49). Pour Merleau-Ponty, l'individu est lié au monde, il est au monde tout en en étant différent. Nos concepts, nos significations relèvent d'une nature autre, ils permettent au monde de se dévoiler à nous mais en aucun cas nous ne pouvons nous identifier à lui. De ce fait, la perception est ce processus qui amène le sujet à s'ouvrir au monde, celui-ci nous apparaissant dans son immédiateté, dans sa totalité, mais sans coïncidence directe. C'est ce que la notion de *phénomène* traduit en se situant comme cet écart possible entre la pensée et la chose en soi.

Le processus général qui situe le sujet percevant dans cette relation au monde, dont il est tout autant proche qu'irréremédiablement lointain, est défini par la notion de *comportement*. C'est ce dernier qui établit conceptuellement ce rapport qui s'institue entre un vivant, le sujet, et le monde et cela dans une relation active. L'*intentionnalité* husserlienne est remplacée par l'*existence* qui, en tant qu'ex-ister, exprime cette ouverture de l'être au monde qui rencontre, en s'arrachant de sa conscience, le phénomène. L'existence, en se concrétisant par un ensemble de comportements, affirme du sens par un rapport qui se crée par l'expérience. Le concept d'existence devient alors inséparable de celui de temporalité en tant que perception, la temporalité vécue se réalisant par cette idée d'« être-au-monde », conditionnée par une ek-stase. La conscience en devenant conscience-de, en s'ouvrant, implique, de fait, nécessairement l'idée de temporalité. En donnant sens au monde, nous signifions le temps mais nous ne le constituons pas puisque ce dernier est déjà présent en deçà de la conscience. Par conséquent, l'ouverture au monde se pose en tant que devenir et exploration.

C'est ainsi, avec la notion d'*acte*, que la concrétisation et la modélisation de l'existence et du comportement prennent forme, notion elle-même, nécessairement liée à celle de *corps*. C'est par, dans, avec son corps que le sujet effectue, met en acte son existence. Merleau-Ponty écrit que « **L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence.** » (1945 : p. 105). Par ces propos, il se sépare très nettement de la tradition cartésienne puisque réinstallant le corps comme condition *sine qua non* de l'existence dans le monde, les oppositions âme/corps, sujet/objet, ainsi que la thématique du « je suis une pensée » sont remises en question. La réalité corporelle n'est plus considérée comme un objet du

monde, elle devient le sujet de la perception en la conditionnant. Elle associe alors la subjectivité à une situation historique et sociale. Le «je suis» n'est pas ramené à une philosophie de la conscience. L'être s'affirme dans le «j'existe» et par une projection corporelle dans le monde, par la possibilité d'objectiver son corps, l'être agit par le «je peux». La corporéité, en mettant le sujet en situation, lui permet de se joindre à son environnement, de s'engager et d'agir dans un contexte. Dès lors, le monde existe en lui et par lui.

Avec Husserl, la notion de chair demeurait un intermédiaire entre conscience et monde. Dans cette logique, le corps se trouvait bi-dimensionné avec d'un côté, une face tournée vers l'intérieur et de l'autre, une face tournée vers l'extérieur. Mais, pour Merleau-Ponty, ce modèle des feuillets est héritier d'une pensée dualiste qui divise le même espace subjectif. En retrouvant la thématique husserlienne, le corps dans son entièreté conditionne notre exploration et notre découverte du monde, mais cela sur le mode actif, car il ne se contente pas d'être dans le monde, il est aussi au monde, il l'habite. Dès lors, l'idée même d'union entre âme et corps doit être dépassée puisqu'il faut nier cette dualité première qui caractérise l'existence des deux termes. L'union s'accomplit, en fait, dans un exercice perpétuel qui se réitère dans cette dynamique, ce mouvement de l'existence. Comme nous l'avons montré, penser le mouvement implique de penser le temps mais nécessairement, de la même façon, le *contexte*. Merleau-Ponty, dans sa tentative de constitution d'une philosophie du sujet, pense l'être comme se situant dans le monde, donc comme indissociablement lié à un être social, puisque pris dans un contexte temporel et spatial. C'est dans cette *totalité contextuelle* que le sujet *acte* son existence. À l'intérieur de cet entrelacs, le corps entre en relation et en inter-relation, en inter-action et en inter-réaction, il n'existe pas en tant que tel, c'est par la relation qu'il prend signification dans un contexte. Les deux notions deviennent ainsi fonction l'une de l'autre.

Le sujet, dans cet existentiel phénoménologique, vit une double expérience : celle qui le lie à son corps propre et celle qui le lie à celui d'autrui. L'*expérience* crée cette unité existentielle du sujet qui devient un être total, face à une pluralité de choix, mais qui partage avec autrui un sens commun. Merleau-Ponty reprend par là la notion Husserlienne de *Lebenswelt* qui décrit le monde comme à la fois vécu et vivant, un monde où nous vivons, que nous vivons, dont nous vivons et qui, réciproquement, vit de nous. Dans cette approche, les limites entre *être*, impliquant de la distance, et *en-être*, supposant de l'appartenance, sont effacées au profit d'une perception de l'espace qui gagne en profondeur et perd en surface. Le monde n'est plus en face de nous, distancié, il est environnant, confinant, rompant parfois les limites conventionnelles de l'intérieur et de l'extérieur pour se mêler à notre propre chair. Cette inscription dans la réalité implique que nous nous comprenions comme en «en» étant et non pas seulement comme en «y» étant. Pour Merleau-Ponty, c'est **«quelque part derrière ces yeux, derrière ces gestes, ou plutôt devant eux, ou encore autour d'eux, venant de je ne sais quel double fond de l'espace, [qu'] un autre monde transparaît, répondant de cette interpellation qui m'est faite.»** (1964 : p. 53).

Et c'est vers cette *réalité* du monde qui nous environne que doit tendre l'expérience originaire. Cette notion renvoie à la préexistence en tant qu'*Umwelt* phénoménal et

institue, de fait, dans le rapport au monde un *en-deçà*, un déjà-là antérieur à toute conceptualisation à partir duquel va s'effectuer la relation explicite au monde. La conscience en acte permet, comme chez Husserl, ce retour aux choses mêmes, à un monde d'avant la connaissance, antérieur à toute abstraction et situé au-delà même du langage, de toute forme de relation. On retourne ici à une notion de transcendance qui pourrait expliquer ce qui conditionne l'organisation mondaine. C'est elle qui constituerait la réalité ultime de l'objet et que doit retrouver une compréhension déclinée sur le mode de l'*Être de transcendance*. Dans ses ultimes travaux, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty abandonne même la notion d'acte ou d'action, au bénéfice de celle de *sensorialité*, qui elle-même supplante celle d'intentionnalité husserlienne. Dans ce « creusement » du sensible, il faut retrouver, par-delà la relation intentionnelle sujet-objet, une fondation originaire qui nous place, nous, sujet, dans une relation d'écart par rapport aux objets. En deçà de l'acte, il y a l'être d'une relation qui situe, comme préalable, en position de présence-absence, sujets et objets. Ce retour à l'ontologie ne s'effectue pas pour autant sur le mode direct. Tout comme son refus de l'intuition et de la représentation, Merleau-Ponty réfute la conception d'une connaissance immédiate de la chose. Il n'y a pas d'identification de la conscience du sujet avec les choses. Le réel pré-existe la perception en s'y situant en deçà et c'est cette présence-absence qui la rend possible du fait de la division et de la distance qui s'instaure entre l'objet et le sujet.

- Relation du sujet à autrui

Nous l'avons dit, Merleau-Ponty insiste sur l'omniprésence du corps dans la relation qui lie le sujet au monde qui l'entoure. Mais cette existence du sujet ne peut s'enfermer dans une philosophie purement subjective où finalement tout se ramène à un Je constituant. Pour Merleau-Ponty, c'est encore le corps qui permet la conceptualisation de la relation au monde, à l'objet mais aussi à l'autre. C'est donc par la co-présence de l'intercorporéité, par ces notions de « co-présence » et de « co-existence », que se réalise cette présence du corps comme condition d'être dans un monde partagé, où la corporéité devient le noeud de ces entrelacs qui lient le sujet à autrui, au monde et à lui-même. Pour reprendre les images de Merleau-Ponty, ma vie s'entrelace avec les autres vies, mon corps avec les choses visibles, mon champ perceptif recoupe celui des autres. Nos temporalités, nos durées se mélangent les unes avec les autres. Du *Je* fondateur de l'expérience co-émerge un *Nous* collectif, hantant toute question relative aux choses.

Et c'est de nouveau le *regard*, l'acte visuel, qui apparaît comme ce geste originaire de partage et d'ouverture à l'autre. Le visible, le regard, permettent l'émergence d'un monde où le sujet se trouve englobé par ce qu'il examine, en se découvrant lui-même examiné. Ainsi le voir devient une qualité par laquelle nous caractérisons le monde, où l'autre-sujet n'est plus considéré dans son identité mais sous un certain aspect. La relation d'altérité devient une relation *pour* quelqu'un. La perception de l'apparition de l'autre se caractérise comme l'observation d'un point de vue possible qui peut varier. Toute chose, tout individu perçu, présente une pluralité de points de vue possibles, ce qui est la marque de sa réalité. Lorsque je perçois, le point de vue que j'adopte m'en interdit d'autres. Je dois me mettre en mouvement, quitter la place que je m'étais assignée, afin d'accéder à une autre situation qui m'offrira d'autres profils. Mais ce là-bas peut être aussi occupé par autrui.

Nous allons donc nous retrouver ensemble co-percevant un même objet, ce dernier révélant à chacun des profils particuliers. Le partage du sens peut alors contribuer à une communauté de perception de l'objet.

Le problème se reconfigure lorsque c'est autrui qui, comme dans la situation d'observation participante propre à l'ethnologie, devient l'objet perçu. Il est lui-même observant, m'observant moi-observant, je le reconnais comme sujet, tout comme lui me reconnaît comme sujet, puisque nous nous reconnaissons déjà chacun en soi comme sujets. Le regard dans la rencontre doit se faire mobile afin que soit possible la pluralité des points de vue sur une présence dans la relation à l'autre, cet autre devenant à la fois alter-ego et ego-alter. La rencontre d'autrui s'affirme, tout comme dans l'acte de perception, comme un phénomène qui m'inscrit dans une relation mondaine. Celle-ci se configure dans la notion de *pli* qui nous ramène à l'ontologie, c'est à dire à une instauration, une communication directe entre moi et les choses, par cet entrelacement qu'est la relation avec le monde et avec autrui. C'est donc à partir de l'expérience des autres et du monde, de ces notions d'*en-réciprocité* que sont l'action, l'inter-action, l'inter-réaction et qui toutes tentent de traduire cette intrication qui me mêle à autrui en lui faisant perdre son statut d'extériorité, de témoin distancié que co-émerge un monde de partage, un univers de lieux-communs, ce que Merleau-Ponty a qualifié d'*inter-monde* comme principe nécessaire de réciprocité. Et cette notion nous est précieuse puisqu'elle nous permet de mieux comprendre ce qu'engage la relation à l'autre dans son étude. Elle nous confronte, de la même manière, à nos propres responsabilités puisque l'interaction n'est plus perçue comme une position de surplomb où, nous, ethnologues, viendrions observer notre *objet* d'étude mais bien au contraire comme une posture où nous, identifiés comme ethnologues, serions engagés à partager cet *inter-monde* avec les autres. Comme l'écrit Merleau-Ponty, «**Être une conscience ou plutôt être une expérience c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux.**» (1945 : p. 113).

L'inter-monde se constitue donc communément, par une unité intersensorielle partagée, et à partir du «monde naturel» qui pré-existe ma perception. La pluralité des perceptions qui s'en dessine compose, dès lors, une multiplicité de mondes partant d'un monde unique. Si les objets paraissent pluriels puisque diversement interprétés, une structure intelligible, située en deçà de mes pensées et de celles des autres, affirme pourtant l'unicité du monde par-delà les événements. Il y aurait une certaine correspondance, par le fait de la communauté, entre les vécus d'autrui et mes propres conduites et pratiques. Nous comprenant réciproquement comme consciences, comme Moi éprouvant des vécus et participant du même monde, nous nous saisissons mutuellement en tant qu'observé-observant de nos propres conduites. De nouveau, cette omniprésence du jeu d'interversion des statuts d'observateur-observé, nous mène à accepter l'idée que nos propres significations du monde co-émergent avec celles d'autrui. Ainsi, pour Merleau-Ponty, nous partageons une histoire qui n'est plus vraiment ni mienne, ni sienne, mais une histoire commune qui nous fait vivre dans le même inter-monde originaire. De fait, si l'on suit les conséquences de cette approche, toute connaissance de l'inter-monde, donc plus précisément toute science sociale, implique que l'autre-chercheur appréhende la société comme vécu et non comme objet. L'objectivation s'opère ainsi dans un processus compréhensif où le sens se trouve réélaboré dans une

description qui nécessairement prend en compte le sujet dans ce qu'il étudie.

- Corps et langage

La philosophie de Merleau-Ponty, en tant que pensée de l'entrelacs, insiste sur le fait que la compréhension du sujet ne peut s'effectuer dans les termes d'une représentation du monde mais plutôt dans les termes d'une présence à celui-ci. Par la notion d'acte, que nous avons précédemment présentée, tout *geste*, mais aussi toute *parole*, participent de cette dynamique de l'*expression* qui nous ouvre au monde. Elle contribue à la mise en perspective de la réalité, où visible et invisible, manifeste et latent, se voilent et se dévoilent. La pensée de Merleau-Ponty, en tant que pensée de la relation, instaure un rapport au monde, donc par définition à autrui, qui se concrétise dans l'échange et par le partage de sens.

Le corps, de fait, contribue à cette relation, tout comme le geste, la parole, qui deviennent, ensemble, l'effectuation d'une articulation de *présence* au monde. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, cette modalité particulière d'expression est une *existence en acte*. De cette façon, la participation à la signification peut être comprise, en général, comme un *langage symbolique*. Celui-ci se modélise, selon Bernard Andrieu, en deux types particuliers de langage. En effet, pour lui, **«Le langage incarne le sujet : soit par le langage corporel où les gestes expriment des significations intimes, soit par le langage verbal où le mot transporte sans sa structure phonique les modulations de la parole. Le ton de la voix indique une présence au monde singulière qu'il faut savoir accueillir en même temps que la signification. Le son est engagé dans le sens.»** (1994 : p. 215). Langage et corps participent donc tous deux de cette situation qui les place dans et face au monde. Ce sont deux systèmes signifiants par lesquels l'individu investit le monde de sens, donc le pense, le comprend pour agir. Tout comme l'expérience subjective, une cérémonie, des paroles, des gestes, des techniques expriment un point de vue prenant toute leur dimension dans et par le corps, celui-ci n'étant plus alors conçu comme une matière inerte. Il devient ce lieu privilégié par lequel s'effectuent les interactions, donc la communion avec son contexte. Co-émergeant avec le langage, comme *geste linguistique*, c'est ensemble qu'ils auront une prise directe sur le monde. Et nous verrons plus loin à quel point la question de l'énergie, principe commun aux pratiques de yoga qui nous préoccupent, entre en résonance avec cette question d'un corps en lien et signifiant du fait même de ce lien.

Lors de la *réduction phénoménologique*, où nous éprouvons le monde dans sa présence, la parole, comprise comme émanation sonore plutôt que comme élaboration discursive, est l'acte nécessaire originaire par lequel est rompue l'expérience du silence. Dans cette perspective, le vécu, en tant que vécu parlé, devient la condition de l'être. Mais dans la donation originaire c'est le langage et, de nouveau, la vision qui se combinent dans cette appréhension immédiate du monde. Au travers de cette «articulation avant la lettre», tous deux détiennent une capacité d'ontogenèse. L'acte de voir se fait alors acte de langage. Dans cette perception des choses, vues telles qu'en elles-mêmes, la vision perçoit cette organisation des choses qui les entrelacent. Elle autorise la perception, par et dans les objets, d'une solidarité invisible. Comme «parole silencieuse», l'acte de voir précéderait, originairement, l'étape verbale, ce postulat éminemment *ontologique* tendant

à montrer que le langage, par la réduction, doit retourner à un état de *parole originale*. Cette parole serait, selon Mikel Dufrenne, « **appelée par la chair du monde et préparée dans la chair du corps** », de fait « **cette autre chair implique toujours la réversibilité, non plus du visible et du voyant, mais « de la parole et de ce qu'elle signifie ».** » Ainsi, « **l'idée a toujours « une existence presque charnelle » , mais en retour la signification peut rejaillir sur ses moyens et « s'annexer la parole qui devient objet de science ».** » (in Esprit, 1982 : p. 48). L'idée aurait une existence quasi charnelle, la signification, de façon réversible, serait contenue muette et silencieuse dans les choses et pourrait rejaillir et annexer la parole. Afin de bien saisir ce double statut de la parole en tant que modalité particulière de l'expression, Merleau-Ponty procède à un découpage. Ainsi, il y aurait, d'un côté, la *parole-parlée* qui est une parole de type instrumental. Elle est liée à l'*usage* et c'est par lui qu'elle s'actualise, se temporalise et existe. C'est une parole de paroles empiriques, conformée par une répétition qui en a altéré le sens original. Au-delà de cette parole qui n'est que base d'un échange conventionnel de conversations se découvre, d'autre part, une *parole-parlante* qui, elle, est contemporaine d'elle-même, c'est-à-dire inaugurale, auto-originale et tournée vers l'avenir. En tant qu'instrument de connaissance du monde, il serait possible d'interroger son authenticité et son adéquation avec celui-ci. C'est donc à cette parole qu'il faudrait retourner tout en tenant compte de son effectuation par la langue, donc par un système d'échange qui nous pré-existe et cela afin d'atteindre la plénitude première du monde. Dans La prose du monde (1969), Merleau-Ponty parlera de *parole-conquérante* dans le cas de la parole-parlante, et de *parole-instituée* pour la parole-parlée cherchant ainsi à insister sur ces modalités différentes de l'activité langagière du sujet parlant.

Quoi qu'il en soit ces différentes dénominations insistent sur le fait que par-delà son usage, donc son histoire, le langage doit être réinterrogé, creusé, «tordu» afin d'effectuer ce retour aux choses mêmes. Il doit, dans cette logique, retrouver cet aspect inaugural qui autorise l'expression du sens. Il n'est ni dans, ni sur les mots, il est là-bas quelque part, au-delà ou en deçà, et c'est sur lui que doit se fonder la logique même de la parole. Mais pour autant l'*histoire* n'est pas évincée par Merleau-Ponty, car c'est en elle que le langage opère, au présent et de manière à chaque fois renouvelée, des sédimentations successives de la parole sur le sens. De fait, si l'histoire a un sens, celui-ci n'en est pas pour autant unique. Le sens de l'histoire, comme effectuation de ces sédimentations, se transforme sous l'effet de nos pratiques. Il change par l'émergence des possibles. En devenant contingent, le futur ne peut plus être compris dans une conception rétrospective. Le futur vient au présent, il n'a plus cet aspect réel et nécessaire car il est un avenir ouvert à nos choix. Élément de l'existence, il participe, en tant que temps historique à cet entrelacement des lignes qui, elles, nous interrogent quant à l'importance pour le futur de nos choix présents. Le temps, comme condition de l'existence de ces entrelacs, pose les fondements nécessaires, constitutifs de la relation à autrui.

- Apports et limites de la phénoménologie pour une science sociale

Il nous semble qu'en tant qu'attitude de pensée, la phénoménologie telle qu'elle a été poursuivie par Merleau-Ponty interroge et étaye les questions qu'une démarche compréhensive pose tout autant à la sociologie qu'à l'ethnologie. Le monde social est

vécu donc compris comme un monde constitué par des opérations de synthèses où sont reconnus les différents types d'ensembles cohérents de *sens* que les sujets, en relation, produisent dans leurs pratiques quotidiennes en portant leur attention sur des objets susceptibles d'expérience. Dans notre questionnement, la phénoménologie en général, comme pensée d'un phénomène quel qu'il soit, nous aide à conceptualiser le corps, qui nous intéresse plus particulièrement nous référant aux pratiques corporelles que le yoga met en oeuvre, dans un vivre qui implique une signification. Il n'est plus pour nous cette structure morte, séparée, décharnée, réduite à un objet anatomique, mais bien au contraire, un référent construit théoriquement par lequel le sujet se présente au monde et à autrui et non pas s'y représente. Il est alors possible de penser la notion d'acte même si, nous le verrons, nous lui préférons le concept d'action et par là de comprendre son *engagement* en tant que sujet-acteur dans un contexte précis.

L'individu, en prenant chair, est à considérer comme engagé dans et par son corps, tous deux coémergeant dans un processus d'expressions, de fait, commun. Compris dans ce sens, le questionnement phénoménologique peut nous aider à nous séparer d'une interrogation ontologique et essentialiste où la vérité n'est plus construite donc interrogeable mais donnée. Dès lors, il peut contribuer au passage sémantique de l'analyse d'un *discours direct* à celle d'un discours conçu dans son style *indirect*. Ainsi, ce ne seront plus des propositions prises pour elles-mêmes, en accord avec leurs conditions de validité, qui vont nous intéresser mais plutôt l'analyse d'énoncés qui seront rapportés à leurs énonciateurs. Comme le dit Vincent Descombes dans Critique de la raison phénoménologique, la phénoménologie consiste à ce passage qui nous conduit à nous demander ce qui est *dit* de l'objet. **«On ne dit plus : voici ce qu'il en est si la proposition est vraie. Mais : voici ce que pense ou croit telle personne, si elle s'exprime de cette façon.»**(sous la direction de Jacques Poulain, 1991 : p. 19). Nous nous retrouvons donc impliqués du côté du sens, mais d'un sens vécu et exprimé par l'acteur et cela indépendamment du fait que nous puissions savoir si la proposition est concrètement vraie ou non. Il devient alors nécessaire d'interroger la manière dont s'élabore, se construit ce point de vue que le sujet porte sur le monde par ce qu'il en dit, par les expériences qu'il met en pratique.

Les interrogations que Merleau-Ponty a posées sur la relation entre corps et sens, nous paraissent encore, et sous bien des aspects, pertinentes. En effet, le vivre incarné, ce corps phénoménologique, ce corps vécu, prend sens à travers le langage. Mais cette présence du corps, par le sens, se fait de la façon la plus large possible. Les discours, les gestes, les bruits, les expressions corporelles... dans, par et avec l'institution d'un langage, rendent possible le partage intersubjectif, donc permettent l'élaboration d'une communauté de sens. La notion d'*entrelacs* se montre ici d'autant plus précieuse que le sens se pluralise, s'effectuant à de multiples niveaux à la fois et se transformant, s'élaborant dans le temps. En prenant comme concept cette notion de sens en mouvement et en élaboration, le chercheur peut s'inscrire dans une démarche qui rend compte d'un processus sémiotique global qui comprend à la fois les comportements kinésiques de l'acteur en tant que signifiés, mais aussi son discours. Ensemble, ils seront temporalisés par la mise en place d'un apprentissage comme acquisition de manières particulières d'agir, de sentir, de toucher, d'entendre et de penser. Pourtant, si ces règles

du vivre-ensemble peuvent paraître unifiantes et réductrices, il ne faut pas oublier que les acteurs ne sont jamais structurellement et fonctionnellement identiques. Dès lors, chacun par et avec son corps pourra se situer, comprendre et appréhender le monde, percevoir le temps et l'espace par une reconsidération des significations et images qu'il se fait de lui-même. Il est important, selon cette conception du sujet, de toujours l'appréhender comme situé dans un contexte qui contribue socialement à sa reconsidération et dans lequel il va, lui-même, effectuer des choix et affirmer ses préférences. Cette idée, proche de celle d'inter-monde, implique une vision du social et du cognitif où ils sont indissociables l'un à l'autre, l'un de l'autre.

De son côté, Marc Richir (1988, 1993) tente de suivre la voie tracée par Maurice Merleau-Ponty en articulant le champ phénoménologique et la notion d'institution symbolique. Il cherche ainsi à dépasser la vision d'un corps qui accéderait de manière directe au monde et pourrait le comprendre sans l'intermédiaire de «représentations», ou d'une quelconque fonction «objectivante». Pour lui, **«L'institution symbolique de culture englobe chaque fois tout le champ de l'être et du penser humain. »**, **« ... le corps en fait partie intégrante : il est toujours non seulement déterminé (« codé ») en ce qui le met en ordre ou en équilibre, mais encore, dans le même mouvement « dressé » à ce que l'on nomme, depuis l'anthropologie, les « techniques du corps » , qui varient d'une culture à l'autre.»**(1993 : p. 30). Le corps compris comme partie du monde, mis en jeu dans l'inter-action et dans l'inter-réaction, devient cette incarnation qui permet l'emboîtement de l'existential phénoménologique et symbolique. En tant que factuel, le «physique» est indissociable du symbolique puisqu'il y trouve son ancrage. L'institution symbolique comme élément polyadique d'une relation qui lie entre eux les acteurs, contribue à organiser les comportements corporels. Ainsi, le *rite* peut être saisi comme l'effectuation de cette institution. De même que l'expression, il met en jeu le corps en le signifiant par des gestes, des actes, des paroles, des contacts, des épreuves... En s'appuyant sur des traditions, comprises comme ensembles de significations, il implique le sujet qui choisit, lui aussi, de s'impliquer et lui permet de redéfinir les choix, les règles, qui vont jalonner son existence par la redéfinition d'un mode de vie et d'un statut. Le rite devient, par conséquent, l'affirmation et le partage d'une expérience signifiée. Expérience qui, si elle est collective, ne doit pourtant pas faire oublier que chacun des acteurs qui y participe se la réapproprie et la signifie de façon individuelle. La notion du rite, ainsi entendue dans une certaine perspective phénoménologique, peut être comprise comme un concept qui pose de manière cruciale la question du sens de l'action en tant que dynamique d'interprétation. Tout comme celle d'apprentissage et de technique, elle insiste sur l'idée d'un corps en transformation, immergé au sein d'un champ social et culturel particulier où s'entrelacent les notions de trajectoires singulières, d'intersubjectivité, ainsi que celles de temporalité et de contexte.

Bien que le courant phénoménologique nous aide à appréhender l'expérience vécue, celle du corps propre, du contact corporel..., nous devons, pourtant, nous garder d'une tendance qui placerait le corps comme source primordiale de signification et d'expression. Cette sorte d'apologétique du vécu sensoriel et sensuel, poussée à l'extrême, proscrireait, en effet, tout souci théorique, toute analyse objectivante et cela au nom du ressenti et de l'expressif. Le risque majeur de cette pensée serait de présenter un corps qui ne saurait plus s'il contemple son propre spectacle, pour reprendre une image de Hans Dieter Bahr

(sous la direction de Jacques Poulain, 1991 : p. 227), ou si ce contemplé ne fait pas lui-même déjà partie de l'action. Cette dérive peut devenir un obstacle pour la recherche si, dans l'ethnologie participante, sous couvert de participation, elle engage le chercheur dans une fusion affective à son terrain, où la distanciation critique n'a plus raison d'être, donc plus prise. L'immersion de l'observateur dans le contexte qu'il étudie est tout autant nécessaire, qu'inévitable puisque par elle il participe à la même communauté d'expérience. Mais, il nous semble que ce partage expérientiel peut s'effectuer selon, de multiples modalités. Il n'y a pas une seule voie possible, quasi transcendante, de partage de l'expérience, il y en a une multiplicité, ce que Merleau-Ponty a tenté de montrer avec sa notion de «points de vue possibles» sur un objet. Observer implique un déplacement, une dynamique mais il n'est pas, car il ne peut pas être, une confusion du statut observateur-observé. L'enjeu de l'observation se situe plutôt dans un entre-deux, dans cet aller-retour permanent entre observation et participation, et c'est ce mouvement même qui rend possible une interprétation, la nôtre, qui n'est pas réductible à d'autres et qui n'est pas, non plus, la restitution ultime de la réalité telle qu'elle serait.

Cependant le questionnement phénoménologique permet, par sa prise en compte particulière de la réalité, de relier l'exercice philosophique à un travail de *description*. Cette question ne peut nous laisser insensibles. En effet, en interrogeant l'importance du regard, elle réinstaure cette possibilité de la description en liberté. Ceci va de paire avec l'idée précédemment avancée sur les points de vue possibles. Dans cette démarche, la question du regard du chercheur, dans son originalité et dans sa singularité, est posée. Pourtant, cette idée du voir ne peut aller de soi. Le monde ne se laisse pas voir dans sa totalité. L'ethnographe n'est pas une sorte d'enregistreur-neutre des faits. Confronté à l'altérité, il participe à un contexte qui ne cesse de se redéfinir, de se transformer. Ainsi, il nous semble que la notion de «foi perceptive» doit être abandonnée car elle nous confronterait à l'obstacle ontologique d'une démarche phénoménologique pure. Nous ne pouvons retourner à l'idée d'un «secret du monde» qu'il faut trouver, auquel il faut revenir de façon rétroactive et qui serait contenu dans notre contact avec lui. Cette notion de foi perceptive, en tant que sensibilité pure, fait en effet appel tout autant à l'immersion qu'à la révélation *immédiate* du sensible. Dans la tradition husserlienne, dont Merleau-Ponty a été héritier sous certains aspects, il nous faudrait découvrir un en deçà des choses, découverte qui se déroulerait indépendamment de toute forme de conceptualisation, rationalisation et signification. Certes pour Merleau-Ponty, c'est la réflexion qui va permettre au sujet de construire de manière réflexive le monde, mais avant toute réflexion, et pour que celle-ci soit possible, le sujet doit s'inscrire dans une attitude de fréquentation «naïve du monde». C'est elle qui rendrait possible le retour à un en deçà, à un Soi, en attente dans l'être d'une ouverture vers l'extériorité. Cette ek-stase ne serait possible qu'au prix d'un complet détachement qui tend à éliminer toute notion (de représentation, d'image, de sujet, d'esprit, d'ego...) qui distinguerait le sujet des choses.

De la même manière, la notion husserlienne d'*évidence* phénoménologique participe d'un présupposé ontologique semblable. Or, selon nous, intervient, ici, en tant que médium, la notion de *langage* qui met en évidence la facticité, la contingence, caractérisant historiquement les mondes vécus. De ce fait, la conscience husserlienne de l'évidence transcendantale est à remettre en question par l'idée d'une contextualité

conditionnée par le langage. Il n'est plus possible, en suivant le raisonnement de Karl Otto Apel (sous la direction de Jacques Poulain, 1991 : pp. 39-41), de faire appel à l'évidence apodictique d'une vision catégoriale, ou d'une intuition des essences, puisque les énoncés ne sont fondés que par des énoncés et non par une évidence phénoménale. Il nous paraît important d'insister, afin de franchir l'étape phénoménologique, sur cette *dimension pragmatique* de l'usage du langage. Il s'ensuit que l'évidence, au sens de Husserl, n'est qu'évidence pour la conscience, mais en tant que phénomène cognitif elle est une énonciation sur le monde qui renvoie alors à une interprétation verbale. Par conséquent, l'évidence comme critère de validité subjective ne suffit plus puisque le langage nous confronte à une intersubjectivité donc à des prétentions liées à des énonciations et des interprétations du monde et de soi-même. Ainsi l'*époché*, comme suspension de toutes les suggestions de réalité, afin de permettre l'exercice de la conscience, évacue ce qui, dans son rapport spécifique, la constitue, en l'occurrence ce rapport pragmatique par lequel elle s'établit comme rapport à la réalité. L'*époché* oublie le fait qu'elle est une réflexion sur une réflexion, qui s'est produite elle-même.

Dans ce processus de connaissance, l'homme n'a pas de rapport direct à soi. Il se pense avec les choses, il se projette par une intention qui vise un but. Sans cela l'individu, en tant que simple fonction de connaissance, ne pourrait être conscient du fait qu'il connaît, il serait un miroir qui refléterait sans avoir conscience de ce qu'il reflète et cela parce que n'ayant pas cette réflexion en soi, inséparablement liée à celle de réflexion dans l'autre, il ne serait pas tributaire d'une action. La connaissance, par l'idée d'action, implique qu'elle se reconnaisse comme *connaissance effective*. L'action comme action qui se reconnaît comme propension à réaliser, place le sujet dans cet accord avec lui-même et l'objet désiré. Le sujet mène l'objet à sa destination tout en se menant lui-même à sa propre destination. Ainsi, l'action spécifique qu'est l'action de parole autorise, et nous allons bientôt l'examiner de plus près avec le courant philosophique pragmatiste, l'identification des interlocuteurs à ce qu'ils se disent et à ce qu'ils disent des objets, des désirs et des actions elles-mêmes... En se reconnaissant mutuellement et réflexivement par l'accord et le partage de la parole comme expression de l'expérience, la communication mène les interlocuteurs à quitter leur solipsisme et leur subjectivisme. La parole conditionne la reconnaissance des individus et rend possible le partage de l'expérience. Enfin, et comme nous le verrons plus loin, le langage introduit le concept de *durée*, il permet le passage en réalisant dans l'instant le passé et le présent. Il est indissociable des notions d'institutions, d'actions et d'expressions, qui elles-mêmes se trouvent liées à celle de significations et de temporalité. Comme l'a montré Pierre Livet (*in Esprit*, 1982), l'analyse du pli, que Merleau-Ponty avait élaborée, nous a permis de penser spatialement la pluralité, le chiasme, l'entrelacs, mais a oublié et évincé la pluralité de sens constitutive des temporalités. L'ethnographie, en tant que description certes spatiale, ne peut en revanche faire abstraction de sa dimension temporelle, et donc de la notion de transformation. De même, tout en reconnaissant la nécessité de l'acte de voir, nous devons nous montrer prudent face à une conception de l'observation qui serait dominée *implicitement* par ces *a priori* quasi métaphysiques que sont les notions d'évidence et de vérité de l'en deçà qui conditionneraient toute réalité.

2. 2 Le détour pragmatique : jalons pour une approche pragmatique du langage

Si, comme nous l'avons dit, afin de dépasser l'*a priori* phénoménologique nous nous référons maintenant à une approche pragmatique du langage, il est alors nécessaire d'évoquer en quoi, conceptuellement, mais aussi dans une histoire des idées, cette approche nous permet de prolonger et de reconsidérer les notions non seulement de *langage*, mais aussi celles de *conscience*, d'*action*, de *croyance*.

Selon Karl Otto Apel (*op. cit.*), bien que s'inscrivant dans une tradition de pensée plus européenne¹³, la philosophie, du point de vue conceptuel, en connaissant le tournant pragmatique, a dû abandonner un modèle ontologique de la conscience de soi au bénéfice d'une conscience communicationnelle. Pensé dans les termes d'une pragmatique, le langage, déplace la mise en suspens du jugement lié à la présence de soi à elle-même, propre à l'*epoché* phénoménologique, en faveur d'une reformulation du problème husserlien dans les termes posés d'une essence philosophique de l'humanité construite sur le langage lui-même. Dans ce prolongement, Jürgen Habermas (1987) présente l'approche d'une théorie du langage comme le nécessaire éclatement d'une théorie de la conscience. La société ne peut plus être pensée sur le modèle du monde vécu, compris comme un flux d'expériences intentionnelles, mais selon l'idée de *communication*, à savoir entendue comme un ensemble cohérent de structures symboliques formé par un tissu d'actes de communication. Dans une théorie proprement universaliste, Habermas indique que les notions d'expérience, de tradition..., toutes ces notions familières aux réflexions sur la culture et qui de fait nous intéressent, ne peuvent plus cohabiter avec celle d'implicite quasi métaphysique, qui sera remplacée par les concepts de *discours*, d'*argumentation*, d'*entente réalisée par le langage*... Dans cet ordre d'idée, il nous semble que ce projet théorique par son élaboration philosophique première en tant que pragmatisme puis, ensuite, plus proprement linguistique en tant que pragmatique, présente une série de concepts décisifs de par leurs conséquences théoriques. Il nous paraît donc important, dans un premier temps, de les examiner afin de saisir à quel point ils peuvent devenir déterminants quant à la compréhension et à la théorisation d'un phénomène culturel dans le cadre d'une science sociale et plus particulièrement d'une réflexion ethnologique.

En nous appuyant sur l'ouvrage de Richard Rorty *L'espoir au lieu du savoir* (1995), nous scinderons le courant philosophique pragmatiste, d'origine américaine et débutant à la fin du XIX^e siècle, en deux courants principaux : les philosophes pragmatistes dits «classiques» qui ont tenté de thématiser la notion d'expérience et les philosophes pragmatistes dits «néo-pragmatistes» qui, eux ont centré le projet pragmatiste sur le thème du langage, compris dans une visée pragmatique.

¹³ Bien que présentant certaines similitudes, nous ne pouvons cependant placer sur le même plan les conceptions américaines et européennes, plus précisément allemande, de la notion de *pragmatique*. En effet, l'une en fait l'élément fondamentale d'une conception universaliste de la communication humaine (Apel et Habermas), alors que l'autre l'intègre dans une vision plus locale et utilitaire de l'action intentionnelle (de Dewey à Rorty, à qui il est souvent objecté une certaine forme de relativisme).

De façon générale, la thématique commune de ces deux courants, issus d'une même dynamique de pensée, est l'accent mis sur la notion d'*action*. Son émergence va nous amener à abandonner non seulement toute notion d'*a priori* transcendantal, mais aussi à rejeter l'idée classique de substance. De fait, la chose n'existant plus en soi, le critère même de vérité s'en trouve redéfini. Elle n'est plus une qualité considérée comme un attribut de la chose mais peut-être désormais saisie comme *idée* si bien que l'existence de la réalité, elle-même, va dépendre de l'idée que nous nous en faisons. Ainsi, par l'action, une dimension instrumentale et effective peut être attribuée à notre rapport au monde. Nous existons en agissant à l'intérieur d'un contexte social et culturel dans des rapports d'intersubjectivité. Dès lors, il nous apparaît déterminant de souligner l'importance que va prendre, dans notre travail, les notions de *relation* et d'*action* entendues comme concept central d'une compréhension holiste d'un phénomène culturel et qui, nous le verrons ultérieurement dans le cas du yoga, revêt un caractère extrêmement pertinent.

2.2.1 Principales notions du pragmatisme dit «classique» : les exemples de Dewey, James et Peirce

Nous avons retenu trois auteurs que nous ferons dialoguer dans une approche thématique afin de poser de façon générale les premiers jalons conceptuels qui ont caractérisé l'amorce de la philosophie pragmatiste américaine. Ces trois auteurs sont Charles Sanders Peirce (1978), John Dewey (1993) et William James (1911).

- L'expérience sensible

Pour ces trois auteurs, le concept de *sensation* se manifeste comme étant à l'origine de nos processus de pensée. Selon Peirce, la sensation peut-être divisée en deux types distincts. Une première sensation, à l'état pur, primaire, qui n'est qu'une simple impression organique et qui, donc, ne peut être vecteur de connaissance. À l'opposé, il existe une autre sensation qualifiée, elle, de complexe et qui contient une ou plusieurs connaissances préalables, dont nous ne sommes pas conscients et que nous ramenons, au moment de l'expérience, à l'unité, c'est-à-dire à une généralité en tant qu'hypothèse ou prédicat arbitraire. Prises dans la dynamique de l'expérience, les sensations sont la base de départ de nos idées et de nos processus mentaux. Elles déterminent nos réactions sur le milieu sous forme de dispositions à agir.

De même, chez James, nous connaissons le monde par les sensations. Celles-ci sont des relations qui nous sont données par les sens. La sensation est du côté de l'esprit, philosophiquement parlant, elle connaît. Elle est à comprendre comme à la fois le point de départ et l'aboutissement de la connaissance et des activités cognitives. La perception s'inscrit alors dans un rapport d'*immédiateté*, où la présence de l'objet à la conscience s'opère par les organes sensoriels. De façon première, l'expérience nous livre un chaos où figurent non seulement les objets mais aussi les faits mentaux tels que les concepts, les sentiments... Mais c'est en elle et par elle, donc à partir de cette intrication originaire, que nous trouvons les relations, relations qui pourtant ne sont pas des créations de l'esprit. Elles sont la réalité elle-même. Dans cette démarche d'«empirisme

radical», il n'y a pas de séparation entre pensée et objet «au sujet duquel on pense». Pensée et réalité forment deux processus composés des mêmes éléments et qui se rencontrent au moment de la perception. L'expérience est ainsi constituée de points d'intersection qui sont à la fois pensée et chose dans l'immédiateté du présent senti. Ces points d'intersection deviennent «une expérience pure». C'est, alors, à l'intérieur d'un milieu primordial et neutre que chaque être possède son individualité propre et peut, de sa propre initiative, agir et réagir avec les autres. Enfin, cette surprésence du sensible est sous-tendue par un *a priori* physiologiste qui ramène les émotions, mais aussi les vérités morales, spirituelles à des quasi-impulsions instinctives qui seraient d'origine corporelle et qui se situeraient dans la constitution même du système nerveux.

John Dewey refuse également l'idée que la réalité nous est apportée par une connaissance en soi. C'est dans l'expérience que les choses nous apparaissent telles qu'elles sont. C'est en elles que nous trouvons l'ordre et la cohérence, mais non dans la pensée pure. Dans cette approche, tout comme chez James et Peirce, l'esprit et l'environnement forment un tout, un ensemble vivant, une situation globale dans laquelle ils réagissent l'un sur l'autre. La perception peut être définie selon différentes modalités. Nous retrouvons ici une approche similaire à celle de Peirce. Pour Dewey, il y aurait existence d'une sensation première, brute, comprise comme un signe sans signification. Ce n'est que quand la sensation revient qu'elle se charge de souvenirs donc se voit dotée de significations. Elle devient connaissance, car une relation entre deux termes s'établit, mais de manière encore vague et imprécise. Ce n'est que lorsque nous produisons une signification sur l'objet, donc lorsqu'il se transforme en un instrument signifiant et intentionnel, donc lorsque nous produisons un effet sur ce dernier que s'élabore une connaissance à proprement parler. Cet effet qui vise l'objet, Dewey l'appelle le *meaning*.

- La notion d'action

Comme nous l'avons précisé, l'action se présente comme la notion clé de la philosophie pragmatiste et plus particulièrement classique. Mais selon Peirce, le sens d'un concept ne se trouve pas dans l'action même. En effet, le but ultime de la pensée consiste dans un processus de transformation des symboles par l'inférence, le sens des symboles se réalisant lui-même dans des règles conditionnelles générales d'action, et non dans l'acte même. Pour Peirce, en tant qu'événement singulier, l'acte n'a aucun critère de généralité, il doit être pensé dans un processus global qui le lie à d'autres.

James pense aussi l'action, à sa manière, dans un processus total, celui du milieu primordial et à l'intérieur duquel chaque être, chaque chose peut, de sa propre initiative, agir et réagir avec les autres. Même si les rapports se font dans le cadre des lois de la nature, l'idée de liberté n'est pas pour autant totalement évincée. Le monde est conceptualisé de façon pluraliste par l'introduction, non seulement de la liberté, mais aussi du hasard. Son devenir, dans cette appréhension, reste relativement indéterminé et ouvert, si bien que l'être au monde doit participer de façon permanente à sa constitution.

Dewey, de son côté, voit l'action comme insécable de l'utilité. Selon lui, l'action doit être pensée dans une démarche téléologique et expérimentale où c'est la finalité qui est constitutive de la pensée. Celle-ci se comprend comme un acte de penser, c'est-à-dire que le processus de pensée doit se clore par une action visant à rétablir une situation

déséquilibrée. La connaissance de la réalité passant par l'usage, ce dernier devient, à son tour, une réalité que l'action modifie, elle-même étant effectuée consciemment et orientée par notre connaissance. De fait, comme James, Dewey voit le monde et son histoire dans une perpétuelle redéfinition et cela de par l'infinie effectuation des usages que l'on fait du et dans le monde.

- La notion de croyance

La croyance est co-émergente avec l'action. Même si par une présentation linéaire nous avons choisi de les séparer, elles sont conceptuellement inséparables et cela en raison de l'adéquation permanente entre nos processus de compréhension, notre expérience sensible et notre nécessaire propension à agir. Ainsi, pour Peirce, et nous retrouverons cette idée chez Dewey, le doute provoque un état de malaise, de mécontentement dû au manque d'explication satisfaisante d'un phénomène. Mais derrière cette situation troublée se profile la pression de nos besoins et de nos désirs, qui nous incitent à la recherche d'une opinion. Cette opinion n'est pas nécessairement vraie de façon absolue. Devant être vraie pour, en l'occurrence, nous mêmes, elle sera donc subjective. Une fois fixée, la croyance, comme conclusion d'un processus visant à évacuer un doute, rétablit des habitudes d'action, des règles de conduite, mais qui ne sont pas pour autant stabilisées de manière irréversible. En d'autres termes, la croyance en mettant fin au doute engendre une règle de conduite. Ainsi, la signification d'une pensée dépend des habitudes qu'elle produit, car la signification d'une chose n'est autre que les habitudes qu'elle implique. L'habitude, en tant que disposition à agir dans certaines circonstances possibles, est donc une disposition conditionnelle. Le sens commun, pris comme ensemble d'opinions jugées indubitables par un groupe donné à une époque donnée mais pouvant être contestées et infirmées, est une sorte particulière de croyance qui va guider la réflexion et l'expérimentation (y compris scientifique).

James conçoit la croyance comme une réalité dépendant de l'attention que nous lui portons. Nous avons à notre disposition des systèmes possibles parmi lesquels nous choisissons ceux qui correspondent le plus à nos aspirations vitales, mais aussi, ceux qui nous apparaissent comme étant les plus simples, les plus commodes, les plus complets dans leur manière de tenir compte d'un maximum de données de la réalité. La croyance tend à satisfaire notre besoin de finalité, elle permet de décider de nos actions dont l'efficacité dépendra de leur réussite effective, réussite effective qui devient le critère de validité primordial. Ainsi, l'idée de Vérité mais aussi d'Efficacité de notre entendement seront des croyances plus ou moins subjectives issues d'un système social et caractérisant, à leur manière, ce processus plus général d'action. Nous verrons, d'ailleurs, que cette notion de réussite *effective* tient une grande place dans la pratique du yoga puisque, par elle, par son expérience, il est possible d'affirmer la cohérence et l'aptitude concrète de son enseignement.

Dewey, dans cette même logique, conçoit la conscience comme réelle puisque donnant aux choses leur caractère. Ce sont les croyances qui effectuent la liaison entre, d'une part, nos penchants et nos besoins, et d'autre part, les caractéristiques attribuées aux choses. Ainsi les sciences sont aussi des instruments de croyance dépendant des modes de pensée d'une époque. Les principes logiques, les axiomes, les concepts... sont

des instruments provisoires. En entrant dans la sphère des croyances, ils deviennent des outils, des instruments et édifient conjointement aux autres croyances, issues du sens commun par exemple, la base du milieu social environnant.

- La conscience et la connaissance comme modalités de la croyance

Chez Peirce, la notion de concept caractérise cette présence à l'esprit d'images particulières et non générales. Tout comme l'idée de sensation complexe que nous avons précédemment amenée, le concept est un processus d'inférence qui généralise, c'est-à-dire abstrait et combine. Il est corrélatif de l'habitude. En effet, la pensée est portée par l'attention qui est elle-même attirée lorsque le même phénomène se répète. Les habitudes seront engendrées par un acte d'induction qui met en rapport attention et abstraction. Ainsi Peirce contredit la conception cartésienne des idées intuitives, des idées claires et distinctes. Le concept est le fruit d'une habitude, elle-même disposition mentale à agir conditionnelle. De plus, Peirce, contrairement aux conceptions de la philosophie classique, refuse l'idée d'une connaissance première qui serait la donatrice originaire de la présence à la conscience. Dans sa conception, nous ne pouvons pas savoir si une connaissance est directe, intuitive ou si elle a été déterminée par une connaissance antérieure. Puisque toute connaissance a pour cause des connaissances antérieures, elle doit être comprise comme un processus mettant en jeu des relations entre différentes connaissances. Selon Peirce, il n'existe pas de premier terme. De même, si la conscience est toujours conscience de quelque chose, elle peut être conscience d'un objet, nous faisant ainsi entrer dans un processus évolutif où nous passons de la sensation à la conscience, pouvant être elle-même conscience de soi, c'est-à-dire une connaissance de nos sentiments sans qu'il y ait existence d'un moi, ce dernier étant lui aussi le résultat d'une inférence.

Tout comme la sensation, la connaissance peut se modéliser en trois catégories principales que sont la présence, la secondéité et la tiercéité. La présence, entendue comme une sensation simple, appartient à la catégorie de la qualité. En tant que sentiment, c'est une idée qui se suffit à elle seule sans considération de rien d'autre. Ce sentiment-sensation est une «priméité» car au contact direct des choses. Toutes les qualités appartiennent à la catégorie de la «priméité universelle». La secondéité, elle, est cette catégorie qui nous fait entrer dans la relation et dans l'existence. Pour prendre un exemple, le sentiment de priméité de rouge n'implique pas la rose, mais la secondéité implique elle la priméité. La rose ne peut être sans sa couleur. Quant à la tiercéité, elle renvoie à celle de continuité et de généralité. La représentation intervient ici comme intermédiaire permettant de comparer des objets semblables bien que différents. C'est pour cela que nous sommes, par la tiercéité, dans un ordre du général qui permet l'élaboration logique de concepts rationnels.

À l'instar de la connaissance, la signification - en tant que résultat réel ou possible de l'expérience - peut être modélisée selon trois types. Pour Peirce, la pensée est une pensée par signes, et par l'intermédiaire du signe la pensée renvoie à une autre pensée. Le signe est provoqué par un objet matériel, ou de pensée, qui produit un effet sur la personne, et que Peirce va qualifier d'«interprétant». En d'autres termes, le signe est un intermédiaire entre un interprétant et son objet, ce qui établit une relation triadique entre

objet, interprétant et *représentamem*. Selon Peirce, il existe trois types de signes qui sont l'index, qui marque une relation entre signe et objet sans que la référence à l'interprétant ne soit nécessaire ; l'icône, qui relie de façon suffisante un signe et un interprétant ; le symbole, qui fait reposer la signification sur une convention, une norme.

Quant à James, il conçoit la conscience de façon intentionnelle. La marque et le critère de la présence du mental dans un phénomène sont liés à la poursuite de fins et de choix quant aux moyens pour les atteindre. Dans cet ordre d'idée, la conscience est un changement continu. Tout comme pour la connaissance, au sens de Peirce, deux états de conscience ne sont jamais les mêmes. La pensée est à la fois présente et héritière. Elle n'a pas d'objet mais un contenu entier, fait de la fraction d'un flux. La conscience ne peut plus être définie comme substance et la pensée doit être appréhendée plutôt comme «penseur», c'est-à-dire, au sens fonctionnel, dans un processus toujours changeant bien que toujours héritier. Ainsi, de même que pour la conscience, la volonté n'existe pas à l'état pur, elle se réalise dans l'acte. Dans cette optique, c'est l'idée que je veux accomplir qui détermine ce que seront mes mouvements. Ainsi, James découpe la connaissance en deux types qui sont la connaissance élémentaire, qui comme pour Dewey et Peirce est donnée par la sensation ou la perception immédiate puisqu'elle est purement personnelle et subjective et la connaissance «au sujet de» quelque chose et qui peut se modéliser en deux catégories, celles de la conception et celle du jugement. La conception est une fonction qui isole une partie de ce qui se présente à nous pour en faire quelque chose de précis et d'immuable, ce qui renvoie à la capacité de généralité peircienne. Le jugement, quant à lui, en tant que modalité d'action, n'est pas une opération abstraite, il a un support et une explication physiologique.

Dewey, lui, lie la connaissance à la notion de signification et plus particulièrement à celle de *meaning*. Un signe ne peut rester isolé car il en suggère nécessairement d'autres. Ainsi, il y a formation d'un système mais qui ne comporte pas de règles univoques, celles-ci pouvant en effet être sujettes à transformation selon différentes circonstances liées à la psychologie ou aux habitudes de pensées. Dans le prolongement d'une certaine thématique peircienne du processus d'abstraction, le *meaning*, en tant que formation de l'action, permet l'identification et la classification de la réalité. Le jugement, l'usage et l'utilité contribuent à son accroissement conceptuel. La connaissance, pour Dewey, s'inscrit dans le postulat global de relation où sujet et environnement sont en interaction. Ce qui cause la réflexion, ce n'est pas la pensée réflexive mais la nécessité de rétablir un équilibre perturbé (comme la situation de doute chez Peirce). Ce malaise (et cela contrairement à Peirce) s'ancre plus dans le domaine de la biologie ou de la psychologie et situe l'individu et sa pensée en continuité avec son milieu, à la façon d'un organisme biologique. Dewey détaille ce processus global d'inférence, qu'il nomme aussi l'«enquête» en cinq étapes successives que sont la situation de doute, la phase d'observation, l'évocation des idées, le raisonnement, et enfin la vérification. Ainsi, ce passage de l'indéterminé au déterminé engendre, pour le sujet, des relations nouvelles, donc de nouvelles significations. Mais cette conclusion reste relative et peut être à tout moment remise en cause par la mise en route d'une nouvelle enquête, si bien que la connaissance reste contingente et incertaine. Ce postulat est valable aussi pour la connaissance scientifique. L'objectivité est garantie par l'accord de la communauté des

chercheurs. Les connaissances ne peuvent devenir vraies que par l'addition de significations et de vérifications. Pour Dewey, nous nous acheminons peut-être vers une vérité finale, à l'instar de Karl R. Popper (1991), mais dans cette progression l'idée de croyance en des lois universelles est à rejeter. Du fait de l'impossibilité de séparer l'objet du mental, il ne peut y avoir d'épistémologie transcendante.

- Vérité et Réalité

Dans la démarche de Peirce, la réalité ne signifie rien d'autre que la vérité des énoncés relatifs à cette chose. Elle reste malgré tout un postulat. Théoriquement, Peirce inclut une modalité réelle qui implique une nécessité réelle et une possibilité réelle. La réalité existe, car elle peut être connue. En effet, une chose qui ne pourrait jamais être connue ne peut exister. Dans ce prolongement, un énoncé est vrai si et seulement si aucune de ses conséquences perceptuelles n'entre en conflit avec l'expérience. La communauté doit aussi partager, et nous retrouverons cette idée chez Habermas (1987, 1995), et accepter l'énoncé. Comme pour Dewey, la vérité est provisoire et cela parce que l'expérience s'affine et s'étend. La vérité scientifique subit la même appréhension philosophique. Elle est la concordance d'un énoncé abstrait avec la limite idéale vers laquelle tend une recherche pour parvenir à une croyance scientifique. L'énoncé doit ainsi rendre compte de sa partialité et de son inexactitude. Avec Dewey, Peirce s'accorde sur l'idée d'une vérité ultime vers laquelle tendrait la communauté en s'en rapprochant indéfiniment. Cette conception voit dans ce cheminement, un espoir régulateur qui tendrait à faire progresser qualitativement la perpétuelle incertitude et le continuel renouvellement des énoncés et des connaissances.

James, comme Peirce et Dewey, réfute l'idée rationaliste d'une vérité absolue. Elle n'est pas une propriété qui appartiendrait en propre à l'objet indépendamment des sujets connaissant. La vérité est le propre de l'idée, non de la réalité extérieure. C'est l'énoncé qui dans ses critères de validité ou non, peut être compris comme vrai ou faux. Mais ce n'est pas la chose en elle-même qui est vraie ou fausse et cela distinctement de l'énonciation même. Ce qui permet d'élaborer les critères de validité d'un énoncé sont la vérification réussie, la cohérence, l'utilité au sens large. De ce fait, la notion de vérité se relativise selon les hommes, les usages et les contextes. Nous ne pouvons accéder à une connaissance définitive, universelle, car le hasard intervenant le monde n'est pas rationnel. En suivant un *a priori* psychologue et physiologiste, James considère les axiomes de base de notre appréhension de la réalité comme imposés par notre structure cérébrale. Des fonctions telles que le besoin de vivre, l'utilité, la curiosité... nous poussent à faire des choix et interviennent dans la formation de nos concepts, de nos processus de raisonnement et de nos catégories. Mais l'idée, commune à Dewey et Peirce, de la possibilité d'une vérité absolue vers laquelle tendraient les hommes et leurs constructions n'est pas rejetée par James. Dans cette pensée, la réalité n'existe pas en soi, seules existent des perceptions comprises comme ces points d'intersection entre les processus de pensées et les processus des choses. L'existence de l'objet dépend du fait qu'un sujet, présent ou futur, le connaît ou le connaîtra. L'objectivité, dans cette optique, ne pouvant plus être garantie de façon transcendante, l'est par la similitude des actions des différents sujets. En devenant le point de convergence des relations perceptives et actives de

plusieurs sujets, la réalité «concrète» est assimilée à un espace de partage et d'intersubjectivité. Mais elle demeure une situation possédant des relations en attente du hasard, qui les rendra effectives, mais aussi en attente du jeu de notre liberté et de notre action, qui en changera le caractère et la configuration future. Nous retrouvons ici l'idée familière de la pragmatique classique qui pose la réalité en tant que globalité relative et contingente, dépendante de nos jugements, jugements qui, une fois modifiés, transforment la réalité elle-même.

Dewey, de son côté, ne contredira pas cet *a priori*. Le monde est déjà organisé mais la pensée réflexive y fonctionne en son intérieur. L'esprit et ses activités sont en continuité avec les activités organiques et l'environnement. Du fait de l'interaction entre la connaissance et la partie matérielle de la réalité, cette dernière reste indéterminée car en perpétuel cours d'évolution et de transformation. Notre connaissance, en en faisant partie et en agissant sur elle, la modifie. C'est cette appartenance à un monde mouvant, formant un tout dont les parties interagissent de façon globale, qui conditionne l'individu compris en tant qu'être social nécessairement lié à la communauté et partie prenante de cette adéquation entre l'individuel et le collectif. Cette reconsidération de la réalité implique, alors, une redéfinition des notions d'espace et de temps. Selon Peirce, ces deux notions ne peuvent plus être attribuées à des intuitions *a priori*. La perception de l'espace et du temps consiste en une conception qui unifie, simplifie la multiplicité des impressions nerveuses afin de rendre intelligible la continuité de leurs réactions.

De la même manière, James refuse l'idée que la notion d'espace nous soit pré-donnée. Elle est une donnée des sens et c'est dans le chaos originel que nous portons notre attention sur des signes qui nous paraissent utiles. Notre sélection s'effectuera en fonction de nos intérêts pratiques et esthétiques. De même la notion de temps est à trouver en nous même et non dans les choses. Elle est du côté du corps, de la physiologie, du cerveau. C'est dans le flux d'impressions discontinues que la durée émerge, en tant que sentiment subjectif. C'est pour cela que la mémoire, elle aussi subjective et relative, choisit arbitrairement des images en fonction de nos intérêts. Ainsi, espace et temps nous sont donnés par la construction d'une continuité. Ils sont des notions artificielles (et cela plus particulièrement pour le temps) et symboliques, dont la communauté nous garantit la réalité. Nous verrons par ailleurs à quel point les questions de temps et d'espace, dans l'exemple de nos associations de yoga, sont réinterprétées et signifiées à l'aune d'une conception plus générale, énergétique.

Enfin, Dewey reste en accord avec cette appréhension relative du temps et de l'espace. Selon lui, ces concepts demeurent tributaires de l'expérience qui en démembrant et en remembrant, restructure, en fonction du présent et de l'agir, les idées de passé, d'immédiateté, de futur, de proximité, d'éloignement...

Dans ce prolongement, le langage demeure, pour ces trois auteurs, cet outil qui permet au sujet d'exister et d'agir. Selon Peirce, il fait que la pensée existe. Toute pensée serait de la nature et du langage. Pour James, les images et les sensations sont des symboles possédant une valeur réelle. C'est d'elles que part et aboutit l'acte de penser. Le langage serait ainsi une sorte de système en adéquation avec la perception directe et où celui-ci aurait un rôle prépondérant de reproduction. De façon sous-jacente, le cerveau l'expliquerait et le structurerait. Pour finir, Dewey considère les stimuli sensoriels comme

la base de la signification. Ceux-ci acquièrent, dans le processus perceptif, les qualités de *meaning* et de concept, et deviennent des outils de formation du jugement et des instruments de l'objectivité. Ainsi, une proposition énonce une certaine vérité puisqu'elle exprime une situation finale en tant que «concret réalisé». Mais en tant qu'institution, le langage, pour Dewey, répond à un besoin quasi physiologique de communiquer et qui pousse toute existence à se mettre en relation avec les autres.

2. 2. 2 Du langage au discours

- Élaboration d'un concept de langage

Comme nous l'avons vu, Richard Rorty divise le mouvement pragmatiste en deux courants, celui des pragmatistes dits «classiques», et celui qu'il qualifie de «néo-pragmatistes». Dans sa pensée, les néo-pragmatistes, à l'intérieur desquels il classe des auteurs tels que Austin ou Searle, ont orienté la philosophie ou la méthode pragmatiste vers la réflexion sur le langage. En le comprenant en tant qu'usage permettant le partage entre usagers, mais aussi autorisant la justification de la croyance, il lui assigne comme concept une pertinence qui l'insère au sein d'une compréhension lui attribuant les caractéristiques d'une pragmatique. En effet, la théorie première de James, Peirce et Dewey, qui par l'approche pragmatiste tentait de saisir l'individu dans son rapport au monde par une théorie de l'action rationalisée, est progressivement dépassée au bénéfice d'une approche qui conçoit la rationalité comme discours dans un contexte. Le terme de pragmatique comme prolongement de l'approche pragmatiste, appréhende tout ce qui concerne la relation des énoncés aux conditions de l'interlocution, par laquelle se produit le discours.

Richard Rorty voit cette émergence du langage comme un phénomène contemporain de l'histoire de la philosophie. Selon lui, les philosophes classiques, et plus particulièrement ceux du XVIII^{ème} siècle, tels que Von Humboldt et Herder, avançaient l'idée que nous ne pouvions connaître la réalité du fait que nous en étions séparés par la barrière du langage. Ce dernier apparaissait alors comme un «voile d'apparences» (1995 : p. 62) s'immisçant entre nos organes sensoriels et les objets. En créant une barrière, le langage lui-même nous empêcherait d'élaborer des catégories qui seraient intrinsèques aux objets. Or, la connaissance ne doit pas nécessairement se modéliser selon le critère de la vision. Plutôt que d'être des obstacles entre les objets et l'intellect, les organes sensoriels sont des instruments permettant la manipulation de ces dits objets. Par conséquent, le langage ne doit pas être conçu comme un moyen de représentation au sens d'une adéquation entre réalité et conscience, mais comme un **« échange d'indications et de bruits pratiqués en fonction d'objectifs spécifiques. »** (*ibid.* : p. 62). En d'autres termes, en abolissant la distinction entre connaissance des choses et leur utilisation, le langage, la pensée et la perception sensorielle doivent être décrits en terme de non-ocularité et de façon non représentationnelle. Plus particulièrement, nous nous accordons avec Richard Rorty pour comprendre le langage comme l'expression de cette mise en relation qu'est la réalité. Chaque énoncé sur un objet est une description explicite ou implicite d'une relation de cet objet avec d'autres objets. Mais l'énonciation, face à l'infinité des réseaux de relations qui composent la réalité, sélectionne et donc fonctionne

par réduction, si bien qu'aucune description ne décrit mieux qu'une autre un objet. Par la diversité de leurs visées, elles coexistent dans leurs différences et leur multiplicité. Plutôt que d'être compris comme un voile interposé entre les objets et nous, le langage est plus un moyen de relier entre eux les objets et de signifier cette relation. En affirmant qu' **«// nous est impossible d'isoler ce dont nous parlons sans le relier à quelque chose d'autre»** (*ibid.* : p. 74), Rorty insiste sur l'impossibilité de dépasser le langage pour atteindre une forme de connaissance non linguistique, immédiate, de la réalité dont nous parlons. Il nous est, en effet, impossible de nous arracher de toute forme de contexte, d'où la tonalité pragmatique que prend ici le concept de langage : un mot ne prend sens qu'à l'intérieur d'un ensemble, celui de la phrase, qui le fait s'inter-relier avec d'autres mots, et c'est dans ce jeu de relations qu'il peut devenir objet de connaissance.

Nathalie Zaccaï-Reyners, dans son ouvrage Le monde de la vie (1995, 1996) avance l'idée que la théorie pragmatique nous a fait passer de la notion de langage à celle de discours. Le langage, ainsi, serait l'expression de l'expérience dans des symboles ; le discours, la thématization de l'expérience dans le milieu du langage. Considéré dans ces termes, le discours apparaît comme le médium de la grammaire s'effectuant dans l'interlocution. Comme Rorty, Nathalie Zaccaï-Reyners indique que le tournant pragmatique s'est effectué par Searle, et plus particulièrement par Austin. Pour ce dernier, la proposition n'est pas l'unique moyen permettant la compréhension du sens de l'énonciation. Le sens ne se limite pas à son seul contenu propositionnel. En effet, toute proposition explicite sous-tend une proposition principale implicite qui détermine, pour l'énonciation, sa visée performative, c'est-à-dire le type d'action qui est effectué lorsqu'une énonciation est formulée. En l'occurrence, l'approche sémantique qui étudie la dimension locutoire ou encore locutionnaire du langage, c'est-à-dire qui se limite au contenu propositionnel des énoncés, est dépassée au profit d'une approche pragmatique qui, elle, s'intéresse à la dimension illocutoire ou illocutionnaire du langage. Elle tente de répondre à la question de «que fait-on lorsque l'on dit quelque chose ?». Ainsi, la pragmatique comme théorie insiste sur l'action accomplie par le locuteur lorsqu'il énonce quelque chose. L'unité étudiée, qui permet la modélisation, est l'acte de langage, acte de langage qui prend, nous le verrons, tout son sens lorsqu'il s'agit pour le pratiquant yogi de formuler ses actes et ses attentes. Pour terminer, une troisième dimension peut être ajoutée à celles de locutoire et d'illocutoire. Il s'agit de la dimension perlocutoire ou encore perlocutionnaire du langage. Elle tente de mettre en évidence ce que l'acteur vise comme effet dans le monde lorsqu'il agit en disant quelque chose. Mais cette intention du locuteur n'est pas nécessairement explicitée dans la signification manifeste de ce qu'il dit.

Comme nous l'avons précisé, la notion d'acte de parole, formant les unités pragmatiques du discours, est distinguée par ses propriétés, des propositions, en tant qu'unités sémantiques des phrases. Mais ces actes de parole deviennent effectifs et se déploient à l'intérieur d'un contexte dans lequel les actions, qu'engagent les participants dans un échange langagier, prennent sens. En combinant la notion de situation, de relation et d'effectuation par le discours, le langage dans son aspect pragmatique ne peut plus être compris, de façon pragmatiste, comme l'unique fonction instrumentale de dire quelque chose à quelqu'un. En effet, la notion de succès illocutoire met en avant le fait que l'auditeur a bien compris, reçu, accepté ou refusé ce que le locuteur a dit, et cela sur la base de certains critères de validité.

Dans ce prolongement, Jean-Marc Ferry (1991) a tenté de remplacer une métaphysique du sujet et de l'objet par une métaphysique du verbe, une ontologie grammaticale qui n'appréhende plus les relations de coexistence entre les choses, mais les conditions qui sous-tendent l'interaction entre les individus. Plutôt qu'un espace physique de coexistence entre des objets, c'est un espace de reconnaissance entre des sujets qui, dans cette pensée, s'élabore. Ainsi, la notion de raison communicationnelle peut se dégager de la pratique du discours ordinaire. Cette raison doit être conçue comme une rationalité se distinguant des activités savantes et des discours spécialisés, et par sa liaison au monde vécu, elle s'ancre dans les formes de vie, les discours de la vie en commun et du quotidien.

Cette démarche s'inscrit dans une approche pragmatique à visée structurale et universelle. Nous pouvons subdiviser, avec Nathalie Zaccari-Reyners, la pragmatique en tant que courant de pensée en deux tendances. Tout d'abord la pragmatique empirique qui tente d'examiner des actes de paroles effectués dans la pratique quotidienne, ensuite la pragmatique formelle qui tente de systématiser les actes de parole d'un point de vue architectonique. Cette dernière tendance se caractérise par deux options philosophiques : l'option transcendantale qui selon Karl Otto Apel tend de manière ultime à fonder la raison communicationnelle, ainsi que l'option universelle qui vise à repérer et à reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension.

C'est dans cette dernière tendance que Jürgen Habermas inscrit sa démarche. Démarche qui présente un intérêt notoire quant à notre questionnement puisqu'elle tente de jeter un pont entre une réflexion autour du langage et une théorisation au sein des sciences sociales. D'un point de vue général, dans une logique communicationnelle, le langage peut être appréhendé comme une dimension qui remplit universellement trois fonctions. Il est à la fois transmission et renouvellement du savoir culturel, permettant ainsi l'intercompréhension entre les membres d'une communauté, intégrateur social des individus garantissant la coordination de l'action individuelle au niveau du collectif et, enfin, le médium rendant possible la socialisation des individus de façon à assurer la constitution et la stabilisation de leur identité. Habermas en s'intéressant aux situations intersubjectives dans lesquelles des individus parlent et agissent les uns avec les autres, définit ainsi son projet de raison communicationnelle universelle : **« Il faut ici concevoir les systèmes abstraits de règles sous-jacents de telle manière qu'ils soient capables d'expliquer à la fois comment se génère pragmatiquement une communauté qui se fonde sur un sens intersubjectivement partagé, et comment se génère, du point de vue linguistique au sens étroit du terme, les phrases que nous employons dans nos actes de parole aussi bien aux fins de la connaissance qu'à des fins pratiques. »** (1995 : pp. 21-22). Cette démarche devra articuler et thématiser à la fois l'intersubjectivité et une théorie générative et structurale de la société. De façon générale, se pose le problème de la manière dont une signification est symboliquement exprimée. Les actes conscients, leurs contenus, peuvent être expliqués par le modèle des expressions linguistiques et de leur signification. Cette explication peut s'opérer par la relation sémantique qui lie l'expression linguistique et le sens qu'elle symbolise, ainsi il s'agit de traiter les actes intentionnels comme si le sens des intentions pouvait toujours trouver une expression symbolique.

Cette logique nous conduit à nous éloigner de la pensée phénoménologique husserlienne en considérant les sujets non pas seulement comme doués d'une vie consciente mais aussi inscrits dans des relations intersubjectives. Leur usage de la langue n'est pas que descriptif si bien que leurs expressions ne sont pas réduites à des descriptions et des désignations d'événements observables. Cependant, une partie du projet husserlien peut être retenu. En effet, sur certains aspects il a permis l'élaboration d'analyses traitant de la constitution du monde vécu. À l'opposé de Kant, Husserl n'essaie pas de reconstruire un monde unique et universel, d'objectivation de l'expérience par la saisie descriptive, il tente plutôt de chercher les modes multiples d'auto-donation des objets. Dès lors, dans le cadre d'une pensée sociologique, la phénoménologie husserlienne aide à penser le monde-vécu social comme un monde issu d'un processus de synthèse¹⁴. Les sujets, dans leurs relations intersubjectives et dans leurs pratiques quotidiennes portent leur attention sur une diversité infinie d'objets. De fait, les types d'ensembles cohérents de sens qui en résultent doivent être pensés et appréhendés dans leur multiplicité. Outre cette conception plurivoque du monde vécu, Husserl, toujours contrairement à Kant, ne s'est pas appuyé sur l'idée d'une conscience anonyme et générale mais sur le Je transcendantal de l'observateur. En reconnaissant l'existence d'une pluralité de ces Je transcendants, la conception du monde qui découle de leurs rapports réciproques impliquera, de fait, l'idée de diversité. Mais, la notion de communication, l'irruption d'une théorie du langage qui comprend la société de façon générative, nous pousse à abandonner le concept phénoménologique de vérité-évidence, conçu dans les termes d'une philosophie de la conscience d'un sujet solitaire.

Dans ce prolongement, le langage ne peut plus être appréhendé coupé de son usage communicationnel et interactionnel. En effet, cet usage implique qu'un comportement langagier entre dans les critères d'un comportement obéissant à des règles mais auxquelles le locuteur, lui-même, a la capacité d'obéir. Or, pour que la notion de règle soit possible, car nécessairement partagée, autrui doit être aussi capable de critiquer, d'interroger l'expression de mon comportement. Pour cela, il est nécessaire qu'il partage avec moi-même la même compétence en matière de règle d'interlocution. C'est cette possibilité de critique réciproque et d'entente sur la règle, sur laquelle les sujets basent leur comportement tout en y obéissant, qui rend concevable l'existence du concept de règle même. Mais, ce n'est que par l'intersubjectivité que le sujet peut alors en disposer. Le projet d'Habermas insiste sur l'importance des règles grammaticales qui constituent la possibilité de l'expérience et de son expression. En effet : **« Quelque chose n'est une proposition qu'à l'intérieur d'un langage. C'est pourquoi comprendre une intention veut dire comprendre le rôle d'une proposition dans un système linguistique. »** (1995 : p. 64). Bien que conditionnantes et antérieures au locuteur, les règles ne sont pas malgré tout indépendantes de restrictions physiologiques ou environnementales. De même, elles peuvent être soumises à des facteurs de transformation et de contingence contextuels : **« La grammaire des jeux de langage changent au cours du processus de la transmission culturelle, tandis que les locuteurs se forment au cours de leur socialisation, ces deux processus se déroulant dans le médium même de langage. »**

¹⁴ Alfred Schütz a tenté, pour sa part, une reprise des principes fondamentaux de la phénoménologie d'Husserl tels que l'*Umwelt* dans les termes d'une sociologie réflexive. Voir Le chercheur et le quotidien, Paris : Méridiens Klincksieck, 1987.

(*ibid.* : p. 70). Quant à sa notion de validité, une règle est liée à l'intersubjectivité et à la possibilité de critiques réciproques dans le comportement, critiquabilité elle-même impliquant une réciprocité mutuelle de l'attente de comportement. Cette réflexivité mutuelle des attentes permet aux deux locuteurs-partenaires de se rencontrer dans une même attente qui, elle-même objectivement posée par la règle propre à leur langage, rend possible le partage de la signification symbolique de cette règle. Habermas qualifie de telles attentes, *intentions*.

Cette idée de partage de significations, élaborées par la rencontre et les attentes de deux interlocuteurs, présuppose la reconnaissance réciproque des sujets. Ainsi, leur capacité à agir et à parler, donc à entrer en relation par des actes de reconnaissance réciproque, leur donne le moyen de se constituer en tant que sujets. Un rapport complexe s'établit où ils doivent à la fois se reconnaître réciproquement comme identiques, en se subsumant les uns les autres sous la même catégorie, tout en affirmant leur prétention à l'individuation, à la différence, afin que le rapport de réciprocité et de reconnaissance soit possible. Dès lors, **«Chaque fois que deux sujets se rencontrent au niveau de l'intersubjectivité pour parler ou agir l'un avec l'autre, ils sont capables d'entrer dans une telle relation paradoxale.»** (*ibid.* : p. 73) Cette relation intersubjective va se déployer dans la forme grammaticale de l'unité élémentaire du discours, dont nous avons déjà précédemment parlé, à savoir l'acte de parole lié, dans le rapport d'intersubjectivité, à une reconnaissance réciproque du discours.

La pragmatique universelle va donc insister sur l'importance de la question du système de règles au moyen duquel nous générons des situations d'entente possible sur les objets. Dès lors, la tentative phénoménologique cherchant à mettre à jour les structures générales du monde vécu, reprend forme dans celle d'une théorie du langage qui chercherait à formuler une théorie visant à découvrir et à reconstruire, dans une approche universelle des jeux de langage, les structures générales de la forme de vie communicationnelle. Habermas voit dans cette démarche de la recherche d'une grammaire théorique le moyen de reconstruire, de manière rationnelle, un système de règles que les individus possèdent et rendent effectif par la pratique, mais qu'ils ne peuvent pas décrire théoriquement. Dans cette visée, cette reconstruction doit mettre à jour pour chaque expression-signification d'une langue une description de sa structure. Il est à noter que malgré leur aspect formel et structural, les concepts de normes et de règles ne sont pas rigides. Ils impliquent une marge de déviation possible du fait même du sens de validité normative que possède cette même règle et qui implique la possibilité de les transgresser.

Ainsi, les actes de parole en tant qu'unités élémentaires du discours prennent un sens linguistique et un sens institutionnel. Un sens linguistique, car ils sont les éléments d'un discours, et un sens institutionnel, car ils permettent les expressions linguistiques à l'intérieur d'une situation donnée. Ces deux caractéristiques leur apportent les critères d'universaux pragmatiques car c'est l'action, l'activité instrumentale ou communicationnelle qui, en tant que processus général, crée un lien entre les niveaux de l'expérience et du langage. Mais même normalisés, les actes de parole sont, pour les sujets, des faits habituels qui les placent dans une action responsable où le sujet est à considérer comme étant en pleine possession de ses moyens. Dès lors, nous supposons

avec Habermas, que les sujets peuvent être reconnus comme capables de dire à quelle norme ils obéissent et pourquoi ils l'acceptent comme légitime.

- Les critères de validité

L'approche pragmatique d'une théorie du langage contribuera, de la même manière que nous l'avons explicité pour le pragmatisme, à redéfinir les critères de la validité d'un énoncé sur le monde. Celle-ci n'est plus ramenée à une adéquation entre langage et monde. L'élément propositionnel n'est pas considéré comme la base de la validité de l'énoncé, c'est l'élément illocutionnaire qui va en caractériser la prétention. Dès lors, les conditions d'acceptabilité d'une prescription émise ne résideront plus dans l'exactitude factuelle mais seront de l'ordre d'une justesse normative. Et c'est cette dimension illocutoire des actes de langage qui rend possible d'identifier l'ordre de la validité auquel les conditions d'acceptabilité de l'énoncé renvoient. L'aspect illocutionnaire des actes de langage tend ainsi à montrer qu'une proposition dite «exacte», une action «juste», ou une expression «authentique» doivent être critiquées selon des aspects différentiels. De fait, les différents types d'énoncés seront assortis à la présupposition de l'existence de mondes différents et correspondant, ainsi, à des prétentions à la validité différenciées par leur intelligibilité, leur vérité ou encore leur sincérité et leur justesse, permettant une logique de la justification et une compréhension de la réalité comme vérité des énoncés. Ainsi, les actes de parole constatatifs peuvent être considérés comme valides s'ils remplissent deux conditions. D'une part, l'énoncé doit se fondre dans l'expérience, et, d'autre part, il doit pouvoir rentrer dans un processus de discussion qui peut le soumettre à une contre argumentation. La vérité n'est alors plus inscrite dans une relation de ressemblance.

Ce passage de la notion de réalité à celle de monde commun de la réalité intersubjective nous conduit alors à ne plus considérer le monde comme constitué par un sujet ou une conscience originaire qui le construirait comme représentation. La pragmatique universelle qu'Habermas a tenté de conceptualiser nous amène, quant à sa modélisation du langage comme énonciation à l'intérieur d'une situation d'intersubjectivité, à comprendre la réalité de façon plurivoque. En effet, nous ne pouvons plus isoler une énonciation de la connaissance des conditions dans lesquelles cette expression obtient ses critères de validité, critères éminemment relatifs. Enfin, ce présupposé reconfigure notre appréhension de la réalité sociale, prise en tant que contexte conditionnant et permettant la communication intersubjective, et instaure la possibilité, pour reprendre les termes d'Habermas, de comprendre la société comme **«un processus générateur médiatisé par les actes de parole.»** Ainsi, chaque phrase, action, geste, tradition, institution, image... présuppose une réalité sociale reposant sur **«la factualité des prétentions à la validité impliquée dans des structures symboliques»** (*ibid.* : p. 101).

En effectuant un retour à la pensée plus proprement pragmatiste de Richard Rorty nous allons voir comment de façon générale la notion de relation devient prépondérante pour l'appréhension de la réalité et de la relativité des énoncés s'y rapportant. Selon lui, nous sommes toujours **«en contact avec le monde»** (1995 : p. 34), si bien qu'il n'existe pas une manière, et une seule, rendant compte de sa réalité. L'image d'un monde compris dans sa multiplicité nous oblige à nous séparer des oppositions dualistes entre

apparence et réalité, substance et propriété... Celles-ci sont remplacées par l'image d'un monde constitué d'un flux de relations, en continuels changements, où chaque relation est elle-même insérée dans d'autres relations, ce qui nous empêche, nous, en tant que sujets dans le monde, de les isoler ou de les réduire à de simples liaisons de terme à terme. Le recours au double postulat du Tout est langage et du Tout est social, nous amène à accepter le fait qu'outre l'impossibilité de saisir une réalité en dehors d'une médiatisation par une description linguistique, celle-ci ne peut s'affranchir des pratiques sociales à l'intérieur desquelles elle se déploie. En affirmant que **« nos descriptions de la nature, aussi bien que de nous-mêmes, seront toujours fonction de nos besoins sociaux. »** (*ibid.* : p. 59) et que **« toute notre connaissance s'effectue sous forme de descriptions et de descriptions adaptées à nos objectifs sociaux courants. »** (*ibid.* : p. 60), Rorty retrouve des accents propres à la philosophie pragmatiste. Tout en évitant de retrancher cette idée vers un extrême instrumentalisme, il nous apparaît que l'idée de description rend bien compte de la relativité et de la nécessaire réduction qu'entraîne l'énonciation et l'interprétation d'une réalité. Ainsi, elle contribue à évincer ce présupposé d'une nature intrinsèque de la réalité qui se dissimulerait derrière les choses. Nous pensons que nous ne pouvons rien connaître de la réalité et de ses objets si ce **n'est « le réseau infiniment grand et infiniment extensible des relations »** (*ibid.* : p. 69) qui existe entre les sujets et les autres objets. En postulant l'effectivité d'une mise en relation infinie des choses entre elles, le langage apparaît comme l'expression de cette mise en relation par réduction, réduction omniprésente dans le fait même de la description. On ne peut trouver de termes dans une relation qui ne soient pas déjà eux-mêmes en relation, car comme le dit Rorty : **« tout peut servir de terme pour une relation, puis peut être dissous en un autre ensemble de relations, et ce, indéfiniment. »** (*ibid.* : p. 69) Dès lors, quelle que soit la direction prise, nous nous heurtons à un **« noeud de relations »** supplémentaire.

Il s'en suit que, dans le processus de connaissance du monde, il n'y a pas une façon et une seule de le représenter tout comme il n'y a pas une seule manière de l'habiter. Connaître, c'est d'une certaine manière pouvoir agir *sur* au sens de mettre en relation quelque chose avec quelque chose d'autre. Mais cette mise en relation n'est pas l'établissement d'un lien entre quelque chose d'extrinsèque, l'objet, et quelque chose d'intrinsèque, la conscience connaissante. Rorty, en affirmant que **« X n'a aucune caractéristique qui ne soit pas une caractéristique de relation, pas plus qu'il n'existe de nature intrinsèque, d'essence de X. »** (*ibid.* : p. 63), montre que la description réelle de ce qu'est un objet est impossible. L'objet ne peut apparaître que dans sa condition relative qui le fait exister en rapport avec des besoins, des sujets, le langage...

C'est pourquoi, la croyance, en entrant dans cette relativisation de la vérité et de la réalité, devient un instrument. Une religion, une science, ne sont pas des croyances plus vraies l'une par rapport à l'autre, elles sont toutes deux vraies puisque répondant à des fins différentes. Ici, nous retrouvons, dans une certaine mesure, des éléments propres à la logique d'Habermas. Par conséquent, la seule chose à laquelle nous pouvons croire, c'est à un processus de justification des croyances par rapport à des publics divers, aucun de ces publics n'étant plus proche d'un idéal de rationalité transcendant et anhistorique. En se liant à la justification, la croyance établit un rapport spécifique à la validité qui fait qu'elle ne devient valide que si le sujet est capable de produire une justification répondant

aux critères qu'attend la communauté de croyants. Et nous verrons comment les pratiques de yoga permettent d'interroger cette relation entre croyance et croire au travers de l'expérience du religieux. Nos croyances se lient entre elles, tissent un réseau de justifications reliant entre eux sujets et communautés, croyances et justifications. Dans cette optique, justification et recherche ne sont pas surplombées par un but ultime que serait une vérité supérieure. Comprise en tant qu'activité, la justification ne nous rapproche pas d'un idéal de vérité. Elle est plutôt impliquée dans ces réseaux de croyances et de désirs différents que nous rencontrons chez les autres en tant qu'usagers du langage, car justifications et croyances sont elles mêmes liées à l'usage du langage. Mais, nous penserons avec Rorty, et là peut être s'esquisse une divergence avec Habermas, qu'il ne peut y avoir de vérité de la justification puisque les publics et leurs attentes, étant sujets à transformations, modifient les critères de validation d'une croyance. Or, ces transformations culturelles, ces exigences de justification, ne sont pas déterminées par une Loi, puisque soumises à de l'improbable et à de l'inédit et cette perspective nous aidera à comprendre comment des traditions ancestrales extra-occidentales peuvent être réexaminées, vécues et agies dans un contexte européen contemporain.

De fait, l'énonciation, la justification, la croyance, la connaissance et les critères de validité qui en découlent ainsi que la considération même de la réalité se voient orientés dans une démarche qui les considère comme des actions, elles mêmes inscrites dans une intercompréhension discursive. Comme nous l'avons vu, l'appréhension d'une pragmatique du langage, telle que nous l'avons présentée précédemment, nous permet de nous défaire des *a priori* transcendants de la phénoménologie. C'est cette interrogation sur le langage, compris comme discours sur, qui nous a conduit à effectuer un large détour par une présentation de ce qui peut sembler être l'arrière plan de la théorie pragmatique, à savoir la philosophie pragmatiste américaine. Comme nous avons tenté de le montrer, celle-ci s'est davantage intéressée à développer une théorie de l'expérience qui, pour Peirce, devait être liée à une méthode de rationalisation. Notre point de départ a été la mise en évidence du concept d'action et c'est par lui que nous terminons cette partie. Notons que celle-ci fonctionne un peu à la manière d'un processus réflexif, au sens littéral du terme, qui en son centre considère la question du langage comme une position clé. À l'image du miroir, chaque point développé - la question de l'action, de la croyance, de la connaissance, de la vérité et de la réalité...-, dans la première partie de ce chapitre, se trouve réfléchi dans la seconde partie à travers le reflet du langage, reconfigurant par là les mêmes questions dans les termes d'une problématisation originale bien que commune.

Notre détour par Habermas nous a confrontés à une démarche structurale qui tente de saisir de façon générale la possibilité de l'intercompréhension afin de comprendre ce qui en sous-tend la signification. Cette pragmatique universelle et formelle, qui cherche à dégager une «architectonique», pour reprendre le terme de Nathalie Zaccaï-Reyners, de la raison communicationnelle n'est pas à proprement parler la question qui motive notre travail. Dans une préoccupation ethnologique, notre prétention d'explicitation sera beaucoup plus modeste car inscrite dans une approche plus liée à une pragmatique empiriste, contextualisée, donc restreinte. Néanmoins les éclaircissements qu'apporte,

dans le champ linguistique et philosophique, la problématisation du langage et ses liaisons à l'action, à la validité..., nous semblent nécessaires quant à l'interrogation d'un phénomène culturel qui place le corps et ses significations au centre de ses enjeux. Mais à présent, après cette discussion autour du langage, nous allons quitter les dimensions propres à une pragmatique formelle pour nous pencher sur des préoccupations plus liées à cette question du contexte permettant l'élaboration des significations des acteurs et posant explicitement la question de l'enjeu herméneutique de l'interprétation.

2. 3 Le mouvement interprétatif

Si la référence à une pensée herméneutique permet à notre démarche de prendre en compte les notions de *contexte* mais aussi d'*interprétation*, il nous faut cependant, dans un premier temps, nous interroger sur les implications de ce qui fonde épistémologiquement et méthodologiquement la pratique d'interprétation au sens de l'herméneutique, à savoir l'idée de *texte*. Le *texte* doit être ici entendu dans un sens large, à savoir que c'est par et en lui que sont interprétés les éléments réunis sur un terrain ethnologique donné. Le récit de l'ethnologue apparaît comme la mise en intrigue dynamique de l'ensemble des pratiques, des expériences, des significations auxquelles il aura eu accès et qu'il mettra en relation par la configuration textuelle. Ainsi, après nous être interrogés sur l'évidence du visible et l'exercice du regard au travers de l'approche phénoménologique, nous être intéressés à la problématique du langage par la pensée pragmatique, nous allons maintenant nous attacher à saisir, par la notion de textualité, la dynamique à l'oeuvre dans le processus d'interprétation.

2. 3. 1 L'herméneutique du texte

Dans une logique de la textualité, tout ce qui participe d'une écriture et de son recueil (l'archive, le document...) peut être compris comme une trace, en l'occurrence, la concrétisation objective du travail d'un esprit humain. L'écriture, dans sa présence tangible, recèlerait les significations que l'auteur, dans son expérience et sa contextualité propre, aurait déposées et qu'il appartiendrait à l'herméneute de reconstruire et de resignifier en différé. L'interprétation devient ainsi ce processus de reconfiguration du sens pour le sujet-interprétant qui, pour reprendre les termes de Paul Ricoeur (1969), en se projetant «au devant» du texte, participe de ce même partage expérientiel du monde. Le récit-écrit, comme témoignage concret de l'expérience d'autrui, nous ferait accéder à cet univers de significations propre à l'autre, que nous pouvons cependant comprendre du fait de notre communauté d'appartenance au *même* monde de la vie. Dès lors, les différences de contextes, tant sociaux, historiques que culturels, qui ont conditionné l'élaboration du texte à interpréter deviennent secondaires, puisque l'Expérience humaine nous confronterait de façon récurrente à cette même question atemporelle et universelle du sens et de la signification du monde qui nous entoure. L'écrivain passe ainsi du statut d'«autre» à celui de «même» sentant et signifiant.

C'est pourquoi, le texte, en tant qu'intermédiaire et réceptacle concret d'une pensée subjective¹⁵ pouvant être reconstruite par réciprocity d'expérience, apparaîtrait comme le produit du processus d'objectivation de la pensée humaine. Une distinction s'établit de fait

entre, d'une part, les *contenus* de pensée et, d'autre part, l'*objectivation* de ces mêmes pensées. Ce qui différencie, par conséquent, une représentation mentale d'une archive, est que l'une est intérieure, subjective, immatérielle alors que l'autre se caractérise, a *contrario*, par son extériorité, son objectivité et sa matérialité. Mais, dans la tâche herméneutique, contenus et objectivation se complètent puisque texte et sujet deviennent co-originaux pour l'interprète qui tente, ainsi, d'articuler ces deux réalités afin de remonter la trame du sens. Sur bien des aspects, cette logique de l'intermédiaire matériel comme *dépôt* et *expression* de significations, que je partage avec autrui du fait de notre appartenance commune au même monde de la vie, nous ramène à des préoccupations proches d'un certain questionnement phénoménologique auquel nous ne pouvons totalement concéder.

Vincent Descombes, dans *Les institutions du sens* (1996), a très bien opéré ce rapprochement entre l'idée du texte comme trace d'un sens différé propre à l'herméneutique et la notion d'*esprit objectif* telle que la phénoménologie et plus particulièrement Merleau-Ponty l'a définie. Dans son ouvrage, *Phénoménologie de la perception*, au chapitre «*Autrui et le monde objectif*», Merleau-Ponty engage, en effet, une réflexion sur l'objet défini comme preuve tangible de l'existence de l'humanité qui nous a précédé. Ainsi, les routes, les villages, une pipe, une sonnette, bref tout ce qui nous entoure de sa matérialité et participe d'une production humaine, donc non naturelle (contrairement à l'eau, l'air, les arbres...) serait autant de concrétisation d'un monde prédonné et extérieur aux sujets humains. Chacun de ces objets deviendrait un témoignage qui porterait en lui les traces de son usage passé et ainsi des individualités qui l'auraient déposé là. L'humanité, dans sa présence-absence, résiderait tout autour de nous, contenue dans le moindre élément de l'environnement, laissant comme sédimentés dans les choses, les traces de son mouvement, les cris silencieux de ses vies passées. Car ce qui est frappant dans ces pages, c'est cette impression de désolation qui se dégage des paysages que décrit Merleau-Ponty. Ici, les hommes ne vivent plus, ils ont vécu, ils ont laissé au regard contemplatif et solitaire de l'observateur les marques d'une existence révolue, enfermée dans une matérialité morbide, transformant les maisons, les villages, les routes décrits en lieux déserts où la vie se serait suspendue comme après l'exil ou la guerre... Si bien que la notion d'esprit objectif telle qu'elle transparaît dans cette métaphore insiste bien sur l'objet et son sens mais *en l'absence* de tout sujet humain. Pour Merleau-Ponty, l'esprit objectif, dans sa pureté, se réaliserait alors dans une *forme* de vie humaine mais à l'*exclusion* du sujet.

Il est possible d'associer de la sorte l'idée de texte à une logique textualiste impersonnelle qui considérerait l'archive ou le document comme le produit matériel de l'Esprit objectif. Mais, pour reprendre l'exemple de la sonnette de Merleau-Ponty, des gestes peuvent certes être imaginés, mais on ne peut, en même temps, oublier les règles et les statuts sociaux qui ont contribué à l'institution de l'usage de cet objet. De fait, livres,

¹⁵ François Rastier avec Marc Cavazza et Anne Abeillé, dans leur ouvrage collectif *Sémantique pour l'analyse*, Paris : Masson, 1994, indiquent que le texte ne peut être réduit à une simple *chaîne de caractères*, à une substance graphique pouvant être traitée séquentiellement, ou encore à une *suite d'instructions* ou de *schémas cognitifs*. Selon la définition des auteurs, le texte, remplissant une condition d'*objectivité*, étant fixé sur un support et contextualisé dans une pratique sociale déterminée, est compris dans un principe de *textualité* donc irréductible à une suite de phrases.

archives mais aussi monuments, ruines sont indéniablement les traces matérielles, objectives et inanimées qui permettent la reconstitution d'un monde historique pour l'interprète. Cependant, il ne doit pas, dans le processus d'interprétation, négliger le fait qu'une démarche signifiante, dans sa totalité, a la possibilité de prendre en compte l'intention générale d'un système collectif d'usages à l'intérieur duquel l'objet est ou a été signifié. Dans l'exemple de la logique textualiste qui nous intéresse, la reconstitution d'un sens ne peut pas procéder d'un simple passage d'une subjectivité à l'autre, qui serait rendu possible par la présence d'une trace objective à l'intérieur de laquelle le sens se serait cristallisé. En effet, cette transition implique non seulement la rencontre entre deux *temporalités*, entre, pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, «l'autrui d'aujourd'hui» et «l'autrui d'hier» (1985 : p. 266), mais aussi la rencontre entre deux *contextes* «l'autrui d'ici» et «l'autrui d'ailleurs» qui ne peuvent pas se substituer l'un à l'autre. Dans le processus de connaissance propre à l'interprétation, tout autant à l'oeuvre dans la démarche historique qu'herméneutique, c'est l'interprète lui-même qui opère avec sa propre pensée de l'objet cette recontextualisation qui aboutit nécessairement à une resignification présente, dans la situation d'aujourd'hui, de ce qui a été effectué hier, dans un univers de significations différent puisque appartenant au passé.

Ces questions nous semblent d'autant plus importantes que nos préoccupations s'inscrivent dans un cadre de réflexion ethnologique où le corps et ses significations sont le centre de notre démarche. En effet, les faits auxquels nous sommes confrontés dans l'observation ne participent pas des mêmes notions *a priori* propres à la démarche textualiste. Ainsi, la relation à l'*oralité*, dans la prise en compte des discours, mais aussi des *attitudes* et des *gestes*, dans la considération de l'effectuation de la pratique qui nous intéresse, nous conduit à remettre en question ce primat épistémologique accordé à la notion d'*écriture* comme mode privilégié de connaissance. Les sujets, du fait de leur humanité et de leur corporéité, ainsi que les techniques que nous observons ne sont pas, telles des archives inanimées, fixés au devant de notre regard dans un statisme et une immobilité où ils se prêteraient, par leur attente, à la réflexion contemplative. Bien au contraire, c'est dans le registre du mouvant, du dynamique, du fuyant qu'évolue notre relation *in situ* à la réalité que nous tentons d'analyser. Certes, l'univers textuel dans la compréhension herméneutique participe aussi, sous certains aspects, d'une logique du mouvement. C'est, en effet, à partir de l'immobilité apparente de l'écriture, de sa configuration formelle linéaire et analytique, que l'herméneute tente, dans un processus réflexif, de dégager et de construire une *dynamique* de significations qui donne vie au texte, qui l'inscrit dans ce mouvement de reconfiguration du sens qu'est le processus interprétatif. Mais si, comme les archives, documents et textes, les individus et les pratiques que nous observons concourent d'une objectivité similaire, puisqu'étant extérieurs à nous, leur observation dans la situation ethnographique nous implique, elle, directement dans notre individualité, notre corporéité, notre affectivité, ce qui ne peut qu'influer l'objectivation de la réalité que nous tentons d'étudier. Ainsi, ce parti pris, non seulement des choses, mais aussi des êtres, nous immerge dans un réel mouvant, fuyant, infini, en raison de ses mouvements, ses soubresauts, ses sollicitations sensibles, nous obligeant à nous situer avec autrui dans un espace partagé de relations nous impliquant aussi physiquement. Cette expérience peut, bien-sûr, être signifiée ultérieurement, *a posteriori*, par la réflexivité du travail et de l'exercice d'écriture. Ainsi, ce compte-rendu va

se construire dans la distance, mais il continuera pourtant d'être traversé par les vibrations de la rencontre avec l'autre, rencontre que l'écriture ne pourra pourtant jamais totalement épuiser. Par cette mise en forme et cette mise en mots d'une expérience relationnelle s'opère l'objectivation réflexive d'un re-senti. À la perte de l'immédiat-senti se substitue donc l'organisation et la configuration d'une réflexion théorique différée mais que l'on peut aussi comprendre comme le gain d'un regard, d'une interprétation inscrite dans le mouvement d'un mode de connaissance particulier.

2. 3. 2 Texte et discours

La démarche adoptée par Paul Ricoeur dans son ouvrage *Du texte à l'action* (1986), nous offre la possibilité de dépasser la forme statique du texte en liant, dans notre questionnement, le concept d'interprétation à celui de *discours*, tel que nous l'avons précédemment défini, à savoir compris en tant qu'*ensemble d'actes dynamiques de significations d'un sujet dans le monde*. Nous pouvons alors modéliser cette transition analogique entre le texte et le dire par le passage d'une herméneutique conçue comme technique, participant d'une logique purement textualiste, à une herméneutique relevant plus d'une démarche épistémologique globale. En acquérant un certain statut logique de généralité, l'herméneutique, entendue comme modèle de compréhension, devient un concept opératoire posant la question de la signification et de son contexte, donc de la saisie du sens comme expression d'une relation. Par conséquent, ce saut épistémique nous conduit à reformuler la question du langage et de l'interprétation en des termes proches de la *pragmatique discursive* telle qu'elle a été théorisée par Austin (1970). Cependant, l'insistance sur la notion de contexte permet à la théorie de l'acte illocutionnaire d'incorporer à sa problématisation les idées de *durée* et de *temporalité*.

Si, logiquement, nous considérons le discours comme l'effectuation, donc la réalisation par l'usage des règles virtuelles de la langue, une série de caractéristiques peuvent être dégagées afin de modéliser le fait discursif. Il peut être d'abord saisi comme un fait éminemment *subjectif*. Contrairement aux règles prescriptives du langage, le discours est effectivement lié à un sujet. Lorsque *je* parle, un phénomène d'auto-référentialité s'opère et me situe en tant que *locuteur* s'adressant à autrui. C'est pourquoi l'acte de langage est à considérer comme une instance de *communication* car il permet l'échange de messages entre interlocuteurs et cela par la condition de la langue qui en régit, par ses codes et ses règles, l'effectuation. Mais, en s'exprimant, le locuteur décrit et signifie sa relation au monde. Par le fait qu'un propos est toujours *au sujet de* quelque chose, la fonction symbolique du langage se réalise en tant que liaison des signes aux objets et des signes entre eux. En devenant l'expression de cette mise en relation, le fait discursif se caractérise, dès lors, par sa mondanité. Enfin, comme *événement*, il se réalise temporellement, fait irruption dans le présent, actualise le langage et inscrit locuteur et interlocuteur dans une relation d'échanges contextualisés impliquée par la situation à l'intérieur de laquelle se joue le dialogue. En suivant son déroulement diachronique propre, la situation s'ouvre au temps et à l'histoire, un rapport entre discours et temps s'établissant dès lors que le présent se signifie par la coïncidence entre un événement et son énonciation. En tant qu'instance, le discours s'accomplit comme présent et se déploie comme durée du fait même de la parole d'autrui.

Ainsi, l'analogie entre discours et texte, permettant ce glissement de la compréhension de l'un à l'autre, s'effectue par la prise en compte d'un modèle épistémologique les situant tout deux sur le même plan d'abstraction. En tant que paradigme, le discours participe, comme le texte, de cette *événementialité* de l'esprit humain : quand quelque chose est dit par quelqu'un, quelque chose se produit, émerge de l'informe pour s'inscrire dans la durée. Comme le texte, le discours possède une fonction objectivante qui rend possible l'analyse car dans le dire, une séparation entre le dit et le disant se réalise. En s'affranchissant du locuteur par l'extériorisation de l'énonciation, l'énoncé peut ainsi être réapproprié par un observateur et entrer dans le cadre d'une interprétation afin d'être resignifié.

2. 3. 3 Discours et actions

De façon globale, cette analogie entre texte, écriture et discours nous conduit de nouveau à une problématisation proche de la démarche pragmatique. En effet, ces formes d'expressions humaines participent de la même extériorisation, de la même objectivation, puisque relevant communément du domaine de l'*action humaine* en général. Dans cette optique, l'action se comprend comme un *quasi-texte* possédant théoriquement les mêmes caractéristiques épistémologiques. Comme l'écriture - l'acte d'écriture -, elle s'inscrit dans un processus d'objectivation similaire. En s'effectuant, l'action se détache de son agent, elle s'extériorise, acquiert alors une certaine autonomie et se temporalise en s'inscrivant dans la diachronie. L'action, bien-sûr, n'existe pas en tant que telle, elle se réalise, se répercute, s'engage dans un processus qu'elle même génère. C'est cette possibilité de séparation de l'action et de son acteur qui permet sa réappropriation par l'observateur et sa recontextualisation dans une démarche resignifiante. Comparativement à la notion de discours, l'action peut aussi acquérir le statut d'«événement» - Paul Ricoeur parle lui d'«événement d'action» (1986).

Pour autant, nous ne pensons pas qu'il soit possible de généraliser la logique d'Austin à l'ensemble des actions observables. En effet, si *logiquement* comme pour le texte, l'interprète peut considérer l'action comme possédant un contenu propositionnel et une force illocutionnaire autorisant l'émergence d'une signification identifiable..., cette idée nous semble, en ce qui nous concerne, difficilement tenable. Nous ne pouvons parler d'univocité de signification des actions auxquelles nous serions confrontés dans l'observation. Bien au contraire, c'est plutôt l'idée de *plurivocité* qui nous semble caractériser cet écart entre les faits que nous observons et la manière dont nous les interprétons.

Si nous prenons l'exemple des pratiques que nous étudions, lorsque nous nous sommes trouvés confrontés à des techniques corporelles qui par leur aspect physique difficile, intense nous sont apparues extrêmement «brutales» et «violentes», ce sentiment a pu s'expliquer rétrospectivement par le fait que notre propre réalité corporelle était interpellée par une projection qui nous amenait à la confondre avec celle des autres. Cette projection nous insufflait un certain sentiment de souffrance, de douleur, certes distancié puisque nous n'étions pas pratiquants, mais pourtant proche et ressentie du fait de la proximité de ces individus tendus, comprimés - ou du moins qui nous apparaissaient comme tels -, nous entourant par leurs souffles, leurs râles et leurs cris... Troublés par cet

événement, nous avons ensuite tenté d'expliquer notre impression à certains pratiquants afin de comprendre le pourquoi d'une telle mise en souffrance. Or, ces derniers ne pouvaient saisir et réellement accepter le recours que nous opérons à une terminologie de la violence pour expliquer et décrire notre observation. Selon eux, les notions de «*force*» et d'«*intensité*» rendaient bien mieux compte de la signification qu'ils attribuaient à leur pratique. La question n'était alors pas de savoir qui était le plus proche terminologiquement de la «*vérité*» du fait observé. Il ne s'agissait pas, non plus, de voir dans cette notion de «*force*» une manière de s'opposer à notre interprétation jugée trop «*crue*», trop «*évidente*» par ces pratiquants de yoga. La question que nous soulevons ici montre que, justement, l'action humaine et la corporéité en particulier n'ont pas de significations évidentes, univoques et que le processus même d'observation implique déjà une forme d'interprétation.

Il nous semble, cependant, que cette recherche d'univocité du sens se manifeste dans certaines conceptions de l'herméneutique comme celle élaboré par Umberto Eco dans son ouvrage Interprétation et surinterprétation (1996). Selon lui, en effet, la tâche de l'interprète est de chercher dans le texte *le sens caché* qui lui confère une unité de signification. Cette approche de la clarté du sens propre à une certaine *herméneutique* et qu'il oppose aux ténèbres du sens-mystère attribué à l'*hermétisme* multipliant les interprétations afin de rendre indiscernable la signification ultime du texte, peut expliquer cette considération d'une unité du sens à l'oeuvre dans les pratiques humaines et qu'il suffirait de chercher et de découvrir dans et par le processus d'interprétation. Nous reviendrons ultérieurement sur cette question du regard et de l'interprétation comme choix théorique, mais auparavant il nous faut retourner à l'analogie entre discours et action.

En effet, dans le cadre d'une science sociale, la modélisation de l'action comme autonomisation et temporalisation d'un acte en relation avec un acteur permet de lui conférer une dimension sociale. Ainsi, l'action peut être comprise dans une effectuation collective où différents statuts et rôles sociaux sont mis à l'oeuvre à l'intérieur d'un contexte donné de pratiques culturelles communes. Cette autonomisation de l'action et sa temporalisation dans le champ social nous amènent à penser les actes dans les termes d'une *institutionnalisation* de leur effectuation, impliquant des systèmes de règles et de normalisations collectives. Dans cette optique, une action peut être interprétée par autrui en tant que communication de significations et devient sociale lorsque l'acteur, par sa conduite, prend en compte celle de l'autre en s'y opposant ou en s'y conformant. Cette action sociale revêt une dimension plus générale de *relation* sociale lorsque le sujet prend en compte l'autre et ses réactions et intègre à sa démarche propre un ensemble de valeurs, de systèmes de règles collectives, de pratiques qui vont tout autant régir les actions que les discours en présence. Ainsi, les comportements individuels, les actions particulières, se reconfigurent et prennent sens à l'intérieur d'un contexte général de normalisation qui les relie à un espace public partagé. Avec Vincent Descombes (1995, 1996), nous pouvons réutiliser le modèle logique peircien de relation *triadique* afin de montrer le rapport qui lie entre eux individus, groupes et institutions. En effet, lorsqu'un individu communique avec un autre individu, la description de la relation dans sa globalité doit tenir compte d'une relation *réelle* de type *dyadique* - quelqu'un parle à quelqu'un d'autre - mais à laquelle s'ajoute un troisième élément relationnel, en l'occurrence, la

relation *intentionnelle*. Dans cette logique, la communication entre sujets n'est pas la simple mise en évidence d'une liaison binaire entre deux éléments. Si l'on considère la communication comme un acte intentionnel, il s'agit alors d'accepter que, dans leurs relations, les acteurs *mobilisent* des significations donc mettent en oeuvre une démarche d'intercompréhension à l'intérieur d'un système de règles et d'usages établis et qui contribue à normaliser l'interaction.

Cependant cette prise en compte de la relation du particulier et du général n'exclue pas le fait que l'individu-acteur puisse, *a posteriori*, justifier de sa situation et des motivations de son action. L'acteur a la possibilité de mettre, d'une part, en oeuvre sensément une action tout en tenant compte des conditions d'acceptabilité fixées par le groupe ou la communauté. Il peut ensuite, à tout moment, se soumettre à une justification vis-à-vis du groupe en explicitant les significations de son geste et les raisons qui l'ont poussé à agir de telle ou telle manière. Ainsi, lors de nos observations, nous avons pu assister à des séances de commentaires de textes sacrés où chaque pratiquant devait, dans un premier temps, apporter son interprétation personnelle du dit texte et l'étayer par des références à sa propre expérience. Cette lecture collective se trouvait ensuite, après ces explicitations individuelles, soumise à l'autorité du maître. Par cette mise en relation que ce dernier allait opérer entre l'ensemble des interventions individuelles et le sens premier et sacré du texte qu'il est le seul à détenir, un système d'interprétations collectif se trouvait alors proposé à l'ensemble du groupe pouvant, dès lors, unanimement le partager. Cet exemple de processus de passage du privé au public de significations, sur lequel nous reviendrons beaucoup plus longuement et précisément ultérieurement, par une interaction dirigée, montre comment peuvent s'élaborer ces règles de conduite à l'intérieur desquelles l'action individuelle s'inscrit ensuite. En effet, après un certain nombre de séances de lecture, chaque acte interprétatif des pratiquants va progressivement être référé à des significations et des modes de réappropriations communs au groupe, ce qui rend possible l'intégration de l'individu à la communauté ainsi que sa reconnaissance par celle-ci.

Mais si, de la même manière, l'acteur nous rend compte et nous justifie des raisons de sa conduite, se pose de nouveau la question générale et cruciale de notre interprétation et de notre manière de signifier et d'organiser, dans le discours propre à notre discipline, des significations attribuées à des raisons d'agir. De fait, la question du pourquoi de l'action se trouve reliée à celle du pourquoi et du comment de *nos* propres actes de discours et d'interprétation. Nous pensons ainsi que le processus d'interprétation d'une réalité est à saisir comme un mouvement organisateur engageant l'observateur *au devant* de sa recherche. Cependant cette métaphore peut résonner de façon différente. D'un point de vue *théorique*, l'interprétation dans le cadre d'une réflexion herméneutique est, d'emblée, liée à l'idée de mouvement et de temporalité puisque celle-ci ne peut s'opérer que dans la prise en compte du contexte à l'intérieur duquel le fait se déploie. Ainsi, la reconnaissance de l'idée de discours, donc d'effectuation événementielle du langage, nous mène à admettre le dynamique, le fuyant, le mouvant comme les éléments caractérisant un phénomène en situation. Comme nous l'avons précisé, cette posture théorique nous situe à l'antithèse d'une considération statique et purement structurale, car même si des systèmes de normes et de règles sont reconnus comme sous-tendant l'interaction, ces derniers ne sont pas vus comme des causalités atemporelles qui

contraindraient le sujet à agir sans avoir conscience de la portée de ses actes. S'il agit de façon sensée, c'est qu'il sait dans quel but et avec quels moyens il peut mener à bien sa démarche.

D'un point de vue *pratique*, la prise en compte de la notion d'interprétation dans l'observation ethnographique nous paraît être d'un enjeu fondamental. En effet, il nous semble que sur le plan de la méthode, l'expérience de terrain est corrélativement liée à une interprétation. Le chercheur en situation ne peut pas, en effet, rendre compte de la totalité des faits qu'il observe, et cela en raison de ses propres limites perceptives qui l'obligent à sélectionner de façon plus ou moins avouée les faits qu'il puise dans l'infinité des sollicitations et des événements que compose un fragment de réalité en mouvement. Il est certain que ses modes de retranscription pourront, de par leur précision, rendre possible le relevé et l'usage d'un plus ou moins grand nombre d'événements. Mais il est illusoire de croire en l'existence - ou ne serait-ce qu'en la possibilité - d'un recensement total et objectif d'une réalité observée. Étymologiquement, l'ethnographie n'est qu'un compte-rendu plus ou moins fiable, écrit, d'une réalité mais qui participe déjà, sans toujours l'admettre, d'un travail de sélection, donc de configuration, d'organisation, et ainsi d'interprétation des faits et de la réalité qu'elle prétend décrire. Dès l'amorce de la démarche ethnologique, l'observation s'inscrit dans la dynamique d'un mouvement d'interprétation spatialement et temporellement déterminé qui situe le chercheur à la fois dans une position d'*observateur-acteur*, car il se trouve partie prenante de la réalité qu'il observe, et d'*observateur-interprète* puisque organisant par l'écriture, *a posteriori*, les éléments de son observation.

2. 3. 4 La question du proche et du lointain

L'interprétation, en tant que dynamique théorique contextualisante et organisante, nous mène à nous interroger sur un point qu'Hans-Georg Gadamer (1995) et Paul Ricoeur avaient déjà soulevé dans leurs travaux, à savoir la dialectique du proche et du lointain. En effet, comment dans une pratique ethnologique, qui méthodologiquement recourt à une nécessaire interaction *in vivo* de l'observateur avec la réalité qu'il étudie, concilier conceptuellement l'attitude de *distanciation* que nécessite l'objectivation d'une réalité avec l'attitude d'*immersion* qu'implique l'observation du réel et la situation de dialogue engendrée par la prise en compte des discours ? La réponse se situe, nous semble-t-il, toujours dans la considération du mouvement, de l'idée de flux et de reflux qui nous conduit à penser le chercheur dans cet aller-retour permanent entre deux situations. Ce serait de cette friction, de ce balancement pendulaire, que proviendrait l'effcience du travail interprétatif car, seulement considérées du point de vue de leur statique et de leur exclusivité, ces deux situations, prises isolément, risquent de rompre le processus de recherche. En effet, une trop grande distanciation pourrait non seulement nous éloigner du phénomène que nous étudions mais aussi de ce qui nous fait participer et appartenir à une réalité quelle qu'elle soit, à savoir l'interaction et le partage de normes avec autrui. De l'autre côté, une trop grande immersion conduirait à enrayer la démarche ethnologique même car si ce partage devient totalisant, il exclue la possibilité d'une auto-réflexivité critique et d'une distanciation constructive. Dans cette optique, l'observation et la compréhension de l'autre n'ont plus de pertinence ni de raison d'être, le sujet observateur

ne pouvant interroger un système de significations et de conduites auquel, dès lors, il adhère de façon totale et non distanciée.

C'est donc de cette expérience mobile, d'alternance entre ce qu'il est possible de ressentir comme proche ou plus lointain, étranger ou familier, que le chercheur peut creuser, interroger et relativiser en permanence son interprétation de la réalité étudiée. Nous retrouvons, ici une idée similaire chez Paul Ricoeur lorsque celui-ci tente de dissocier, à la suite du partage épistémologique qu'a établi Wilhelm Dilthey (1988, 1992) et sur lequel nous reviendrons, entre les notions de *compréhension* et d'*explication*. Selon lui, ces notions ne fonctionnent pas de façon exclusive mais jouent sur différents registres de la démarche herméneutique. En effet, si l'explication permet l'appréhension quasi structurale de l'organisation significative d'un texte, la compréhension interroge le lecteur-interprète même. Elle l'oblige, en effet à se comprendre, en l'occurrence à se situer, dans son existence propre et dans sa relation au monde, en se projetant dans cet au-devant du texte, dans cet univers qu'il déploie. Et c'est par cette dualité pratique que s'opère la mise en mouvement du processus interprétatif.

Il nous semble qu'à sa manière Georges Devereux avec De l'anxiété à la méthode (1980) a contribué, dans le cadre de référence des sciences humaines, à amener le chercheur à questionner cet élément existentiel qui intervient dans la relation qui le lie à la réalité qu'il étudie. En effet, dans cette approche, l'analyse est travaillée par cette ambivalence qui la présente comme étant à la fois une démarche objectivante et rationalisante et en même temps une recherche individualisée où le chercheur, en tant qu'individu-au-monde, projette dans sa démarche de compréhension ses propres repères. Il pourra ainsi, non seulement construire son étude suivant la rationalité propre à sa discipline, mais aussi se situer dans le flux de ses propres affects, de son propre cheminement existentiel. Ainsi, la recherche deviendrait une mise en oeuvre plus ou moins consciente de moyens visant à répondre à une interrogation à la fois personnelle, affective, tout en participant d'une construction rationnelle, théorique et d'une justification publique.

2. 3. 5 La séparation entre compréhension et explication.

Mikhaïl Bakhtine, de son côté, s'est interrogé sur ce qui définit la singularité du projet des sciences humaines, en accord avec ce «principe de différenciation» (*in* Todorov, 1981 : p. 29) qui les distingue des sciences naturelles. En effet, c'est tout d'abord ce rôle de la parole qui, selon lui, en marquant toutes les formes d'activités humaines, les intéresse au premier chef, contrairement aux sciences naturelles pour lesquelles le rôle du discours serait nul. Il s'ensuit, selon lui, une différence d'objet et de méthode pour le sujet connaissant. Ainsi, l'objet fondateur des sciences de l'homme qui leur permet d'exister *de facto* est le texte même qu'il faut entendre, là encore, en tant que concept large de matière signifiante qui englobe *toutes* les formes de communications, de pensées, de sens, de significations venant d'autrui. Le texte, dans cette acception large, sur laquelle nous nous sommes déjà penchés, impliquant toute forme de discours que celui-ci soit écrit ou oral, apparaît, pour Mikhaïl Bakhtine, comme cette «réalité immédiate» (*ibid.* : p. 31) qui rend possible non seulement la constitution des sciences humaines mais aussi, plus largement, de la pensée tout court. Il affirme, en effet, que «**Là où il n'y a pas de**

texte, il n'y a pas non plus d'objet de recherche et de pensée. » (*ibid.* : p. 31). De fait, ces sciences se constituent par l'homme à l'unique condition que celui-ci soit lui-même écrivain, c'est-à-dire qu'il prenne part à cette constitution par la voix même de son écriture. Ainsi, les sciences humaines seraient les sciences de la tonalité, de la résonance, de la sonorité contrairement aux sciences de la nature qui seraient plutôt renvoyées à l'aphone, à l'atone, aux «choses sans voix» (*ibid.* : p. 31).

Par conséquent, les sciences humaines en tant que sciences de l'esprit, esprit objectivé et objectivant, ne pouvant exister que par l'existence tangible de signes valables pour soi et pour autrui, seraient, dans la pensée de Bakhtine, des disciplines de la subjectivité s'intéressant à un *sujet* et non à la connaissance d'un *objet*. C'est pourquoi une différence de méthode est requise afin de distinguer les modes particuliers d'appréhension du réel de ces deux approches. Pour Mikhaïl Bakhtine, des disciplines telles que la linguistique ou la philologie ressortent directement de la compréhension plutôt que de la connaissance proprement dite. Comprendre, dans les termes d'une *dialogique*, sur laquelle nous nous pencherons ensuite de façon plus approfondie, c'est interpréter une réalité en maintenant deux consciences autonomes, donc en reconnaissant à l'autre une existence irréductible avec laquelle l'appréhension d'une réalité se rattache à un processus commun de signification. Au contraire, la méthode des sciences de la nature s'appuierait sur une notion conceptuellement opposée, à savoir celle d'*exactitude*, qui implique l'exacte coïncidence de la chose avec elle-même, avec le mot ainsi qu'une adéquation entre le réel et le connaissant, évinçant par là toute forme de relation avec le pluriel, le différent, donc avec l'autre... Mikhaïl Bakhtine n'écrit-il pas à ce sujet : **«Le critère n'est pas l'exactitude de la connaissance mais la profondeur de la pénétration.** » (*ibid.* : p. 41).

2. 3. 6 La remise en cause de ce partage : les exemples de Vincent Descombes et de Richard Shusterman

Ce partage épistémologique s'inscrit bien sûr, comme pour Paul Ricoeur, dans le prolongement de la distinction théorique dont nous avons déjà préalablement parlé et qu'a opéré Wilhelm Dilthey (1992) entre sciences de l'esprit, d'une part, et sciences de la nature, d'autre part, de même qu'entre compréhension d'un côté et explication de l'autre. Ainsi, dans le cas des sciences de la nature, on chercherait à établir des lois à partir de l'observation de phénomènes naturels qui ne peuvent être rendus intelligibles que par l'établissement de principes généraux explicatifs. À l'opposé, les sciences de l'esprit s'intéresseraient au sens et à la nécessité de signifier l'action humaine, sans recourir à un principe général, le comportement humain étant en effet immédiatement perceptible et compréhensible. Cependant, selon Vincent Descombes, il est nécessaire de substituer à cette description causaliste et immédiate de la compréhension d'une action, une description plus «intentionnelle», qui **«présente l'agent comme ayant fait exprès ce qu'il a fait»** (1995 : p. 57). Dès lors, l'acteur avancera une raison, un motif afin d'expliquer pourquoi il a agi ainsi. En outre, ce partage science naturelle/science de l'esprit reposerait sur une conception essentiellement positiviste des sciences naturelles. Dans ce raisonnement, l'herméneute ne conçoit l'activité de ces disciplines qu'en termes de recherche de lois expliquant les phénomènes naturels, de vérités générales allant dans le

sens d'explications de type nomologique. Ainsi, l'explication va non seulement généraliser un fait singulier observé mais aussi chercher des mécanismes expliquant pourquoi un événement *A* a provoqué l'événement *B*. À l'inverse, l'explication intentionnelle tente, elle, de comprendre *en quoi* l'événement *A* fournit à un acteur ou à un agent quelconque la raison de causer l'événement *B*. En conséquence, il est nécessaire d'opérer une distinction entre les causes de la logique déductive et les raisons de l'inférence pratique, donc de substituer la notion de téléologie impliquant une intentionnalité à l'idée d'une explication strictement mécaniste. Ainsi, les «lois de la nature» positivistes en tant que relevés de régularités observées, **«nous parlent de ce qui est, ou de ce qui a été, mais n'expliquent rien : elles ne permettent même pas (...) d'annoncer ce qui sera.»** (*ibid.* : p. 61). Une corrélation constante de même que l'observation de régularités ne ressortent pas encore de l'explication. Pour qu'il y ait explication, il faut que cette corrélation fasse comprendre quelle sorte de lien il existe entre le phénomène à expliquer et les facteurs explicatifs. De fait, comme l'indique, Vincent Descombes, **«Sans connexion, pas d'explication, et cela vaut de l'explication causale (efficiente) comme de l'explication intentionnelle»** (*ibid.* : p. 64). Cependant, il ne peut y avoir de confusion entre les deux sciences, entre mécanisme et téléologie, car seul l'acte humain, l'action consciente de son but, relève d'une authentique téléologie : **«pour qu'il y ait téléologie, il faut que le futur soit déjà actuellement présent (représenté) pour pouvoir intervenir sur le présent»** (*ibid.* : p. 66). Ce type d'explication peut ainsi être appliqué à des systèmes naturels mais seulement *en tant que façon* de se représenter, ou de décrire ces systèmes comme totalité organisée. Enfin, le positiviste conséquent ne peut accepter l'idée même de causalité, puisque certes elle nécessite un concept réaliste, mais qui sera fourni par l'acteur même. Ainsi, **«la causalité comprise comme mécanisme générateur, c'est la causalité comprise par un acteur qui se demande comment intervenir dans le cours des choses.»** (*ibid.* : p. 67). Nous sortons alors de la notion de causalité positiviste comprise comme une relation linéaire entre une cause et un effet, pour prendre en compte une perspective intentionnelle, où celle-ci repose sur la notion d'intervention, **«donc sur l'idée d'une différence entre l'état des choses qui va se produire si j'interviens, et l'état des choses qui va se produire si je n'interviens pas.»** (*ibid.* : p. 67).

De son côté, Richard Shusterman, dans son ouvrage *Sous l'interprétation* (1994), a pris part à ce débat en remettant en question cette dichotomie classique entre sciences de la nature et sciences humaines et cela par l'instauration d'une différence entre les processus de compréhension et d'interprétation. Selon lui, les herméneutes universalistes en tentant de pourfendre l'objectivité réaliste qui postule l'existence d'une réalité fixe, extrinsèque, identique à elle-même, à laquelle ils objectent l'interprétation en tant que construction de réalités plurielles, ont commis l'erreur de penser de façon indiscernée compréhension et interprétation. Or, cette dichotomie que réfutent les herméneutes, s'appuie, en fait, sur un mode de catégorisation propre à ce que Richard Shusterman appelle les «perspectives fondationnalistes». En effet, dans cette optique, la compréhension serait, contrairement à l'interprétation, impartiale. Elle ne s'attacherait uniquement qu'aux faits et à l'établissement de vérités. Dès lors, en récusant cette opposition les herméneutes auraient assimilé les deux processus par une inférence édifiée cependant sur la même distinction fondationnaliste. En d'autres termes, par sa

critique de la méthode objectiviste, l'herméneutique a dû, elle aussi, *a posteriori*, en accepter les prémices ! Afin de s'arracher de cette bande de Möbius, Richard Shusterman postule un retour à John Dewey et aux fondations du pragmatisme par la prise en compte d'une notion de compréhension entendue comme phénomène non conscient, non délibéré mais préreflexif et immédiat. Mais, contrairement au postulat pragmatique / linguistique de base indiquant que toute compréhension et toute forme d'expérience ressortent d'une interprétation nécessairement liée au langage et de nature conceptuelle, Richard Shusterman indique qu'il peut y avoir compréhension simple et directe sans recours à un décodage : **« Aussi est-il permis, je pense, de défendre le principe d'une distinction entre le fait de comprendre un langage et le fait de l'interpréter, entre une habitude de réponse apprise, irréfléchie mais intelligente, et une décision réfléchie sur la façon de comprendre ou de répondre. »** (1994 : p. 65). Dans ce prolongement, la compréhension devient un processus de base pour l'interprétation, elle est un guide qui motive l'interprétation bien que restant inchoative, vague et corrigible. En n'étant pas donatrice de sens, elle serait déterminée par l'interprétation, qui elle-même dépendra à son tour de la compréhension. Cependant, les deux processus restent distincts l'un de l'autre tout en étant interdépendants puisque nous ne pouvons comprendre sans interpréter. Richard Shusterman note à ce sujet : **« je plaide ici pour la reconnaissance d'une catégorie de pratique d'expérience qui soutient et oriente l'activité intelligente, mais qui ne se situe pas au niveau discursif et épistémologique de niveau logique des raisons pas plus qu'elle ne peut être réduite aux conditions et aux causes physiques que décrivent les sciences de la nature. »** (*ibid.* : p. 78).

Ainsi, une hiérarchie de niveaux peut être établie entre, d'une part, le niveau de la compréhension, pouvant apparaître comme partial, obscur, superficiel et, d'autre part, le niveau de l'interprétation qui par sa supériorité peut compléter ou corriger la compréhension première. Cependant, cette distinction reste conceptuelle car, fonctionnellement, les deux dynamiques sont inséparables. Mais, selon l'auteur, **« il existe d'innombrables contextes qui permettraient légitimement de répondre à la question de savoir comment une chose est interprétée en niant qu'il y ait eu le moins du monde interprétation. »** (*ibid.* : p. 72). Et, ici, une question peut se poser : certes, mais lesquels ? En effet, ce postulat nous semble difficilement tenable d'un point de vue heuristique car finalement quelles peuvent être les situations et les types d'actions entrant dans cette sorte de compréhension irréfléchie, impensée et inconsciente ? Selon nous, seules les situations cognitives de conditionnement complet du sujet, où celui-ci « agit sans réfléchir », en se pliant aveuglément à un ordre ou à une série d'actions répétées (un ouvrier à une chaîne de montage, par exemple) peuvent répondre en partie à ces critères. Mais nous prenons ici en compte un *conditionnement*, c'est-à-dire un mode de comportement particulier et extrêmement limité se rattachant à des types de réflexes non intentionnels ou à des séquences de mouvements fonctionnels. De plus, nous nous sentons peu à l'aise avec ce que Richard Shusterman appelle le parti pris de l'« ordinaire », où l'expérience serait non seulement non-réfléchie mais aussi « significativement muette » (*ibid.* : p. 73). Nous ne sommes pas totalement convaincus par cette distinction qui situerait *en deçà* de l'interprétation ce qui aurait trait à l'« ordinarité » ou, en d'autres termes, aux pratiques du sens commun, distinction postulant une

séparation fonctionnelle entre les activités cognitives irréflechies et les activités critiques, distanciées et réflexives. Enfin, le problème du langage que réfute au demeurant l'auteur reste, selon nous, entier. Certes, il est possible d'imaginer qu'il existe des activités, des «choses», pour reprendre le terme de Richard Shusterman, qui ne peuvent être saisies par le langage, mais de nouveau, une question se pose et à laquelle nous ne pouvons apporter aucune réponse : peut-être mais lesquelles ? Car, leur existence dépend du fait que le sujet les reconnaisse en tant que telles, donc les conçoive par un mode d'intelligibilité qui ressort directement du langage. Partant de ce constat, nous nous retrouvons prisonniers d'un cercle éminemment vicieux puisque comment prendre en compte un en deçà du langage quand cette même prise en compte dépend de ce dernier ? Ou encore, comment reconnaître à une expérience le fait d'être «brute», «en tant que telle», si cette reconnaissance implique de la même manière la nécessité de la signifier afin de l'accepter justement en tant que «en tant que telle», ou encore de la nommer en la définissant comme «pure», «brute»... ?

Mais au-delà de ce débat épistémologique, il nous semble que les conceptions premières de la dialogique apparaissent beaucoup plus fécondes quant à la singularité du projet de connaissance propre à l'ethnologie. En effet, nous pensons avec Mikhaïl Bakhtine mais aussi Antoine Berman, plus particulièrement avec L'épreuve de l'étranger, qu'une herméneutique de la compréhension peut permettre la constitution d'une compréhension intersubjective où la notion de texte serait entendue comme le produit expressif d'un sujet participant d'un langage objectif contextualisé dans une histoire et une culture. L'enjeu fondamental de cette relation s'articule alors non plus sur la question classique de l'interprétation restreinte du texte en tant que contenu objectif mais sur la question générale du langage compris en tant que, pour reprendre les termes d'Antoine Berman, «**médium ultime de toute relation à l'homme à lui-même, aux autres et au monde**» (1984 : p. 229). Dans ce prolongement, fondation de l'entrelacs dialogique, il est à envisager plus comme «milieu» permettant l'interrelation plutôt que comme simple «instrument» de communication.

III - QUESTIONS DE MÉTHODE

Après ces tours et détours nous ayant amenés tout d'abord à nous intéresser à la manière dont les sciences humaines traitent du corps, pour ensuite approfondir notre questionnement par les approches phénoménologiques, pragmatiques et herméneutiques, il nous paraît nécessaire de creuser cette question première de la rencontre effective, concrète avec les pratiques de yoga en la réinterrogeant à l'aune de ces perspectives préalablement étayées. Car, une fois le *seuil franchi*, c'est par cette confrontation aux corps des autres que nous nous trouvons mêlés à eux. Une confrontation qui nous engage dans de l'inouï, de l'inédit où la «naïveté» du regard ethnologique renforce ce sentiment que nous avons de nous trouver plongés dans un univers de sens extérieur à nous, étrange et étranger. En effet, lorsque nous nous sommes présentés, pour la première fois, à une séance de yoga à laquelle nous avons été invités, nous ne connaissions rien ou si peu de cette pratique. Si, comme nous l'avons

dit, nous étions bien-sûr conscients de certaines connotations à laquelle le yoga se trouve associée, particulièrement dans une certaine presse généraliste, nous n'en savions, au final, que peu de choses.

3. 1 Rencontres

La première association que nous avons contactée, celle qui nous a amenés à franchir ce seuil préalable, était Shakti¹⁶. En effet, nous souhaitions effectuer notre mémoire de maîtrise sur des pratiques alliant préoccupations corporelles et usage de musiques. Ayant une connaissance vague de certaines techniques de relaxations, nous nous sommes plongés dans l'annuaire puis au fil de ses entrées avons choisi, un peu par hasard, parmi des dizaines groupe, cette association précise. Dès la première prise de contact téléphonique, le maître - nommons-le Marc - nous a conviés à participer à l'une des séances. Pour les deux autres associations, Shiva et Ganesh, ce sont des amis qui nous ont proposé de nous mettre en relation avec des personnes qu'ils connaissaient et qui, elles, pratiquaient. C'est ainsi que nous avons sollicités Françoise de l'association Shiva ainsi que Sophie et Philippe de l'association Ganesh. Si, pour ces derniers la personnalisation de leur pratique nous a amenés à plusieurs fois les revoir chez eux, Françoise, elle, a permis d'établir un lien entre nous et le groupe Shiva. Nous avons ainsi côtoyé l'association Shakti pendant plus de six ans, nous rendant à de nombreuses séances de postures, de méditation ou de lecture de textes sacrés mais aussi liant des liens parfois intenses avec certains élèves nous invitant à partager leurs espaces domestiques. Nous avons, de la même façon, participé à de nombreuses rencontres avec le groupe Shiva, nous rendant sur les lieux de pratiques, côtoyant les élèves. Les liens ont pourtant été bien plus difficiles à nouer. En effet, et nous reviendrons sur ce point ultérieurement, pour Shiva, l'implicite de leur enseignement permet peu d'interactions et ne facilite pas l'explicitation des actions par les membres. En revanche, la profusion d'écrits et les séances par elles-mêmes nous ont permis de comprendre les logiques à l'oeuvre dans la construction du sens particulier à ce groupe. Quant à l'association Ganesh, ils ne possèdent pas, et nous y reviendrons, de lieu propre mais c'est l'espace intime, quotidien des pratiquants qui est investi. Nous avons donc, là encore à de nombreuses reprises, consultés ces deux élèves que sont Philippe et Sophie.

3. 2 La réciprocité des points de vue

Quelle que soit la forme que prend la rencontre, elle n'en reste pas moins toujours déstabilisante. C'est dans cet acte originaire, une fois ce seuil franchi, que se noue la relation sensible à l'autre. En effet, c'est par elle que nous nous trouvons confrontés à la primauté de la dimension charnelle, où le corps dans sa pluridimensionnalité nous

¹⁶ Notons que l'ensemble des noms des associations et des élèves sont des noms d'emprunts. Cet anonymat nous permet de respecter la vie privée des personnes rencontrées mais aussi de contourner les cadres légaux entourant l'association Shiva. En effet, cette dernière s'inscrivant dans le prolongement du droit américain est propriétaire de tous les termes faisant référence à la spécificité de son enseignement : nom des gurus, images symboliques, lieux de pratiques... Dans ce prolongement, aucun ouvrage ne sera explicitement référencé.

apparaît dans son épaisseur ainsi que dans son mouvement. La phénoménologie nous permet, ainsi, de le saisir dans une dynamique où nos corps se trouvent alors intrinsèquement liés, dans une sollicitation totale des sens, un déploiement où chacun partage avec l'autre le même espace. C'est bien par ce monde intersubjectif et commun que nous pouvons co-émerger l'un à l'autre. Pourtant cette étrangeté de l'autre, que je ne peux entendre comme un autre moi-même, instaure de la distance et demande que chacun se prête à ce souci de co-signification. Il s'agit, pour chacun, de domestiquer ce que l'autre lui donne à voir. Ainsi lorsque nous assistons à une séance de yoga et que nous posons nos regards sur ces hommes et ces femmes assis en tailleur, nous nous laissons envelopper par l'odeur entêtante de l'encens, nous nous prêtons à ces mouvements corporels que nous ne comprenons pas encore... Dans le même temps, l'élève nous voit aussi, il nous observe. Les repères se brouillent dans cette mise en relation qui nous engage dans une dynamique où du sens va se construire par le fait même que nous nous retrouvons en présence. Ainsi, dans un premier temps, chacun appréhende et décrypte ce qui se joue dans l'interaction et cela au travers de ses propres codes et normes. Des codes et des normes qui nous permettent d'interpréter cette mobilisation générale du sensible où chacun des sens et donc, mais pas seulement, la vue sont interpellés. Car découvrir l'autre, c'est aussi rencontrer un lieu, rentrer en contact avec des objets, des odeurs et parfois des saveurs... S'immerger dans un contexte, c'est encore frissonner dans un courant d'air, sentir le contact d'un tissu, humer l'exhalaison d'un parfum, goûter à l'amertume d'un arôme... C'est donc s'engager subjectivement en s'immergeant dans un flot infini, en perpétuel mouvement, de sollicitations parfois désordonnées mais qui toujours interrogent l'affect.

Ainsi, dans cette relation de co-présence, prise elle-même dans un contexte particulier, l'autre existe par le fait même d'une coexistence, donc du partage et de la reconnaissance d'un espace commun. Dans notre cas, l'ethnologue, s'immisçant dans une situation sociale donnée, peut être perçu comme un élément additionné qui interfère sur le bon déroulement de la dite situation. Pourtant, il participe, du fait même de sa présence, à la communauté d'expérience et d'identification mutuelle qui s'engage entre les différents protagonistes de la scène. Dans cette intrication du visible, les corps de chacun ne peuvent devenir que les marqueurs du regard où les statuts d'observé et d'observant perdent de leur rigidité typologique. L'ethnologue certes observe mais il ne peut pour autant s'extraire de la relation dans laquelle sa situation d'observant le plonge. Il ne peut exister, en tant qu'observateur, que parce que les autres - l'indigène, le groupe, la communauté - le voient, lui aussi, en tant qu'être incarné, présence observante donc active. Nous ne pouvons, en effet, observer que parce que nous sommes autorisés à le faire - nous verrons d'ailleurs à quel point le refus de l'observation ou de la rencontre peuvent devenir révélateurs de la logique inhérente à un groupe particulier - et nous ne le sommes que parce que, nous aussi, nous nous exposons, nous nous rendons visibles donc jugeables, appropriables... Sans cette contrainte - si elle en est une - nous ne serions que des regards immatériels, sortes d'esprits fantomatiques, d'ectoplasmes espions, qui - tels le lion de Wittgenstein - ne comprendraient alors plus rien à la réalité devenue insaisissable par le seul fait que nos référents personnels appartiendraient à deux mondes irrémédiablement inaccessibles, incompréhensibles l'un à l'autre.

C'est dans ce souci, presque éthique, où chacun d'entre nous permet à la relation de s'établir que nous avons choisi de toujours nous présenter aux élèves comme des étudiants en ethnologie venus pour comprendre ce qui se joue aux travers de pratiques telles que les leurs. Nous aurions, en effet, pu laisser entendre que nous souhaitions simplement pratiquer. Mais comment alors participer aux cours réservés aux élèves initiés et pratiquant depuis de nombreuses années ? De la même façon, comment justifier le fait de participer à trois enseignements différents et particuliers ? Comment respecter l'engagement que chacun d'eux exige, sachant que celui-ci se trouve de fait nié par cette triple participation ? Ainsi, c'est par cette identification réciproque que nous avons pu expliquer les raisons de notre venue sur le terrain et c'est au travers d'elle que les élèves se sont, eux, situés par rapport à nous. Quelle que soit la position adoptée, elle implique des choix qui auront des incidences sur la réalité observée. C'est donc suivant ce parti pris que nous-observateurs et eux-pratiquants avons pu nous engager dans une trame relationnelle mutuellement acceptée où du sens s'échange. Car, dès lors que nous nous reconnaissons et nous acceptons, un processus de réciprocité peut s'engager où la parole, entendue comme langage, va s'actualiser et nous situer dans le temps. Suivant Francis Affergan, dans *Anthropologie à la Martinique*, **«Parler (faire la chronique de...) produit la chronologie du temps (compter, mesurer, scander...). Autrement, le temps est vécu comme une vacuité spatiale, sans projet, sans indice, sans origine mémorisée.»** (1983 : p. 142) Dans ce processus d'échanges, l'autre peut alors s'ouvrir à moi par sa parole et faire communiquer son monde avec le mien. Ainsi pour Maurice Merleau-Ponty, **«Peut être, dans beaucoup de moments de ma vie, autrui se réduit-il pour moi à ce spectacle qui peut être un charme. Mais que la voix s'altère, que l'insolite apparaisse dans la partition du dialogue, ou au contraire qu'une réponse réponde trop bien à ce que je pensais sans l'avoir tout à fait dit, - et soudain l'évidence éclate que là-bas aussi, minute par minute, la vie est vécue : quelque part derrière ces yeux, derrière ces gestes, ou plutôt devant eux, ou encore autour d'eux, venant de je ne sais quel double fond de l'espace, un autre monde privé transparaît, à travers le tissu du mien, et pour un moment c'est lui que je vis, je ne suis plus que le répondant de cette interpellation qui m'est faite».** (1964 : p. 26).

3. 3 Dire et faire

Car c'est bien par le langage que le lien peut se faire. Il nous permet de dépasser le sentiment premier d'extériorité à l'autre, dans cette sur-visibilité où nous nous percevons comme différents, pour nous unir dans un acte d'interlocution où nous nous reconnaissons comme participant de la même communauté de langage. De fait, il s'agira pour nous d'analyser un ensemble de pratiques et de gestes mais aussi d'interpréter ce qui nous en est dit. Nous pourrons ainsi saisir des discours à l'oeuvre sur les lieux de pratiques, des échanges entre les acteurs mais aussi des attitudes, des actions...Ainsi, lors des séances de postures ou de lectures de textes, il nous a été possible de prendre des notes, de recourir à des croquis sur un petit cahier et cela plus particulièrement pour l'association Shakti. Avec Shiva, nous avons plutôt choisi de nous fondre dans le groupe et, ensuite, *a posteriori* de discuter ensemble de ce que nous avions retenu des séances et de le consigner. Nous avons eu aussi recours, pour l'ensemble des associations, à de

nombreux entretiens qui, en fonction des personnes et de leurs statuts, ont pu être renouvelés. Nous avons, par exemple, rencontré Marc de Shakti de très nombreuses fois. Il en a été de même pour Sophie et Philippe qui, à eux seuls, représentent l'association Ganesh. Quant à Shiva, c'est Françoise que nous avons le plus souvent contactée et qui nous a permis d'approfondir les logiques à l'oeuvre au sein de l'association Shiva. Nous avons donc effectué différents entretiens, sous la forme de rencontres, privilégiant un mode opératoire le plus ouvert possible. Si nous avons, à chaque fois, recours à une grille de questions nous guidant dans l'évolution de l'échange, la liberté de parole des personnes nous semblait nécessaire pour comprendre un univers de signification aussi spécifique que celui de ces réappropriations de tradition extra-européennes.

Cette grille nous a par ailleurs permis de saisir les variations dans le langage entre ce qui relève d'un corpus théorique et philosophique indien et les pratiques et interprétations réalisées ici, au quotidien, par les pratiquants. L'usage du magnétophone, quant à lui, a renforcé cette fluidité du discours puisque, rapidement oublié, il nous permettait d'établir un véritable mouvement de dialogue avec les acteurs rencontrés. De la même façon, nous l'avons à plusieurs reprises utilisé lorsque nous revenions des séances, en voiture, afin de consigner les diverses impressions et informations qui émergeaient de ces temps d'observation. Il nous a aussi servi à évacuer nos angoisses après des séances éprouvantes physiquement, lorsque nous restions confinés pendant plusieurs heures dans un petit espace sombre, humide et froid, retenant notre souffle afin d'être les plus discrets possible ou mentalement, lorsque ce que nous entendions ou voyions nous touchait plus particulièrement. Il nous semble important de préciser que le fait d'être deux et de partager cette immersion a contribué au dépassement de cette étrangeté première liée à des pratiques et à des lieux parfois extrêmement déstabilisants.

3. 4 Exotopie

L'ensemble de ces rencontres, de ces entretiens et de ces retours réflexifs a permis de construire du sens, celui-ci nous impliquant dans un partage non plus de simples informations mais d'énonciations vécues comme des actes de paroles, des actions engageantes. Ainsi, nous nous retrouvons dans ce que Mikhaïl Bakhtine énonce lorsqu'il écrit : **«Si nous sommes deux, ce qui est important du point de vue de la productivité réelle de l'événement n'est pas qu'à côté de moi il y ait encore un homme, essentiellement semblable (deux hommes) mais qu'il soit, pour moi, un autre homme. Dans ce sens, sa simple sympathie pour ma vie n'équivaut pas à notre fusion en un être unique et ne représente pas une répétition numérique de ma vie, mais un enrichissement essentiel de l'événement. Car l'autre coéprouve ma vie sous une forme nouvelle, comme la vie d'un autre homme, qui est valorisée et perçue autrement, et se justifie autrement que sa propre vie.»** (in Todorov, 1981 : p. 167). Et c'est par cette dynamique événementielle que chacun se situe, toujours si l'on suit Bakhtine, en «exotopie» par rapport à l'autre. En effet, dans le cadre de la situation ethnologique de terrain, chaque protagoniste de la scène existe parmi les autres tout en conservant sa particularité, ce qui le rend unique. Par cette rencontre entre le ou les chercheur(s) et les acteurs qu'il(s) étudie(nt), le lieu de co-présence se construit comme

un espace commun interactionnel duquel chacun participe en le créant. Du sens se co-élabore alors, permettant une communication nouvelle où l'autre n'est plus considéré comme le récepteur passif d'une information énoncée mais participe aussi de cet échange. Dans cette construction du sens énoncé, il s'agit de tenir compte de ce qui se dit mais aussi de la situation dans laquelle le dit est formulé.

L'énoncé ne peut donc plus être considéré comme de l'information brute, sans aucun contexte et émanant d'une seule personne. Il se réalise, au contraire, dans un dialogue à plusieurs voix où le sens est pluriel et toujours en mouvement, en constitution. Nous pouvons ici nous référer au concept d'«hétéroglossie» propre à Bakhtine. Car, dans cette interlocution dialogique, comprendre l'altérité, c'est reconnaître que celui dont je parle c'est aussi celui avec qui je parle, avec qui se noue la relation. Nous ne pouvons pas, en tant qu'ethnologues, laisser penser que nous nous situerions dans une situation de surplomb, nous permettant d'accéder directement à la conscience de l'autre et de découvrir ce qu'il nous cache, voire même, ce qu'il se cache à lui-même. Au contraire, il nous paraît nécessaire d'insister sur cette effusion des voix où chacun accepte de se prêter à l'élaboration d'un discours commun, choisissant ce qu'il dit et les règles qu'il suit. Le terrain ethnologique nous semble, ainsi, plus relever de ce lieu, en perpétuelle transformation, où se mêlent les voix. Cette polyphonie ne doit pas pour autant évincer les silences, les refus de dialogue qui, eux aussi, jalonnent l'expérience de terrain. Mais que ce soit dans l'effusion ou la retenue, la communication s'établit, excluant le différentialisme entre un Nous et un Eux, ou encore le relativisme le plus absolu où il ne s'agirait plus que de se référer à un Nous indifférencié. Bien au contraire, c'est par cet ensemble de «je» - dans lequel nous nous impliquons - qui n'ont de cesse de s'interroger, de se façonner, que nous pouvons saisir concrètement ce qui se joue au coeur de l'ensemble de ces interrelations. De fait, reconnaître à l'autre son expression, c'est accepter qu'il ait quelque chose à signifier dont il est conscient, ce qui l'autorise lui aussi à accéder à la dimension de la signification du sens dans une réciprocité de dialogue où de la signification peut échanger.

3. 5 La présence de soi et des autres

L'expérience ethnologique, si elle ne peut s'établir dans une radicale opposition au corps de l'autre, ne peut donc se réduire à une unique confrontation des regards. L'un ne peut se substituer à l'autre, se dissoudre dans une symbiose parfaite qui l'épuise par un jeu de totale ressemblance. Car, si elle est profondément engageante elle est aussi profondément plurielle. Elle n'est pas la mise en visibilité d'une vérité unique qui se dissimulerait dans les tréfonds de chacun. Par-delà les corps, il n'y a pas, en effet, une explication ultime et générale d'un Corps global et qui épuiserait, dans son immanence et son immensité, l'ensemble des possibles du sensible. Si le corps reste pour nous, ethnologues, cet horizon conceptuel indépassable cher à Gadamer, limitant de fait son intention explicative, il ne doit pas pour autant se trouver réduit à une réalité ultime et excluante, univoque et sur laquelle se résoudraient tous les conflits d'interprétation. Dans cette logique, nous considérons que l'autre existe en dehors de nous et que l'interrelation n'est pas le fait de notre simple désir mais le fruit d'une interaction qui nous lie et nous

permet de nous comprendre. Extérieurs l'un à l'autre, en ce que nous existons indépendamment, notre signification du monde n'est qu'une parmi une infinité d'autres possibles. Mais c'est de l'entremêlement entre ces différentes significations que nous nous ouvrons les uns aux autres et pouvons partager l'interlocution dans un espace qui n'est réductible ni à l'un, ni à l'autre mais défini par notre rencontre. Ainsi, Bakhtine explique que **«Toute expérience intérieure s'avère être située à la frontière, elle rencontre autrui, et toute son essence réside dans cette rencontre intense. [...] L'être même de l'homme (extérieur comme intérieur) est une communication profonde. Être signifie communiquer. [...] Être signifie être pour autrui et, à travers lui, pour soi. L'homme ne possède pas de territoire intérieur souverain, il est entièrement et toujours sur une frontière ; en regardant à l'intérieur de soi, il regarde dans les yeux d'autrui ou à travers les yeux d'autrui»** (in Todorov, 1981 : p. 148).

Par conséquent, l'autre accepte ma présence auprès de lui sur ce terrain qui est le sien mais qui, du fait de ma présence pour un temps donné, devient autre. Le pratiquant de yoga, si nous nous référons au terrain qui nous intéresse, pourra ainsi choisir de s'exposer ou, au contraire, de nous échapper. Entrer en relation avec lui, ce n'est donc pas arriver sur un lieu qui nous serait totalement et pleinement ouvert et où nous pourrions en quelque sorte assister au «spectacle» de pratiques en train de se faire, de façon distanciée, sans nous y trouver impliqués. Au contraire, la difficulté tient au fait que rien n'est donné mais que tout se construit dans l'interaction. C'est à nous de permettre ce tiers-lieu qui ne manquera pas de susciter des réactions, des tensions. De fait, nous pouvons dire qu'il y a autant de terrain qu'il y a d'ethnologue, chacun y discutant sa place d'une manière différente. Lors de nos rencontres avec les associations, nous avons toujours été autorisés à accéder aux lieux de pratique soit que nous y ayons été invités, soit qu'une personne intermédiaire nous y ait accompagnés. Mais dans tous les cas, notre présence a toujours été négociée afin de ne pas gêner le déroulement des séances. Nous ne souhaitons pas que les élèves vivent notre venue comme une imposition. Notre statut d'observateur a donc pu se muer en «rôle complémentaire», au sens de Georges Devereux (1985), nous situant dans l'interaction en fonction de la place que l'autre nous assigne. Il est d'ailleurs intéressant d'examiner cette place qui nous a été attribuée puisqu'elle reste révélatrice de la manière dont le groupe accepte qu'une personne extérieure à lui vienne troubler son déroulement. Dans ce prolongement, si l'on suit Devereux, **«au lieu d'apaiser notre conscience scientifique par la fiction de la neutralité de l'observateur-participant, nous devrions plutôt analyser la situation effective dans laquelle nous nous laissons manoeuvrer par nos sujets, de manière à atteindre la véritable objectivité que seule rend possible l'examen du rôle qui nous est assigné.»**(1980 : pp. 341-342). Ainsi, dans chaque association, que ce soit Ganesh, Shiva ou Shakti, nous avons toujours réfléchi à la manière dont les pratiquants nous situaient au sein de leur univers. Il était d'ailleurs intéressant de constater que cette place évoluait au fil des rencontres, et particulièrement pour l'association Shakti, qui, même si elle ne nous a pas autorisés à accéder à toutes les pratiques, nous a peu à peu octroyé une place plus privilégiée. Pour cette association, la rencontre avec les élèves a d'ailleurs été facilitée par le maître, d'autant que dans leur enseignement l'explicitation du «vécu» participe pleinement de leur engagement. Dans le cas de l'association Shiva,

notre liberté de circulation était beaucoup plus difficile. Nous nous trouvions régulièrement accompagné d'une personne plus «autorisée», souvent d'une plus grande ancienneté au sein du groupe, et qui décryptait avec nous ce que nous pouvions voir, entendre ou même ressentir. Nous verrons d'ailleurs ultérieurement à quel point ce travail de décryptage des signes est important dans ces associations et en quoi, cet encadrement parfois pesant, amorce cette démarche qui deviendra permanente dans la vie quotidienne des élèves de Shiva. Quant à Ganesh, nos rencontres se déroulaient dans le cadre quotidien de Sophie et Philippe, cadre de vie mais aussi cadre de pratique, les deux se trouvant, pour eux, intimement liés. Il nous a paru, de fait, important, au fil de ce travail, de nous interroger sur la place qu'occupent les personnes avec lesquelles nous avons nourri les liens les plus privilégiés et qui nous ont permis d'accéder plus facilement aux logiques propres aux associations. Leur marginalité, pour certains, permettait de contrebalancer le discours commun d'un groupe relativement fermé et soudé autour d'une pratique présentée pourtant comme ouverte. Ces élèves, un peu différents, n'entre pas toujours en adéquation avec le discours général. Et c'est par eux que nous avons pu saisir les interstices par lesquels les enseignements peuvent livrer autre chose qu'une parole unitaire, totalisante. De la même manière, le recours à l'Internet nous a aidés à prendre de la distance avec un aspect parfois hermétique de ces associations puisque d'autres expériences d'élèves, ayant, eux, quitté le groupe nous ont aidés à contrebalancer le sentiment de plénitude que ces enseignements revendiquent. Malgré ces apparences, ces groupes peuvent aussi être traversés d'impromptus et faire l'objet de rejets quant à des cadres jugés par certains trop rigides ou trop engageants. La notion de famille qui lie les élèves d'une même lignée d'enseignement peut ainsi, nous le verrons, être facteur de tensions et d'exclusions.

À plusieurs reprises, il nous a été dit par les élèves de ces différents groupes que, même si nous n'étions pas pratiquants à part entière, notre simple venue parmi eux participait de la même recherche que la leur mais selon des modalités particulières. Car, si nous étions parmi eux pour comprendre leurs pratiques, eux aussi interprétaient les raisons de notre présence. Un «*regard brillant*», un son de voix qui «*sonne juste*» ou encore un mot qui arrive au moment «*propice*» révélant alors quelque chose de nous, ce *quelque chose*, sur lequel nous reviendrons tout au long de notre thèse, qui, pour eux, fait signe leur indiquant que nous aussi partageons cette «*quête* ». Un comportement, une attitude, un mouvement corporel, une tension dans la voix..., tout était susceptible d'être décrypté et de prendre sens au sein de l'univers de signification auquel ils se réfèrent. Ce souci totalisant du décryptage nous a parfois inquiétés. Nous nous sentions pris dans un réseau d'interprétations relevant de normes que nous ne connaissions et ne maîtrisions pas. Nous avons peur de révéler, malgré nous, ce *quelque chose* qui pouvait aussi les conduire à rompre toutes relations avec nous. Heureusement, ce décodage permanent ne nous a jamais été défavorable et les prophéties, qui ont jalonné notre rencontre avec ces pratiquants, n'ont recelé aucune injonction à notre égard à quitter les lieux.

3. 6 Un monde en actions

Comme nous l'avons précisé, le langage nous permet de construire un univers de

rencontre où du sens se partage et se négocie. L'expérience commune dans ce tiers-lieu n'est reconnue en tant que telle que par le fait que chacun de ceux qui y participent la comprennent donc la configurent dans les termes d'un discours. Ainsi, ce qui nous est dit par les mots, mais aussi par les expressions corporelles, les cris, les rires, les regards mais aussi que ce que nous en disons participe de cette mise en signification plurielle. De la même façon, l'autre, interprète nos actes, tente d'en décrypter les raisons, les motivations... Il paraît nécessaire, de fait, de nous appuyer sur ce concept non pas tant d'acte mais d'action qui nous amène à prendre en compte les actions corporelles des acteurs, tout autant physiques comportementales que verbales. Une action, à l'instar de ce qui a été précédemment exposé à la suite de l'approche pragmatique et de Paul Ricoeur, c'est un faire et un dire qui prennent corps et qui nous engage dans un contexte, un monde commun. C'est d'ailleurs dans ce monde commun où le pratiquant peut acter son existence que nous pouvons accéder à cette mise en pratique. Ainsi, il est possible d'analyser la pluralité des sens et des visées à l'oeuvre, la pluralité des points de vue sur le monde, les différentes temporalités qui se nouent, toutes devant être saisies comme autant de processus s'engageant dans des vouloir-faire et des vouloir-dire temporalisés et contextualisés. Il s'agira bien d'analyser du sens en train de se faire, qui nous implique dans un processus commun où chacun d'entre nous s'engage, par son corps, dans ce monde perceptible. Les relations que nous nouons s'incarnent alors, prennent chair, chacun d'entre nous participant activement à cette situation partagée. Et ce sont ces événements d'action qui retiendront particulièrement notre attention et qui nous permettront d'appréhender du sens en devenir. Dans le cadre des associations qui nous intéressent, nous verrons combien la notion d'énergie ou de monde énergétique définit ses références et institue ses propres normes et usages garantissant l'intercompréhension de ceux qui participent à cette même communauté de sens. Le contexte n'est plus seulement ramené à un espace de rencontre, de friction avec la matérialité de l'autre, mais implique une relation complexe entre des individus, un groupe et une institution à travers laquelle chacun conserve sa liberté de choix et d'action donc peut en justifier. Nous verrons, en effet, que même au travers de cadres d'interrelations extrêmement définis, certains élèves en montrent les limites, expliquant qu'ils sont parfois amenés à les contourner ou révélant, souvent malgré eux, comment ils les réinterprètent différemment.

3. 7 Le «nous»

Dans ce mouvement de reconnaissance mutuel, nous aussi, ethnologues, sommes invités à participer et à nous engager dans cette dynamique commune d'action. Nous ne sommes pas des machines distanciées qui, froidement, recueilleraient des données mais participons existentiellement du terrain dans lequel nous nous trouvons. L'emploi du «nous» de narration tout au long du texte n'est donc pas à entendre comme un «Nous» conventionnel, évinçant la subjectivité de l'observateur mais plutôt comme un «je» plus «je» correspondant à la réunion de nos deux subjectivités. Ici le «nous» est à considérer comme un «je» pluralisant et non identifiant puisque relationnel. En effet, né de la réunion de deux personnes singulières, il institue un texte où l'identité de l'auteur n'a plus de raison d'être en soi, l'écriture révélant du sens construit dans l'interaction, dans

l'interrelation. De la même façon, et comme nous l'avons précédemment explicité, le fait d'être deux sur un terrain de recherche aussi sollicitant nous a bien souvent permis de prendre de la distance avec lui et, par là, d'en questionner de manière dynamique les données. Comme l'explique Jean-Pierre Olivier de Sardan, l'enquête à plusieurs est une solution **«en particulier lorsqu'elle se donne la libre critique mutuelle et la recherche de contre-exemples comme règles du jeu, elle permet à la fois de stimuler l'imagination interprétative empiriquement enracinée et de diminuer notablement les pièges surinterprétatifs.»** (in *Enquête*, 1996 : p. 59).

Notre différenciation sexuelle a participé, dans cette optique, de ce souci de mise en tension des faits recueillis. Nous marquant, donc nous impliquant individuellement dans l'appréhension et la compréhension du terrain étudié, elle a parfois été déterminante lors des interactions avec les pratiquants. Pour Marc Augé, **«l'univers, tel qu'on peut le percevoir avec le corps n'est que le prolongement d'une expérience intime immédiate.»** (in *La science sauvage*, 1993 : p. 139), cet intime se réalisant alors par chacun d'entre nous. Ainsi, lors de différents entretiens, ce marqueur sexuel nous a permis, par sa complémentarité, d'établir des relations particulières lors d'échanges portant sur l'intime de la personne. Il est arrivé, par exemple, qu'une pratiquante s'adresse, de manière complice, à la part féminine de notre binôme rejetant sur l'autre part toute l'animosité qu'elle nourrissait quant à sa vision de la masculinité. Sans ce double rapport, il nous aurait sans doute été difficile d'accéder au plus profond de son expérience, celle-ci s'articulant autour de cette problématique que nous représentions le temps de l'interaction. Inversement, c'est la part masculine de notre binôme qui, régulièrement, s'est trouvée prise à témoin par des élèves hommes lui demandant son avis sur telle ou telle figure féminine d'une association ou lui faisant part des implications de la pratique dans leur sexualité, non sans quelques sous-entendus appuyés. Ainsi, même si chaque situation nouvelle d'interlocution instaure une relation originale entre les individus en présence, dans certaines d'entre elles, l'un de nous s'est vu plus particulièrement investi par le locuteur. Il a pu alors lui servir de référence, tant comme complice d'un ressenti supposé commun au même genre sexuel que, *a contrario*, comme révélateur de leur différence irrémédiable. Si ces exemples peuvent paraître excessifs, ils nous semblent pourtant importants et n'ont eu de cesse de jalonner notre immersion sur le terrain. Dès lors, notre propre réalité corporelle est apparue comme le référent analogique de ce que l'autre cherchait à nous exprimer, l'axe de réflexion - dans le sens du reflet - des dimensions affectives pouvant ainsi, par cette mise en rapport, entrer dans un mouvement d'explicitation. Mais cette explicitation n'a pas toujours été pleine et entière. Bien souvent, ce sont par des implicites que l'interlocuteur levait le voile sur ses expériences corporelles, induisant un partage sensible commun. Et ce sont ces instants plus fragiles, peu explicites et pourtant nécessaires, qui, au fil des entretiens, ont favorisé la constitution de situations de confiance par lesquelles ce ressenti inarticulé pouvait être repris donc expliciter et par là exposer.

Pourtant ce recours à l'analogie n'est pas sans conséquence heuristique. En effet, rapidement elle pourrait nous amener à supposer que l'autre nous est réductible, puisque au-delà de nos différences existentielles, cette similitude sexuée supposerait que nos interprétations du monde puissent être assimilables. Dans cette perspective, Georges

Devereux indique que **«La perception et l'interprétation correctes de la réalité sont à la fois facilitées et entravées par la tendance de l'homme à se considérer lui-même, son corps, son comportement et ses façons de sentir, comme archétype, ou du moins prototype de ce qui est humain et à modeler sur lui l'image du monde extérieur. Il construit pour lui-même un modèle de soi plus ou moins inconscient et souvent partiellement idéalisé, dont il se sert ensuite comme d'une pierre de touche, d'une norme ou d'une ligne de base pour apprécier les autres êtres et même les objets matériels.»** (1980 : p. 229). Ici encore le fait d'être deux a joué un rôle essentiel dans la prise de recul nécessaire à toute analyse. Par nos co-questionnements sur ces implicites parfois mal formulés il nous a bien souvent été possible de comprendre et ainsi de corriger certains comportements ou jugements non justifiés ou connotés, minimisant l'emprise des affects et la dimension sensible de l'interaction.

3. 8 L'utopie du devenir-autre

Dès lors, c'est par ce constant souci d'examiner avec prudence ce que chacun d'entre nous vivait dans l'expérience de terrain et ce qu'il y engageait personnellement, que nous avons construit avec l'autre, les autres, ce tiers-lieu nouveau n'appartenant réellement ni entièrement à eux, ni totalement à nous. Cette volonté commune de se prêter une confection mutuelle du sens, par un processus interlocutif partagé, nous a permis de ne pas chercher à faire coïncider notre monde personnel au leur ou encore de fusionner avec lui, mais de créer un espace différent fait d'interactions et d'inter-réactions constantes. Cette notion de «participation» consubstantielle à toute pratique ethnographique ne doit pas, cependant, nourrir l'espoir de devenir l'autre, donc autre. Car cette conception quelque peu romantique de fusion avec l'altérité pose le problème d'un sens vidé de substance où nous ne serions plus nous-mêmes et perdriions de vue notre rôle et le but de notre recherche, visant à la compréhension de cette même altérité. à moins d'une totale schizophrénie, d'un irrémédiable dédoublement, nous restons toujours nous-mêmes et c'est cette identité qui, par ailleurs, nous permet de tendre vers l'autre, de nous ouvrir à lui et de négocier avec lui une interrelation engageant chacun de nous dans une *exotopie*, au sens de Bakhtine, où l'autre ne peut être compris que dans ce jeu de distance.

Plutôt que de rechercher une appréhension unificatrice et linéarisante, nous avons donc privilégié une approche pluralisante par le partage de ce troisième monde à voix multiple où chacun choisi librement de s'y engager. De la même façon que nous avons préféré nous présenter en tant qu'étudiants ethnologues et non pratiquants, nous n'avons pas essayé d'imiter les élèves que nous voyions à l'oeuvre. En effet, nous aurions pu tenter, lors des séances de postures, d'imiter les personnes qui les pratiquaient sans tenir compte des années de pratiques, de l'implication que nécessite l'enseignement, sa dimension symbolique... Mais nous nous serions vite trouvés confrontés à nos propres limites physiques. Quant à la participation aux séances de méditation ou de lectures de textes, nous n'aurions pu y accéder puisque dépendante d'un certain niveau d'expérience que, bien sûr, nous ne possédions pas. Nous aurions pu limiter notre observation aux premiers cours de postures et effectuer celles-ci comme n'importe quel débutant. Pourtant

cette optique ne nous semblait que peu pertinente puisque, rapidement, elle ne nous aurait confrontés qu'à l'intime de notre propre expérience renouvelant le risque d'une réduction de l'observation à soi-même. Si soi-même tend à devenir autre dans la situation interactionnelle ethnologique, c'est aussi parce que cette mise en relation nécessite justement de la tension, l'autre ne pouvant être réduit qu'à un soi autocentré. Pour nous, participer implique d'avantage de s'engager dans cette dynamique constante d'élaboration d'un tiers-lieu nous mêlant à une situation toujours nouvelle et négociée. Participer, selon cette logique, nous conduit à comprendre l'altérité dans le lien qui nous relie à elle, à sa dimension d'étrangeté. Nous n'avons pas souhaité effectuer les exercices posturaux du yoga, pratiquer des respirations de manière simplement technicienne sans aucun investissement existentiel. Nous avons plutôt cherché à comprendre comment ces personnes vivaient leurs pratiques et les implications que cela pouvait avoir pour eux, tant physiquement, existentiellement que socialement. Selon ce principe d'exposition, nous avons donc toujours choisi de restituer nos travaux aux personnes que nous avons rencontrées. Ainsi en a-t-il été pour l'association Shakti qui, lors de nos mémoires de maîtrise et de DEA, avait constitué notre terrain de recherche. Car retransmettre nos écrits à ces groupes qui avaient accepté de se prêter au jeu de l'interaction et nous avaient offert un temps si précieux, répondait à cette nécessité de partager, avec eux, l'interprétation que nous avions construite à partir de ces rencontres mais aussi impliquait de nous soumettre à leurs propres réactions et critiques. Ce travail de co-réflexions nous a ainsi amenés à prendre conscience que certaines de nos analyses ou descriptions comportaient des erreurs concrètes. Il nous a surtout permis de cheminer dans la compréhension du système de représentations et de référence qui est le leur.

3. 9 Le texte comme prolongement du tiers-lieu

Le texte final, ici en l'occurrence notre thèse, s'inscrit dans la poursuite et l'élaboration d'un tiers-lieu marquant cet engagement mutuel qui, un temps, nous a liés. Il n'est pas l'objectivation d'un recueil passif de données mais bien plutôt le résultat d'une expérience réorganisée, secondarisée. Dans cette logique, si lors de l'immersion les acteurs se sont prêtés à l'interaction en s'y donnant à voir, l'ethnologue, par son texte même, se donne lui aussi à voir, ou plutôt à lire. Il permet à l'autre de saisir les modes d'interprétations dont il a été l'objet et de prendre part, à son tour, à ce processus général d'intercompréhension. À ce sujet, Tzvetan Todorov précise qu'**«il ne suffit pas de comprendre le texte comme faisait son auteur (et ainsi que le croient certains herméneutes-positivistes). L'auteur est toujours en partie inconscient à l'égard de son oeuvre, et le sujet de la compréhension a pour devoir d'enrichir le sens du texte ; il est également créateur.**» (1981 : p. 168). La trame interprétative ne se clôt donc pas avec l'écriture. Le sens, par cette possibilité d'une réappropriation de l'interprétation, peut continuer de s'élaborer, avec ou en dehors de celui qui en est l'auteur. Écrire l'autre participerait de l'organisation de cette réalité plurielle de terrain, composée de sens éclatés, de temporalités diverses, en vue de le rendre lisible autrement, d'en proposer une compréhension par l'élaboration d'un système qui fait sens pour celui qui le compose. Par notre écriture ethnologique opérant sur ce concret de l'expérience des brisures, des coupures dans la trame de l'observation, nous proposons notre propre interprétation qui fait se re-jointre autrement

ce qui avait été préalablement découpé, disjoint. Être sur le terrain implique bien d'y entrer pleinement, d'en goûter intimement les aspérités, les temporalités, les variations... Le texte lui, nous amène à repenser cette rencontre, à la réduire dans un espace logique défini où l'autre perd un peu de son corps, de sa *chair*, pour reprendre la pensée de Merleau-Ponty, de son *aura*, si nous faisons référence à cet univers énergétique du yoga. Il nous semble, de fait, nécessaire de ne pas perdre dans la rigidité de l'écriture les mouvements, les vibrations qui ont accompagné notre découverte de ces associations. Ainsi, si notre logique discursive s'organise selon ses propres codes et normes, il n'en reste pas moins que le tiers-lieu, avec ses logiques propres, ne cessera de traverser la trame de notre écriture. Ce qui nous a été donné à voir ne peut être retenu comme de la matière inerte mais, bien au contraire, ne prend sens que par son contexte vibratoire vivant. Ainsi, si le texte ethnologique peut être ramené, comme l'énonce Francis Affergan dans *Exotisme et altérité*, à quatre fonctions particulières de discours, **«judicatoire d'abord en cela qu'en disant une chose on ne peut pas ne pas la juger ; axiologique ou évaluative : en la jugeant on ne peut pas ne pas lui conférer une valeur ; déictique : dire implique toujours qu'on désigne quelque chose à quelqu'un ; enfin déontique : à savoir la production de marqueurs qui règlent ce qu'il conviendrait de faire dans certains cas. »** (1987 : p. 207), elles dépendent toujours des relations que l'ethnologue a nourri avec son terrain. De fait, que ce soit de manière directe ou indirecte, l'autre ne cesse de participer à cet écrit sans pour autant le déterminer. Et c'est pour cette raison qu'il nous a semblé nécessaire de joindre à l'écriture de notre analyse les voix des acteurs que nous avons rencontrés. Tout au long de la trame textuelle, ils pourront ainsi s'insinuer au corpus même du texte, selon leurs propres inflexions, intonations, résonances... Nous avons choisi de leur donner la parole sous la forme reconnaissable de paragraphes, de phrases ou de termes en italiques et ceints par des guillemets.

De la même manière, les sensations de la situation d'immersion, les impressions qui l'ont jalonnée, retentissent encore sur l'élaboration du texte. L'affectif participe donc bien de l'analyse, tout autant qu'il a participé de l'interaction, de la rencontre avec autrui. En tant que recomposition de notre expérience, l'écrit opère des liaisons qui sont fonctions de ce que nous avons ressenti ou continuons de ressentir, donc de la manière dont nous l'avons appréhendé et compris. Pour Pierre Sansot, **« Certes nous sommes sans cesse touchés par des volumes, des couleurs, avec des correspondances étranges, des répétitions familières mais nous sommes tout autant éveillés, excités, pénétrés par des récits, des bouts de phrases, par les multiples groupes sociaux que nous rencontrons - et c'est autrui cela le sensible, cette rumeur insistante à laquelle nous retournons comme on revient à la vie, qui parfois s'articule, devient plus stridente avant de gronder à nouveau. »** (1986 : p. 38). Le texte permet ainsi d'actualiser cette mouvance du sensible, d'expliciter par lui comment l'autre habite le monde, quelles sont ses motivations, ses intentions¹⁷ ...

¹⁷ Notons qu'il nous sera impossible d'enrichir notre texte par le recours à des illustrations photographiques et cela pour différentes raisons. D'une part, elles ne peuvent garantir l'anonymat des personnes. D'autre part, et nous reviendrons sur ce point ultérieurement, pour les yogis que nous avons rencontrés, elles ne sont pas neutres mais porteuses d'une efficace énergétique qui en interdit une simple utilisation illustrative. En effet, photographier ne serait-ce que la photo d'un guru, c'est aussitôt en saisir la potentialité quasi magique.

Il pose de la même manière la question de la temporalité. C'est pour un temps donné que nous participons, en effet, avec les élèves à l'exercice de leur enseignement et c'est donc un temps donné qui servira de référence à notre réflexion. L'interaction s'est ainsi construite au fil d'une temporalité faites de successions. Nous sommes venus en un temps donné - alors que pour eux cela faisait parfois de nombreuses années qu'ils avaient choisi de faire du yoga - et sommes repartis en un autre temps donné, les laissant poursuivre l'exercice de leur pratique. Si pour nous, la temporalité que restitue notre texte est identifiable et circonscrite, pour eux le temps n'en fini pas de s'étirer. L'existence tiers-lieu, né de la rencontre lors de moments définis, se trouve suspendu du fait que nous cessons de nous y rendre régulièrement. Le terrain que nous présentons aujourd'hui se trouve donc décalé dans le temps puisqu'il traite d'un passé, un passé qui, pour eux, a continué de se constituer dans le présent. En aucun cas, il ne nous appartient. Nous n'avons pas la prétention de penser que ce que nous en disons puisse l'épuiser, notre interprétation n'étant que le fruit d'interactions accomplies à un moment donné. Les actions à l'oeuvre ne sont pas entendues comme des données achevées, closes sur elles-mêmes, mais bien au contraire comme des processus en perpétuel mouvement. De même, les groupes étudiés ne sont pas figés une fois pour toutes, ils ne cessent de se transformer tant dans leurs formes (nombre d'adhérents, lieux...) que dans leurs choix (pratiques, modification de certains rituels...).

Dès lors, le texte ethnologique, s'il parle d'un autre ailleurs et absent, reconstruit cette présence plutôt qu'il ne l'épuise. Par cette réélaboration d'un monde commun, il met en crise les énoncés donnés, les pratiques observées. Même s'ils demeurent valides pour les acteurs, il s'agit de les recontextualiser dans une dynamique qui en explicite et en analyse l'usage. L'écriture permet cette objectivation de l'expérience de terrain en en déconstruisant les règles, les implicites... Mais il s'agit bien d'une dé-construction, et non d'une destruction, par laquelle il s'agit de comprendre et d'analyser les logiques inhérentes à cette expérience ainsi que les normes et codes qui l'organisent.

3. 10 Comprendre et traduire

Ainsi, comprendre, l'autre ce serait l'interpréter dans les termes de notre propre discours, selon nos propres modes organisationnels. Mais ce serait aussi se prêter à son étrangeté, à un univers où le sens bien souvent semble obscur, fuyant, glissant. Et c'est par ce travail de mise en relation, d'analyse que nous allons tenter d'en présenter une explication visant à le rendre accessible par l'écriture dans une dynamique de *traduction* où le sens se réorganise. Comme l'indique Antoine Berman (1984), se référant aux réflexions fondatrices de Friedrich Schleiermacher, ce terme de traduction doit être ici entendu épistémologiquement en tant que concept *généralisé* plutôt que *restreint*. Il ne peut être entendue comme un simple acte de transmission inter-langues mais plutôt comme le paradigme d'un processus de compréhension global où la question de la parole en tant qu'interprétation/communication d'une expérience de l'altérité se fait cruciale. Conçue dans ces termes, et partant de la définition de Jean-René Ladmiral (1994), la traduction exprime certes un cas particulier de convergence linguistique où, en tant que médiation inter-linguistique, de l'information est transmise entre locuteurs de langues différentes

mais plus encore, et particulièrement dans le cadre d'une démarche ethnologique, elle propose un processus de reconstruction, visant à rendre plus familier, par un décentrement du sens, ce qui semble parfois irrémédiablement différent. Elle ne peut donc être conçue comme un exercice pur et simple de transmission de significations d'un contexte de départ (le terrain observé) vers un contexte d'arrivée (l'interprétation de l'ethnologue) reposant sur un principe d'équivalence du sens. Elle nous semble plutôt correspondre à un mouvement impliquant de la reformulation, où le sens se trouve en permanence remis en jeu. Ainsi, ce que nous disons, énonçons et écrivons de la réalité que nous étudions trace les contours d'un texte qui se rapproche d'elle tout en s'en éloignant.

Pour reprendre Jean-René Ladmiral, nous pourrions dire que notre manière de signifier le monde n'est pas la même que celle des personnes que nous avons rencontrées mais, cependant, elle n'est pas non plus tout à fait *autre*. En effet, leur usage de certains termes, comme par exemple celui d'«expérience», d'«énergie» ou encore de «sacré», et sur lesquels nous reviendrons ultérieurement, va différer dans la réappropriation que nous nous en ferons afin de les interpréter. Dès lors, il ne nous semble pas que la traduction soit «entropique». Elle n'implique pas de la perte d'information mais, dans son acception dynamique, elle suppose une réappropriation, une réorganisation donc une *transformation* de cette information par une réécriture qui en propose une autre lecture. Cela nous amène à nous interroger sur les concepts de *dénotation* et de *connotation*. Ainsi, si nous reprenons l'exemple du terme «sacré», il implique une certaine dénotation, possède donc un certain contenu sémantique, en l'occurrence une qualité particulière de mise en relation avec un principe totalisant, transcendant que l'on peut qualifier de divin. Cependant, une divergence peut transparaître quant à la manière dont nous allons, chacun à notre façon, le *connoter*, c'est-à-dire lui attribuer une valeur propre. Pour le pratiquant de yoga, celui-ci pourra se définir selon des termes relevant du «sentiment», plutôt que de la «croyance», «sentiment» qui correspondra lui-même à l'expérience de la mise en relation avec «soi», «soi-même», plutôt qu'avec «Dieu»... De notre côté, le «sacré», compris comme adjectif, peut être compris comme un principe de partage visant à distinguer un objet, un être, un lieu de son correspondant profane. De même, en tant que nom, il peut être entendu comme un principe explicatif permettant d'interpréter, donc de donner du sens, à tout un ensemble flou d'événements, d'actes pondérés, de procédés que l'on juge, en accord avec des observations et des discours, comme ressortant du non-ordinaire, qui nous fait penser que, *là*, nous sommes face à «quelque-chose d'autre». Nous pouvons enfin tenter de signifier la manière dont ce terme sera connoté par les individus rencontrés. Ce recours au «sentiment», plutôt qu'à la «croyance» laissera transparaître, pour nous chercheurs en sciences sociales, une certaine nécessité, pour les pratiquants, d'insister sur l'aspect personnel et impliquant de leur enseignement, qui se détacherait par là de l'application dogmatique de préceptes jugés impersonnels...

Or, ici, nous touchons à l'aspect fondamental du processus de connotation précédemment avancé, à savoir l'articulation entre discours individuel et discours collectif. En effet, le sens d'un mot, d'un terme, d'un concept renvoie à la fois à un usage subjectif, particulier mais entrant dans le cadre d'une institution, d'une signification collective. Nous rejoignons ainsi Jean-René Ladmiral pour qui, les connotations ne peuvent se réduire à

de l'infra-individuel. Chaque occurrence, chaque signifié linguistique, chaque énoncé ne peut se trouver réduit à un simple événement de parole isolé, singulier et irréductible, car dans ce cas, toute forme de communication, par l'incommensurabilité réciproque des énoncés qui la composent, s'anéantit. Comme l'indique l'auteur, **«une telle atomisation des significations et des connotations voueraient les uns comme les autres à l'ineffable, à l'incommunicable, et rendrait tout langage impossible en même temps qu'elle opposerait a priori un obstacle infranchissable à toute tentative entreprise pour la traduire.»** (1994 : p. 141). Par conséquent, lorsque nous prenons en compte dans le discours de l'autre, une certaine manière de signifier un terme, nous devons considérer son énoncé comme étant un fait de parole individuel mais s'inscrivant aussi dans une institution. La connotation est donc non seulement entendue du côté de la parole individuelle mais aussi du côté du langage institué. Dans cette perspective, l'énoncé devient **«un fait de communication où l'information est simultanément dénotative et connotative.»** (*ibid.* : p. 171). Ainsi, **«Je ne communique pas sur des objets extérieurs (dénotés) en y ajoutant par après le « grain de sel » d'une subjectivité adventice (connotative)»** (*ibid.* : p. 172).

Le discours même de notre texte s'inscrit donc dans ce cadre général de réflexion en tant que participant d'un corpus, d'un champ de connaissance particulier au savoir ethnologique. Dès lors, la possibilité du dialogue et de la justification demeure car notre processus même d'interprétation s'inscrit dans l'horizon d'un domaine de connaissance constitué, si bien que s'il ne peut être réellement validé ou invalidé, il peut cependant être discuté. Cette articulation entre connotation et dénotation, individuel et collectif, significations subjectives et institution nous permet d'éviter les écueils d'un discours solipsiste ainsi que ceux d'un relativisme invalidant toute forme de traduction, toute idée de compréhension même de l'altérité.

IV - FAIRE SYSTÈME : IMPLICATIONS THÉORIQUES

Si l'expérience de terrain reste cette immersion mais aussi cette confrontation à un univers de sens déstabilisant et interrogeant puisque ressortant de cette logique de l'autre, ni tout à fait semblable ni irrémédiablement différente de la nôtre, il vient un moment où nous devons tenter d'en apporter une compréhension par ce processus de réappropriation et de redéfinition du sens qu'est, selon nous, la démarche interprétative-traductive. Le réel, ou du moins notre expérience de ce réel, doit alors se conformer au difficile exercice de l'analyse et de son écriture, à cette inévitable concrétisation cursive de la réflexion *a posteriori*. Bien que finale, ou du moins acceptée comme telle, elle ne demeure pourtant pas initiale, puisque dès ses premiers pas dans cet univers non familier, parfois si éloigné de lui, l'ethnologue a déjà recours à l'écrit et au récit afin d'opérer, au travers de ses notes et commentaires, une première sélection de ces faits, de ces événements infimes qu'il érige en données afin de se repérer, de se situer dans cet espace qu'il parcourt. Ainsi, en y prenant place, il se situe simultanément dans le temps de la relation. En relevant tel ou tel fait, en lui reconnaissant une

pertinence, il l'objective donc date, événementialise son lien au terrain qui, en devenant cet ensemble de *données objectives*, l'inscrit dans l'effectivité de sa pratique et l'affectivité de sa relation aux autres.

Quoique participant du même processus d'interprétation, donc de sélection et d'organisation du sens, l'analyse diffère pourtant, dans sa logique, de l'observation. Car, ici, dans cet espace et dans ce temps non pas second ni véritablement définitif mais qui participe d'un dénouement, d'un étirement de la dynamique du sens, l'expérience de terrain, la relation *in-carnée* et sensible n'est plus. Elle fait place à une réflexion distanciée mais encore vibrante, imprégnée de sollicitations et d'images. L'analyse s'efforce alors de traduire cette intrication du réel dans laquelle le chercheur a été immergé afin que son écriture, par sa linéarité, son horizontalité, ne décharne pas pour autant, par l'éclatement et la séparation, la complexité de la réalité qu'il a étudiée. Certes, l'écriture anthropologique reste un processus analytique intimement lié à la notion d'étendue, où des lignes séparées se suivent, se cherchent, en concourant au même déroulement progressif du sens. Pour autant, elles ne doivent pas se disqualifier les unes des autres, s'interpeller sans se répondre. Leur organisation mutuelle contribue à ce que les significations s'interconnectent, tout en s'entrecroisant, se coupent et se recoupent sans malgré cela jamais se trancher. Elles ne doivent pas non plus, telles des lignes d'ondes à la surface de l'eau, se mouvoir sans jamais se toucher, mais, au contraire, s'étirer, changer de point de vue tout en se répondant. Aussi, lors de notre travail de terrain, nous avons été confrontés à une pluralité de pratiques, de lieux, d'acteurs, de significations, à des niveaux de symboliques tant corporelles que cosmologiques, entrecroisés, interdépendants et irréductibles les uns aux autres. Cette importance de l'interrelation est d'autant plus prégnante que la pensée hindouiste, à partir de laquelle les mouvements que nous étudions construisent en partie leur rapport au monde, arque sa pensée de l'homme et de l'univers sur des principes qui ne s'inscrivent pas à la suite des axiomes principaux d'identité, de non-contradiction et de tiers-exclus de la tradition rationaliste occidentale. De même, le sentiment religieux que l'on peut en dégager contribue à asseoir ce souci de faire lien, de mise en relation totale entre monde, sujet, corps et altérité.

Nous nous efforcerons donc de tramer notre interprétation et l'ensemble de nos descriptions sur cette idée de relation et d'interrelation où chaque modèle, concept n'existe que dans sa liaison avec les autres, où chaque singularité est pertinente au regard de la pluralité. En d'autres termes, nous nous efforcerons de penser cette analyse, son organisation, son lien logique en tant que *système*. Système... le mot est lâché... Pour autant, nous ne le laisserons pas s'échapper ainsi. Tant l'ethnologie que l'anthropologie, dans leurs histoires respectives, en tentant de comprendre des ensembles sociaux, humains, symboliques ou culturels ont cherché, à un moment ou à un autre, à signifier le lien donc à ourdir leurs analyses sur quelque chose qui à un moment ou à un autre «fait système». Cette notion, dans la communauté des sciences sociales, est, comme le dirait Thomas S. Kuhn (1983), un terme qui participe d'un certain *consensus* : nous le comprenons tous, nous en avons tous une saisie commune, qui insiste sur l'idée de liaison, de relations..., mais chaque ethnologue, de Malinowski, à Lévi-Strauss, en passant par Mauss, l'a particularisé dans son propre univers d'analyse. Ainsi, il nous paraît important de nous situer, à notre tour, dans l'histoire de ce concept afin de répondre

à la question de savoir ce que nous entendons, dans notre propre recherche, par cette notion de *système* entendue comme modèle interprétatif. Cette recontextualisation tentera de dégager, au travers de grandes tendances qui nous conduiront de l'anthropologie structurale jusqu'aux limites de l'épistémologie de la cybernétique et de Gregory Bateson, de dégager des grandes lignes théoriques afin de traduire notre vision de ce concept. C'est pour cela que cette construction va, dans un premier temps, impulser son propre mouvement interprétatif, en se penchant sur la manière dont le structuralisme au travers de Claude Lévi-Strauss et de ses commentateurs a fait surgir, de façon singulière, cette notion dans le champ sémantique théorique de l'anthropologie.

4. 1 Système, structure et inconscient : l'anthropologie structurale

4. 1. 1 Le modèle total

En s'inscrivant dans le sillage de la méthode structurale, ce concept s'est trouvé d'emblée couplé, et cela est d'autant plus sensible dans les travaux de Claude Lévi-Strauss, à celui de *structure*, acquérant par là une force heuristique explicative indiscutable. Pour Jean Piaget, ces deux notions, dans la théorie structuraliste, tentent presque à se confondre bien que certaines distinctions puissent néanmoins être maintenues *a priori*. La structure, en tant qu' « **idéal commun d'intelligibilité** » (1983 : p. 5) d'une pluralité de disciplines allant des mathématiques, à la psychologie, en passant par la linguistique, doit être comprise, dans la logique piagétienne, en tant que *système* de transformation. Il y a *système* dès lors qu'il y a *lois*, c'est-à-dire principe organisant des éléments qui composent une structure. Il est de ce fait tout autant possible de l'appréhender dans le raisonnement concret d'une philosophie réaliste, en l'occurrence dans le sens d'un modèle d'organisation existant dans la nature, que dans les termes d'une *formalisation*, où le chercheur est conduit à prendre en compte un autre domaine de la réalité, celui propre au modélisateur qui *organise* des données extérieures à lui. Piaget indique à ce propos que « **cette formalisation est l'oeuvre du théoricien, tandis que la structure est indépendante de lui.** » (*ibid.* : p. 7). L'idée de structure et par là de système peut, dans ces conditions, devenir le modèle explicatif commun à toutes les disciplines de connaissance, puisque partant d'un constat d'isomorphisme entre d'un côté la nature, son organisation et de l'autre, la manière de la penser et de l'organiser. Elle permet en même temps de rompre avec l'atomisme en lui objectant la notion de totalité, corrélative à son modèle à caractère holiste. Les structures en tant qu'agrégats composés d'éléments indépendants du tout, n'existent que par le fait qu'en tant que tout, elles sont plus que la simple somme de leurs parties. Comme l'indique Piaget sur ce point : « **Une structure est certes formée d'éléments, mais ceux-ci sont subordonnés à des lois caractérisant le système comme tel ; et ces lois dites de composition ne se réduisent pas à des associations cumulatives, mais confèrent au tout en tant que tel des propriétés d'ensembles distincts de celle des éléments.** » (*ibid.* : p. 8). Par conséquent, surgit ici la notion de *relation* comme caractéristique différenciant les structures de l'addition pure et simple des éléments les composant : la structure ne réside pas dans l'opération cumulative de A+B+C... mais dans le jeu relationnel qui lie mutuellement et réciproquement A avec B avec C, ainsi que A avec C.

De son côté, le philosophe François Wahl en introduction à l'ouvrage de Dan Sperber Le structuralisme en anthropologie admet, avec Lévi-Strauss, que les objets des sciences structurales offrent un caractère de système, **«c'est-à-dire tout ensemble dont un élément ne peut être modifié sans entraîner une modification de tous les autres ; il [Lévi-Strauss] proposait comme leur instrument : la construction de modèles ; et comme la loi de leur intelligibilité : les groupes de transformation commandant l'équivalence entre modèles et présidant à leurs emboîtements. »** (1968 : p. 11). Cependant, à cette définition trop généralisante selon lui, il en amène une seconde : **« Sous le nom de structuralisme se regroupent les sciences du signe, des systèmes de signes. »** (*ibid.* : p. 12). Cette définition englobe, dès lors, tous les faits anthropologiques pour autant qu'ils passent par les faits de langue, compris dans l'institution d'une relation de type signifiant-signifié et **«se prêtent au réseau d'une communication - et qu'ils reçoivent de là leur structure.»** (*ibid.* : p. 12). Cette orientation sémiotique de la démarche structuraliste peut tout à fait convenir aux fondements de l'analyse de Lévi-Strauss (1973, 1974) pour qui nous connaissons l'importance de l'apport de la linguistique de Saussure et phonologique de Jakobson. Dans les termes de cette logique, au-delà ou en deçà des processus de transformation des langues, il y a le système, en l'occurrence, pour reprendre les termes de Piaget, **«l'ensemble des significations [formant] naturellement un système à base de distinctions et d'oppositions, puisque ces significations sont relatives les unes aux autres, et au système synchronique, puisque ces relations sont interdépendantes. »** (*ibid.* : p. 65). Par conséquent, en faisant ainsi surgir la relation et l'interrelation, la notion de système deviendrait a-temporelle, puisque par-delà les transformations des langues, il ferait advenir *un* principe organisateur, instigateur de liaisons immuables échappant aux aléas du temps. De la même façon, en postulant le refus d'un primat du social sur l'intellect, en cherchant les relations concrètes, sous-jacentes, sous-tendant ces mêmes relations, le structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss s'inscrit résolument à la suite de ce principe détemporalisant et anhistorique, profondément ancré dans une perspective synchronique. L'idée de changement n'est pas cependant totalement rejetée, l'Histoire peut être encore vecteur de transformations, seulement ces transformations demeurent soumises à des normes, mais qui, comme l'écrit Piaget, «tiennent aux « structures » qui sont permanentes, un tel synchronisme étant donc en quelque sorte l'expression d'un diachronisme invariant !» (*ibid.* : p. 91). Dès lors, le modèle saussurien de la structure-système poussé dans ses derniers retranchements devient l'ultime moyen explicatif logiciste permettant d'appréhender de façon globale tous les phénomènes humains. Il est alors possible de trouver au travers de divers types d'organisation - de la parenté aux mythes - des structures, des agrégats fondamentaux d'unités, qui à la manière de signes algébriques, peuvent non seulement formaliser mais aussi expliquer et typologiser les comportements cognitifs.

4. 1. 2 Une pensée de la dé-performance

Dans cette logique, si nous prenons l'exemple du mythe, chaque récit mythique relève d'un système symbolique, et peut être alors décomposé en éléments fondamentaux qui vont, à leur tour, entrer dans un réseau paradigmatique de relations. Chaque valeur du

mythe se voit regroupée sur un plan spécifique (sociologique, techno-culinaire...) et reliée l'une à l'autre selon un agencement commun, ce qui permet de mettre en évidence des systèmes de parallélismes et d'oppositions non seulement entre les thèmes d'un mythe particulier, mais aussi entre les mythes eux-mêmes. Comme l'a indiqué Vincent Descombes à François Dosse : **«Par-delà l'horizon interdisciplinaire que définit Lévi-Strauss, il énonce une thèse canonique du structuralisme en affirmant que le code précède le message, qu'il en est indépendant ; et que le sujet est soumis à la loi du signifiant.»** (1992 : p. 46). Ainsi, contrairement à leurs apparentes diversités, les mythes en perdant justement leur statut de récit, donc en les arrachant à leur lien singulier à un temps et à un espace particulier, répondent à la même nécessité organisante et signifiante. Tout comme la société, pensée dans ses différentes modalités (échanges économiques, relations de parenté...), ils accomplissent la même fonction de communication universelle et désubjectivée. Partant de la lettre et de l'esprit des thèses de la cybernétique, Lévi-Strauss voit alors le social comme un vaste réseau de communication structuré par le même système de relations. Dans ces conditions, les systèmes de parenté sont à considérer comme une sorte de langage assurant entre individus et groupes une certaine forme de communication et cela par la circulation des femmes du groupe entre clans, lignées, familles...

Comme l'a montré Dan Sperber dans son essai sur le structuralisme lévi-straussien (1968), cette correspondance admet pourtant quelques limites : les règles de parenté diffèrent des règles de langage en ce sens qu'elles se contentent de régir les réseaux des échanges matrimoniaux, en dictant le sens des alliances. Contrairement aux règles de langage, qui créent des phrases, régissent le code linguistique et ne spécifient pas les conditions de l'échange, elles ne créent pas leur propre unité d'échange, en l'occurrence les femmes, et conditionnent leur propre réseau de communication tout en ne reconnaissant pas de différence entre leurs unités (ce qui les éloigne de la notion de paradigme linguistique). Dans ce prolongement, Sperber conduit sa critique jusqu'à la manière dont le concept de système de communication est réemployé par Lévi-Strauss. En effet, et la cybernétique l'a bien montré, un système de ce type nécessite en réalité un double impératif : la présence d'une classe d'objets communicables, à savoir des messages, de même qu'un ensemble de canaux qui vont mettre en relation des émetteurs et des récepteurs par où les messages pourront être échangés. Un réseau de télécommunication répond, de la sorte, à cette double contrainte de la structure du code compris comme règle régissant l'élaboration du message et de la structure du réseau en tant que règle régissant les modalités de l'échange. En effet, le code permet la traduction de tous les messages linguistiques, le réseau quant à lui joint entre eux tous les centres locaux susceptibles d'échanger de l'information. Or, les réseaux ou les codes peuvent très bien être modifiés séparément sans que l'un ou l'autre soit affecté par cette modification. De la même manière, dans l'optique de l'analyse lévi-straussienne, l'analyse linguistique permet de faire abstraction des conditions spécifiques de l'utilisation du langage. Les objets linguistiques, en tant que codes, sont formés par des règles propres, sans que le contexte, c'est-à-dire le réseau, ne les affecte véritablement. En isolant ainsi les codes, on peut alors disposer d'un ensemble homogène de messages que l'analyse structurale peut découper en éléments et par la suite classer. Le langage se sépare du contexte de communication, tout comme la pensée mythologique de son utilisation, le réseau des

échanges matrimoniaux de l'ensemble des faits de parenté. Cependant, cette formalisation et cette analogie peuvent se heurter à quelques écueils, dont un majeur, celui de la situation de rituel. Le rite ne peut pas être, en effet, pensé comme régi par un simple code, car, comme le dit Sperber, **« la signification et la composition même d'un message dépendent des positions de celui qui l'émet et de celui qui le reçoit. »** (1968 : p. 76). Les différents protagonistes d'un rituel se soumettent non seulement aux contraintes d'un système de signes, mais aussi d'échanges, dans lequel il doit y avoir plus que du simple signifiant et signifié donné et reçu. L'hypothèse de Lévi-Strauss, posant une équivalence entre systèmes culturels et langage peut tenir selon Sperber mais seulement si l'on considère comme langage toutes les formes de système de signification. Cette hypothèse montre vite ses limites, si l'on admet qu'un langage est un ensemble de messages dont la formation est régie par les mêmes règles, or **« les systèmes socio-culturels règlent non seulement la constitution des messages, mais aussi leur circulation . »** (*ibid.* : p. 83). De fait, et l'exemple du rituel l'illustre bien, certains systèmes socio-culturels ne peuvent pas être appréhendés comme organisé par des structures de code ou de réseau, puisque, dans ces types de situations, le message et les canaux sont codépendants et cofonctionnant.

Cependant, au-delà du problème que pose le saut épistémologique entre linguistique, anthropologie et cybernétique, une question subsiste : où résident, en dernière instance, ces systèmes et structures organisants qui, seuls, pourraient apporter, selon Lévi-Strauss, à la démarche anthropologique la valeur d'explication finale ? Comme l'indiquait Vincent Descombes dans Les institutions du sens (1996), Lévi-Strauss s'accordait avec Marcel Mauss pour considérer la vie sociale comme un tissu de relations que tant la sociologie que l'anthropologie ont pour tâche de construire. Mais, selon Lévi-Strauss, l'échange social est permis du fait même de la présence de mécanismes mentaux identiques chez tous les hommes. Le tout serait donné avant les parties, dans les tréfonds obscurs de l'âme humaine, contrairement à Mauss, pour qui le tout doit être construit par un assemblage progressif de ses parties constituantes. Dans Essai sur le don (*in Sociologie et anthropologie*, 1989), Mauss indique comment les rapports de complémentarité entre statuts, droits et devoirs peuvent entrer dans un principe organisationnel, un *système* qui non seulement ordonne mais aussi informe. De fait, le don est saisi comme un jeu de relations où toute chose et toute personne se voient inter-reliées dans un réseau de codépendance. Mais, selon Lévi-Strauss, cette démarche se contente d'une simple description, elle doit passer à ce stade supérieur de la formalisation qu'est l'explication. Le principe maussien d'explicitation de la règle par son intelligibilité en recourant aux concepts et à la rhétorique même des acteurs, ne suffit plus. Le chercheur ne doit plus simplement rapporter les règles dans les termes mêmes du langage de ceux qu'il observe, car même significatifs, les mots indigènes n'introduisent aucune intelligibilité. Ils ne sont plus que des sortes de symboles algébriques à la place déterminée, s'inscrivant dans un processus général de nécessité qui oblige l'opération de don. Ce processus serait plus à rechercher du côté de la psychologie, de l'intellect que du social, ce qui mène Descombes à dire que cette logique nous conduit à passer de la question de la *règle* à celle de la *force* : **« Lévi-Strauss semble donc croire que la démarche scientifique réclame de l'anthropologue, qu'il aperçoive dans les règles conscientes (dont la nécessité est déontique) la manifestation ou l'effet des mécanismes (dont la**

nécessité soit naturelle, physique). » (1996 : p. 254). Ainsi, la clef de l'explication ne se situerait non plus dans mais en deçà de la société humaine. Alors que Mauss tentait de dépasser les contradictions apparentes d'un phénomène par l'apport d'une description fine, Lévi-Strauss cherche plutôt une explication dans les règles implicites d'une *pensée symbolique*. Ce tout avant les parties est alors ailleurs, il est quelque part dans l'enceinte des structures mentales, dans le secret de mécanismes psychologiques dont la régulation est plus de l'ordre de la contrainte que de la signification. Et cette pensée symbolique, porte ultime ouvrant sur l'immensité de l'explication, autorise l'étude d'un symbolisme religieux d'une société, par exemple, sur le même mode qu'un langage formel. Comme le note Descombes, cela peut s'effectuer **« sans tenir compte du fait que ce symbolisme représente, aux yeux des fidèles, les valeurs les plus hautes et les réalités les plus éminentes, la source de la vie et la puissance dont les décrets nous gouvernent. »** (*ibid.* : note p. 255). Dès lors, cette localisation dans l'inconscient de l'explication structurale et systémique permet d'évincer toute notion de finalité subjective, puisque c'est *dans l'esprit* que s'effectuent, de façon impersonnelle les fonctions du tout qui organise la réalité sociale, les institutions et les coutumes. Ces structures sous-jacentes, que Piaget présente aussi comme **« un système de schèmes s'intercalant entre les infrastructures et les superstructures »** (1983 : p. 93) ne sont pas qu'un modèle formel lié au seul théoricien puisqu'elles existent non seulement en dehors de lui, mais sont aussi la source même de la description ; elles ne sont pas non plus des essences transcendantes liées à la signification première du moi ou du vécu, elles sont cet intellect, cet esprit humain immuablement identique à lui-même, primant le contexte, le mental (puisque les enchaînements logiques unissent les rapports mentaux) mais aussi l'organisme. Mais, cet inconscient, qu'est-il au final, quel est son mode d'existence, s'il n'est ni social, ni mental pas plus qu'organique ? Notre réponse sera on ne peut plus prudente, puisqu'il est certainement les trois en même temps tout en ne l'étant pas vraiment, même si, *in fine*, le biologique, nous semble-t-il, finit par englober la question elle-même.

4. 1. 3 Le cerveau, siège des structures ?

Lévi-Strauss lui-même n'a jamais été très clair sur ce problème. Ses commentateurs et ses héritiers, les positions récentes de Dan Sperber¹⁸ le démontrent, ont été parfois beaucoup plus tranchées. Ainsi, dans *La pensée sauvage*, lorsqu'il reconnaît à propos de l'analogie entre pensée primitive et bricolage que **« Comme les unités constitutives du mythe, dont les combinaisons possibles sont limitées par le fait qu'elles sont empruntées à la langue où elles possèdent déjà un sens qui restreint la liberté de manoeuvre, les éléments que collectionne et utilise le bricoleur sont « précontraints » »** (1962 : p. 39) ; ou encore lorsqu'il admet que **« la « mise en structure » posséderait alors une efficacité intrinsèque, quels que soient les principes et les méthodes dont elle s'inspire »** (*ibid.* : p. 24), ceci doit conduire à terme l'anthropologie et les sciences humaines en général non plus à **« constituer l'homme » mais à le « dissoudre »** (*ibid.* :

¹⁸ Dan Sperber est en effet le fervent défenseur d'une approche matérialiste de la cognition qui, seule, selon lui, apporterait à l'anthropologie le statut véritable de science. Voir à ce sujet l'article qu'il a écrit dans *Introduction aux sciences cognitives* dirigée par Daniel Andler, Paris : Gallimard, 1992.

p. 294), par « **cette première entreprise [...] qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques .** » (*ibid.* : p. 294 - nous soulignons). De fait, même si Lévi-Strauss nous met en garde contre toute forme de réductionnisme, cette explication ultime ne doit pas en effet appauvrir les particularités du phénomène qu'elle étudie, elle ressort cependant d'un *a priori* biologiste qui restreint la cognition à ses données matérielles. En postulant une similarité de substance entre la structure de l'esprit et le monde, il en vient à considérer tout produit de l'esprit comme le fruit d'une structure mentale à l'image de la structure du monde extérieur : « **les énoncés de la mathématique reflètent [sinon la réalité] au moins le fonctionnement libre de l'esprit, c'est-à-dire l'activité des cellules du cortex cérébral, relativement affranchies de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres. Comme l'esprit est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses.** » (*ibid.* : note p. 296). Ainsi, soumis à une théologie inconsciente de contraintes logiques, l'appréhension de l'esprit humain peut s'affranchir non seulement de la psychologie de type freudienne, trop singularisante et subjective et à qui il faut substituer la neurologie, mais aussi de l'histoire : « **Chaque épisode d'une révolution ou d'une guerre se résout en une multitude de mouvements psychiques et individuels ; chacun de ces mouvements traduit des évolutions inconscientes, et celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux, hormonaux, ou nerveux, dont les références sont elles-mêmes d'ordre physique ou chimique...** » (*ibid.* : p. 306 - nous soulignons). Par-delà leurs diversités, leurs éclatements, les phénomènes humains, en étant traversés par les mêmes principes neurochimiques, peuvent et *doivent* faire bel et bien système, mais un système aux lois immuables, dont les principes causalistes tendent non seulement à la dissolution de l'homme mais aussi à une singulière réduction de ses explications. Lévi-Strauss n'a-t-il pas déclaré à François Dosse que les anthropologues « **ne sont pas les seuls et certainement pas ceux qui détiennent la clef du problème. Ce sont les neurologistes.** » (1992 : pp. 462-463). Dans une certaine mesure, par sa volonté de désobjectiver et de déshistoriciser son explication, Lévi-Strauss aurait préfiguré une tendance matérialiste de certains courants des neurosciences contemporaines, en dessinant les contours d'une théorie du système et de la structure où la relation s'efface pour ne devenir que le reflet d'elle-même, où le langage se vide, non pas par une dé-formation mais par une dé-*per*-formation, qui le conduit à résonner dans son propre silence formel, là où personne ne peut plus l'entendre et lui répondre.

Cette ambivalence d'un système à la fois substance et forme, contenu et contenant, *moyen* de l'explication et *cause* de cette dernière, interprétation (mais peut-on encore employer ce mot, puisque tout horizon herméneutique doit être balayé ?) conditionnée et conditionnante, peut aussi être interrogée dans une partie de l'oeuvre de Michel Foucault, qui dès 1966, lors d'un entretien dans *La Quinzaine littéraire*, déclare : « **Le point de rupture s'est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l'inconscient nous ont montré que le sens n'était probablement qu'une sorte d'effet de surface, un miroitement, une écume, et que ce qui nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l'espace, c'était le système.** » (in François Dosse, 1992 : p. 386 - nous soulignons).

4. 2 Michel Foucault ou la traversée du système

4. 2. 1 La systématique inconsciente

Dans les dernières pages de son célèbre ouvrage *Les Mots et les choses* (1966), Michel Foucault indique que la saturation progressive du trièdre des savoirs occidentaux, en l'occurrence, la biologie, l'économie, la philologie, par des modèles issus du langage, a progressivement conduit les sciences humaines à suivre une lente dérive de la biologie vers la philologie et la linguistique. Ainsi, les notions qui pouvaient caractériser le champ des connaissances jusqu'au XIX^{ème} siècle - la fonction dans l'*ordre* biologique, le *conflit* dans les rapports d'échange, la *signification* dans la relation aux textes - vont être supplantés par celles de *norme*, de *règle* et de *système*. Pour Foucault, ce redéploiement de l'*épistémè* aura deux conséquences pour les sciences humaines. D'une part, et ce point était très perceptible dans le travail de Lévi-Strauss, il amène une rupture avec l'évolutionnisme et son corollaire, l'ethnocentrisme : **« lorsque l'analyse s'est faite du point de vue de la norme, la règle et du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'a plus été possible de parler même à propos de malade de « conscience morbide », même à propos de sociétés abandonnées par l'histoire, de « mentalités primitives », même à propos de récits absurdes de légendes apparemment sans cohérence, de « discours insignifiant » . Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme . »** (1966 : p. 372 - nous soulignons). D'autre part, la potentialité nomologique explicative de ces modèles aurait permis aux sciences humaines et sociales de véritablement s'unir autour d'un projet commun : **« puisque les systèmes sont isolés, puisque les règles forment des ensembles clos, puisque les normes se posent dans leur autonomie »** (*ibid.* : p. 372). Dans cette nouvelle donne épistémologique, le concept de système devient prédominant, puisque c'est par lui qu'il est désormais possible de construire une logique d'organisation similaire pour tous les phénomènes qu'étudient les sciences humaines. Il va, ainsi, cristalliser tous les paradoxes des courants structuralistes naissants. Mode d'intelligibilité ambigu, il va permettre l'exercice d'une épistémologie à double tranchant qui tentera à la fois d'inclure dans un même schéma explicatif la diversité et la pluralité, mais pour mieux, ensuite, les exclure ou plutôt les gommer en les ramenant à un tout homogène.

Selon Foucault, cette systématisation des modèles est nécessaire, car elle seule permettra non seulement à l'*épistémè* de désubjectiver son rapport à l'homme puisque norme, règle et système, en tant que principes organisants, ne sont plus donnés à la conscience, mais aussi de porter un sévère coup à la notion classique de représentation. En effet, ce lent cheminement vers les contrées obscures de l'inconscient, de l'implicite, qu'opèrent chacune à leur manière des disciplines telles que l'ethnologie et la psychanalyse, contribue un peu plus à brouiller l'image de la conscience claire et de l'idée de vérité telles qu'elles peuvent transparaître dans l'histoire de la pensée occidentale. Ce mouvement vers l'inconscient bouscule la représentation puisque c'est le concept même de signification, compris en tant que lien unique entre l'homme et le monde, qui voit sa

primauté ontologique remise en cause. Pour Foucault, **«le rôle du concept complémentaire de système, c'est de montrer comment la signification n'est jamais première et contemporaine d'elle-même, mais toujours seconde et comme dérivée par rapport à un système qui la précède, qui en constitue l'origine positive»**. Dès lors, le système précède et devient le lieu refuge de l'inconscient et de la signification, **«puisque c'est en lui qu'elle se loge et à partir de lui qu'elle s'effectue»** (*ibid.* : p. 373 - nous soulignons). Le couplage signification-système permet non seulement l'objectivation du langage mais aussi d'expliquer l'origine de ses matérialisations. Dans ce processus de dévoilement à l'intérieur duquel s'engagent les sciences humaines, l'ethnologie et la psychanalyse tiennent une place toute particulière, puisque toutes deux cherchent à voir et à connaître ce qui est au-delà, hors l'homme, ce qui en brouille les limites. Ainsi, la psychanalyse tend **«vers ce qui est là et qui se dérobe, qui existe avec la solidité muette d'une chose, d'un texte fermé sur lui-même, ou d'une lacune blanche dans un texte visible»** (*ibid.* : p. 385) et, par là, contribue au lent dérèglement de ce mécanisme huilé qu'était la représentation telle qu'elle était pensée dans la philosophie classique. Mais, de la même manière que la psychanalyse fait surgir de l'implicite derrière ce qui semble *a priori* donné une fois pour toutes, l'ethnologie, en cherchant les invariants, fait suspendre **«le long discours « chronologique » par lequel nous essayons de réfléchir à l'intérieur d'elle-même notre propre culture » en faisant surgir « des corrélations synchroniques dans d'autres formes culturelles.»** (*ibid.* : p. 388). Ainsi, par ricochet, en considérant d'autres manières de penser le monde, l'ethnologie contribuerait à la mise à distance de l'épistémè quant à sa propre tradition de rationalité. Elle en viendrait un peu à scier à la base l'arbre de connaissance dont elle est elle-même le fruit. En prenant à la lettre les bases formelles du structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss, elle «définirait», selon Foucault, **«comme système des inconscients culturels l'ensemble des structures formelles qui rendent signifiants les discours mythiques, donnent leur cohérence et leur nécessité aux règles qui régissent les besoins, fondent autrement qu'en nature, ailleurs que sur de pures fonctions biologiques, les normes de vie.»** (*ibid.* : p. 391). Dans cette optique, ethnologie et psychanalyse en viennent à tendre à un même but : celui de découvrir et de construire une théorie pure du langage, qui, dans l'espace de sa logique propre, contribuerait à donner à chacune de ces disciplines les moyens d'asseoir la positivité de leur formalisme respectif. À l'instar de Lévi-Strauss, la linguistique en tant que substitut de l'ancienne philologie apparaîtrait comme la discipline de l'unification accomplie : **«Avec la linguistique, on aurait une science parfaitement fondée dans l'ordre des positivités extérieures à l'homme (puisque'il s'agit de langage pur) et qui, traversent tout l'espace des sciences humaines, rejoindrait la question de la finitude (puisque c'est à travers le langage, et en lui que la pensée peut penser : de sorte qu'il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental).»** (*ibid.* : p. 392). Cet avènement d'un langage sans sujet, sans contexte, comme pure réalisation d'une forme close sur elle-même, dessinant les limites de sa propre finitude, ne peut que renvoyer l'homme face à l'image de son propre néant. Il n'est rien sans un système qui cependant existe, lui, de façon autonome. Les sciences humaines par leur tentative de rassemblement du langage en viendraient, à terme, à anéantir non pas leur propre projet mais une partie de ce qui en mobilise le processus : à savoir le projet de l'homme

lui-même qui ne serait plus qu'une ombre menacée par la montée inéluctable de l'être au zénith du langage.

4. 2. 2 La dérive ontologique du Langage

Henri Lefebvre, dans sa critique radicale de la méthode structuraliste (L'idéologie structuraliste, 1971), s'est montré particulièrement virulent quant à la logique qu'emploie Foucault et surtout quant à son usage de la notion de système. En effet, selon lui, le système dans cette pensée, mais la remarque est aussi valable pour la structure de Lévi-Strauss, finit par outrepasser ses droits, ses «**conditions de recevabilité**» (1971 : p. 68). Véritable mode systématisant qui en nous préexistant devance toute pensée humaine si bien que le savoir ne tient qu'en la découverte de sa seule et unique existence. C'est la «pensée-pensée» qui précède et englobe la «pensée-pensante», qui devient «**la raison de la pensée du système**» (*ibid.* : p. 65). En tant que pensée sans pensée-pensante, le système ancre son existence sans l'homme, sans sujet, il «**se saisit en lui-même, dans et par le langage, qui fixe le statut de l'être humain.**» (*ibid.* : pp. 65-66). Au-delà de la réalité et de la multiplicité des époques et des contextes, il y aurait un Système unique et absolu, le «**système d'avant tout système, fond sur lequel scintille un instant la subjectivité consciente.**» (*ibid.* : p. 66). Par l'instauration d'un métalangage, où le langage n'a plus qu'affaire à lui, et à lui seul, la méthode structuraliste constituerait un dispositif qui en définissant la société, l'homme, ses formes de pensées comme système unifié, finirait par dissoudre la multiplicité des réseaux complexes composant les trames sociales. Pour Lefebvre, ce grand écart interprétatif passe par une double affirmation qui conduit l'analyse à s'abîmer dans l'hypothèse réaliste. En effet, le structuralisme dans lequel il range aussi la pensée foucaldienne, dans un premier temps, propose un modèle ressortant du domaine de l'intelligible et d'ordre épistémologique et méthodologique. Mais, dans un deuxième temps, ce modèle se mêle à une deuxième affirmation qui, elle, porte sur le réel et postule une identité ontologique entre d'un côté le normatif et l'intelligible et de l'autre, le réel. Cette dérive serait dans ces conditions le produit d'un détournement de la logique linguistique et c'est à partir d'elle que découlerait une confusion entre ce qui, dans la langue, peut être systématisé (le système des signes, le système phonétique ou morphologique du code grammatical, par exemple) et ce qui ne peut pas l'être puisque ressortant d'une logique plus translinguistique (l'emploi des phrases, l'effectuation de la langue par le discours en actes...). Cet amalgame entre niveaux, formes, virtualité et effectivité par une réduction au seul phonologique, amènerait, chez Lévi-Strauss, l'instauration d'une identité de faits entre les règles de parenté, les règles économiques et linguistiques. Pour Foucault, le discours en se coupant des pratiques, finirait par n'être plus que le référentiel de lui-même, le révélateur de la cohésion, de la cohérence du Système : «**la référence « vécue » aux objets et au monde des objets, aux situations doit tomber pour que subsiste seul le système des signes, sans substance, sans détermination outre que sa transparence.** » (*ibid.* : p. 93). Cette logique en dissolvant les différences, les singularités dans ce que Lefebvre appelle «**la luminosité de l'essence la plus générale**» (*ibid.* : p. 101), en admettant que les mots seraient au-dessus ou avant les choses, conduirait à une forme de dogmatisme théorique ou système et structure nivelleraient dans un même élan d'épuisement du réel, la diversité des méthodes des sciences humaines.

4. 2. 3 L'échappée permanente

Cependant, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (1984), en situant sur un plus long cheminement la pensée de Foucault, à la lumière des thèses de L'archéologie du savoir notamment, peuvent nous aider à modérer ce jugement. En effet, dans sa posture critique du champ des connaissances, Foucault ne s'est pas laissé aussi facilement enfermer dans la cage de verre de l'orthodoxie structuraliste. Certes, son intérêt pour les institutions sociales s'est progressivement concentré sur le discours, son autonomie et ses transformations discontinues. En essayant d'arracher **«le discours à son contexte social»**, Foucault a tenté de découvrir **«les modalités de son auto-régulation.»** (1984 : p. 36). L'archéologie en évacuant toute notion de vérité, peut construire une description pure des événements du discours. Cette description devra évincer, de la même manière, toute forme d'horizon d'intelligibilité et de sens par une décontextualisation qui laisse place à un espace logique rendant possible les permutations des types d'énoncés propres à chaque champ de connaissance. Ainsi, comme l'indique Foucault dans L'Archéologie du savoir, **«l'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles, le non-dit qu'elles recouvrent [...] ; mais au contraire sur quel mode elles existent [...], ce que c'est pour elles d'être apparues - et nul autre à leur place»** (in Dreyfus et Rabinow, 1984 : p. 80). La notion de système devient ainsi l'élément central de la démarche puisque permettant l'exclusion de toute référentialité, le discours ne ressortant d'un domaine qui n'est **«ni un secret, l'unité d'un sens caché, ni une force générale et unique »**, mais plutôt **«un système qui obéit à des règles»** (ibid. : p. 82). Certains points communs peuvent alors être dégagés entre Foucault et l'approche structuraliste. Cependant, comme l'indiquent les auteurs, il est nécessaire, au préalable, de distinguer deux types de structuralisme : le structuralisme *atomiste*, où les éléments sont identifiés indépendamment du rôle qu'ils jouent dans un système et le structuralisme *holiste* où **«chaque élément virtuel est défini indépendamment du système, mais [où] chaque élément réel [est] considéré comme une fonction du système global de différences dont il relève.»** (ibid. : pp. 83-84). Si l'archéologie se différencie du structuralisme atomiste par son insistance sur la prédominance des relations sur les éléments, ses affinités avec le structuralisme holiste semblent nettement plus difficiles à cerner. Selon Dreyfus et Rabinow, il est évident que Foucault s'est toujours référé, dans ses premiers ouvrages et de façon plus ou moins implicite, à cette forme spécifique de logique structuraliste et cela par le fait que, selon lui, elle permet de **«définir des éléments récurrents avec leurs formes d'opposition et leurs critères d'individualisation ; elle permet d'établir aussi des lois de construction, des équivalences et des règles de transformation»** (in Dreyfus et Rabinow, ibid. : p. 84). Dans cette démarche, la notion de système devient pertinente puisqu'elle rend possible l'individualisation des énoncés en fonction d'un champ associé, d'un contexte discursif. Dès lors, la position de l'archéologue quant à la divergence théorique entre structuralisme holistique et atomiste se clarifie, car **«Le structuralisme atomiste identifie et individualise les éléments en les isolant. Il nie que le tout soit différent de la somme des parties qui le constitue», le «structuralisme holistique, lui, identifie les éléments en les isolant, puis déclare que le système détermine**

quels sont, parmi la totalité des éléments virtuels, ceux qui vont être individualisés comme réels» (*ibid.* : p. 86). De la même façon, l'archéologie holistique indique que **«le tout détermine ce qui peut compter comme élément virtuel. L'ensemble du contexte verbal est plus déterminant que ses éléments, et donc il équivaut à plus que la somme de ses parties. En effet, les parties n'existent qu'à l'intérieur du champ qui les identifie et les individualise.»** (*ibid.* : p. 86). Cependant, par le fait qu'un système reste un modèle particulier construit, selon Foucault, à partir d'une réalité spécifique, et du fait qu'il n'est **«qu'un ensemble parmi d'autres»** (*ibid.* : p. 87), la démarche de l'archéologie ne peut alors se limiter qu'à un exercice de description. Par conséquent, et contrairement au jugement d'Henri Lefebvre, la logique foucauldienne se démarque de la *mathesis* classique en inscrivant son propre champ d'interprétation dans une forme singulière d'analytique qui va, par sa méthode, tenter de décomposer **«les éléments en catégories d'énoncés dépendant d'un contexte»** et étudier **«leurs transformations contextuelles (plutôt que leurs modalités abstraites de formation), puisqu'elle cherche à découvrir l'a priori qui rend possible l'analyse pratiquée dans chaque discipline, y compris l'analyse structurale.»** (*ibid.* : p. 87). Dans le prolongement de cette logique, les conditions d'émergence des énoncés ne peuvent plus être comprises comme des conditions transcendantales formelles. En retournant à une pensée de l'interprétation (et non de l'herméneutique) à partir de L'Archéologie du savoir, Foucault va montrer, de façon de plus en plus insistante, qu'il ne peut y avoir de niveau supérieur à l'intérieur duquel il serait possible de déceler des règles transcendantales définissant de manière atemporelle les principes de changements s'opérant entre les époques. Comme il le note : **«Rien [...] ne serait plus plaisant, mais plus inexact, que de concevoir cet a priori historique comme un a priori formel, qui serait, de plus, doté d'une histoire : grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps, qui ferait valoir sur la pensée des hommes une tyrannie à laquelle nul ne saurait échapper, puis qui disparaîtrait d'un coup dans une éclipse à laquelle aucun événement n'aurait donné de préalable : transcendantal syncopé, jeu de formes clignotantes»** (*in* Dreyfus et Rabinow, *ibid.* : p. 88). Ainsi, Foucault surgit là où personne ne l'attendait après avoir feuilleté les dernières pages de Les mots et les choses. Là où pointait le danger hégémonique d'une explication par un système totalisant et réducteur, surgissent l'interprétation et Nietzsche qui en posant la question de la multiplicité de la signification, de ses contextes, réduit les prétentions nomologiques de la méthode structuraliste. Là où se profilaient les dangers d'une conception d'un langage clos sur sa seule réalité, jaillit l'arrière-fond des pratiques sous-tendant l'activité discursive, même si le sujet doit malgré tout demeurer écarté de cette redéfinition du champ de recherche de l'archéologie, tout comme le chercheur qui doit maintenir, de la même manière, une position de surplomb quant à son propre objet d'étude.

Après nous être intéressés à la manière dont Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault ont eu recours aux notions de système et de structure dans leurs cheminements respectifs, nous allons maintenant nous pencher sur la singularité, au sein du champ de l'anthropologie et de l'ethnologie, de la démarche de Gregory Bateson, qui, à sa manière, a tenté d'utiliser ces concepts dans un souci permanent de transdisciplinarité. En effet, la totalité de son oeuvre a été en permanence sous-tendue par l'élaboration d'une approche théorique permettant de consolider un mode de compréhension qui, par-delà les

différences d'objets et de contextes, permette de dégager un modèle général d'intelligibilité des phénomènes dont il prétend rendre compte.

4. 3 Systèmes et processus : l'exemple atypique de Gregory Bateson

4. 3. 1 Naven ou l'exigence d'un modèle de la communication

Ce modèle épistémologique, présentant certaines concordances avec le projet structuraliste, s'organise autour d'un fort préjugé holistique, postulant que l'objet d'analyse est constitué d'une totalité d'éléments interdépendants et dont les relations doivent être décrites et modélisées par le savant. Ce postulat poursuivant la même démarche explicative généralisante vise, au-delà de la pluralité et de la multiplicité des champs de connaissance, à formuler un mode d'appréhension commun à des disciplines aussi diverses que l'ethnologie, la cybernétique, la neurophysiologie ou encore la biologie. Comme nous l'avons vu chez Claude Lévi-Strauss, c'est le terme de «communication» que Gregory Bateson tente d'abstraire afin d'orienter une trajectoire théorique qui le mènera à se pencher sur des problématiques aussi diverses que les rites de travestissement, les processus de dipsomanie, les catégories de l'apprentissage dans la perspective de la logique russellienne, ou enfin le sacré lorsqu'il arrive au terme de sa vie... Ainsi, ce mode de compréhension impose au chercheur de s'inscrire dans un perpétuel effort épistémologique d'abstraction, qui rend possible la modélisation de la réalité qu'il étudie. Par ce souci permanent de formalisation et d'explicitation de ces paradigmes, il doit s'efforcer de rendre compte de la totalité complexe organisant les éléments du phénomène qu'il observe et cela par le recours à une méthode comparative dont la portée sera à la fois anthropologique et pluridisciplinaire. Dès lors, il n'est pas étonnant de voir dans Vers une écologie de l'esprit (1977, 1980) s'établir un lien théorique entre la morphologie sociale d'une société de Nouvelle-Guinée et la notion zoologique de gradients axiaux caractérisant la structure physiologique d'une pince de homard !

C'est au travers du *Naven*, premier grand travail ethnologique de Gregory Bateson (1986), que, dès les années trente, sont jetées les bases d'une théorie qu'il ne va plus cesser, dans ses écrits ultérieurs, d'évaluer et d'interroger. C'est pendant près de six années qu'il s'est, en effet, immergé au sein de la société des latmul afin d'étudier une cérémonie, le Naven, recourant à des rituels de travestissement. À cette fin, l'auteur dégage deux modèles théoriques distincts mais complémentaires permettant de mettre à jour les différents mécanismes sociaux et culturels oeuvrant dans cette société : le premier, héritier d'une certaine orthodoxie ethnologique, s'appuie sur une conception particulière des notions de fonction et de structure telles que Radcliffe-Brown et Malinowski les ont élaborés. Quant au deuxième, en présentant la culture comme un processus général d'interactions et d'interdépendances, il s'inscrit alors dans les prémisses du paradigme de la cybernétique, à l'époque, naissante.

Ce premier modèle de compréhension transparaît dans l'analyse du Naven au travers de notions telles que celles d'*Ethos* et d'*Eidos* mais aussi celles, duelles, de fonction et de structure censées organiser toute forme de société. L'articulation de ces notions permet à Gregory Bateson d'insister sur ce postulat holiste qui admet la culture et la société comme

un ensemble d'aspects inséparables incluant tout autant les idées, les rites, les structures... La société, tout comme Lévi-Strauss allait l'indiquer un peu plus tard, ne doit plus être pensée comme un simple agencement d'identités indépendantes. Le savant ne peut découper en traits les phénomènes qu'il étudie afin de les classer ultérieurement en rubriques séparées et irréductibles telles que l'économie, la religion... Dès les premières pages de *La cérémonie du Naven*, il refuse d'admettre l'idée selon laquelle chaque trait n'aurait qu'une seule fonction qui prédominerait les autres, le phénomène culturel ne doit pas être ainsi découpé et subdivisé en institutions. Il est nécessaire de l'aborder dans sa totalité sans le recours à une séparation arbitraire de ses catégories. L'idée de structure contribuerait ainsi, selon lui, à dégager l'aspect général de ce mode de compréhension de la culture. Elle est définie comme «**une sorte de sténographie** » par laquelle il est possible de se référer «**à un aspect structurel unique**» pour tous «**les fragments de conduite culturelle**» (1986 : p. 63). Cette «sténographie» ouvre la voie à un certain type de préjugé théorique qui s'inscrit dans la droite ligne d'une compréhension syntaxique du fait culturel et suppose ainsi l'existence d'un code dissimulé qui régirait l'ordonnance de l'apparente diversité des faits. Claude Lévi-Strauss ne s'y était d'ailleurs pas trompé et avait vu en Gregory Bateson la préfiguration du structuralisme anthropologique tel qu'il le définira lui-même dans le prolongement du modèle linguistique.

Dans le *Naven*, la notion de structure se subdivise, en effet, en deux catégories distinctes mais interdépendantes. Les premières qualifiées de «culturelles» amènent le chercheur à prendre «**des fragments de conduites comme unité**» et à les considérer «**comme liés dans un schème logique**». Les secondes qualifiées de «sociales» le conduisent à prendre pour unité des individus et à les reconnaître «comme liés en groupe» (*ibid.* : p. 65). Mais cette approche théorique des faits sociaux s'ancre dans une démarche formaliste où les modèles demeurent une construction et une abstraction. Ainsi, comme l'indique l'auteur : «**dans cette perspective, nous considérons que des expressions telles que « mère », « moitié », « lignée paternelle » etc., comme des abstractions généralisées**» (*ibid.* : p. 63), qui mettent en évidence des articulations de totalités organisées elles-mêmes composées de «**fragments de conduites normalisée**» (*ibid.* : p. 63). Le savant cherche alors à partir de la structure une série cohérente d'éléments organisés, les *prémises*. De fait, «**la tâche de l'anthropologie structurale [...] est la recherche de ces schèmes dans une culture** », **la structure culturelle devenant « un terme collectif désignant le schème « logique », cohérent, [...], pour ajuster les différentes prémisses de la culture**» (*ibid.* : p. 64). Mais comme chaque culture possède sa logique intrinsèque, elles nécessitent une approche, une compréhension et un mode d'articulation théorique adaptés.

4. 3. 2 Structures et culture

De la même manière, l'emploi du terme structure, outre la volonté de rendre compte de l'idée de totalité, conduit Bateson à inscrire, au moment de *La cérémonie du Naven*, sa pensée dans une logique résolument synchronique. Comme il le précise dès le début de son ouvrage, le contexte et le processus historique du phénomène qu'il étudie ne l'intéressent pas, seule l'observation de l'état logique d'organisation de la société iatmul, à un moment donné, entre dans son champ de pertinence théorique. Ce qu'il faut chercher

et trouver, c'est ce qui structure, par-delà la diversité des temps et des espaces, ordonne et offre ainsi à l'explication sa portée générale et universelle. De façon complémentaire, le terme de fonction permet quant à lui de rendre compte des aspects plus «locaux» pouvant intervenir dans l'observation des faits culturels et sociaux d'une société particulière. Le terme recouvre ainsi **«tout le jeu synchronique des causes et effets à l'intérieur de la culture indépendamment de toute considération de fin et d'adaptation»** (1986 : p. 66). La fonction serait, dans cette acception, à la fois un concept plus réaliste que celui de la structure car renvoyant **«à la satisfaction des besoins humains»**, mais qui de la même façon s'inscrit dans une démarche universalisante identique car traduisant **«l'interdépendance des éléments de la culture»** (*ibid.* : p. 72). En définissant ce terme de la sorte, Bateson prend ici clairement ses distances vis-à-vis des paradigmes qui dominaient la pensée ethnologique classique et que caractérisaient les approches utilitaristes de Radcliffe-Brown et de Malinowski. En effet, cet usage du terme ne renvoie pas à une considération qui présenterait chaque fait culturel comme s'insérant dans un mécanisme du type «boîte noire» intégrative, contribuant à l'économie et à l'évolution d'une société-organisme. Dans cette logique, le recours à la fonction traduit plutôt une volonté de prise en compte du processus de sociabilisation, à l'oeuvre dans une société, mais aussi d'un principe théorique, se montrant moins abstrait que le concept de structure, mais qui, en conserverait cependant les idées de totalité, d'interdépendance et de synchronicité. Elle permettrait, par conséquent, de décrire théoriquement l'articulation qui lie des faits sociaux observables et des motivations plus implicites et sous-jacentes. C'est d'ailleurs à partir de ce terme que l'auteur va élaborer les célèbres concepts d'*Ethos* et d'*Eidos*. Par *Ethos*, il faut entendre l'ensemble des **«valorisations émotionnelles d'une culture»** et par *Eidos*, le **«système cohérent»** des prémisses d'une culture particulière permettant de concevoir **«un tableau général des processus cognitifs impliqués»** (*ibid.* : p. 71). Chacun de ces termes renverrait à son tour à deux types différents d'ensembles, l'un structurel, l'autre fonctionnel, l'un au contenu cognitif manifeste, l'autre au contenu **«émotionnel plus obscur»** (*ibid.* : p. 72). Cette suite de dualités structure/fonction, *Ethos/Eidos*, révèle une certaine logique bidimensionnelle de la prise en compte de l'objet anthropologique. Ainsi, comprendre un phénomène, c'est discerner et étudier des mécanismes occultes qui organisent l'ensemble des faits manifestes observables. De la même façon que dans les formes spécifiques du structuralisme lévi-straussien et foucauldien, il y aurait, au-delà du visible social et culturel, des déterminations structurelles invisibles, un implicite des structures cognitives organisant l'explicite des discours. Cependant et contrairement à ces auteurs, il n'y a pas chez Bateson de véritable prise de position matérialiste quant à la reconnaissance *effective* de ces concepts. Les modèles demeurent des catégories qui rendent possible l'approche intelligible d'un système culturel particulier. Ils demeurent des modes simplificateurs, qui ne peuvent rendre compte de l'infinité des faits sociaux et culturels, de la pluralité inhérente à la réalité empirique des interactions individuelles. Mais néanmoins ils ne sont pas simplifiants car ils ne doivent pas se substituer à cette même réalité en présentant les faits humains comme réductibles à des catégories nettes, tranchées de relations réelles.

4. 3. 3 La déchirure infinie

Ces couplages théoriques, et plus particulièrement le concept d'*Ethos*, ont permis l'émergence d'une autre notion importante dans le discours batesonien, à savoir celle de *schismogénèse*. Cette notion, en s'inscrivant dans le prolongement du développement de la pensée cybernétique sous l'impulsion de Wiener et Mc Culloch, va progressivement le mener à s'intéresser au concept de système proprement dit. Dans le chapitre de La cérémonie du Naven, relatif à cette question, la schismogénèse est définie comme «**un processus de différenciation dans les normes de comportements individuels résultant d'interactions cumulatives entre des individus**» (1986 : p. 221). Le terme de processus implique ici l'idée d'une continuité et d'un déroulement téléologique qui contredit cependant les préoccupations principales de Bateson qui, à cette époque, étaient plutôt orientées, comme nous l'avons vu, vers une logique synchronique. En effet, la schismogénèse, dans son mouvement, tend à accentuer les différences de comportements entre les hommes et les femmes de la société iatmul, et conduit ainsi les groupes sociaux à se différencier par l'accumulation d'interactions individuelles conçues en termes de «**réactions des individus aux réactions des autres individus**» (*ibid.* : p. 221). Ce processus de différenciation n'est pas pour autant réduit à une opposition entre conscient et inconscient. Son origine doit plutôt être recherchée non pas «**dans les expériences de la toute première enfance, mais dans la formation plus tardive des garçons et des filles**», les *Ethos* semblant être alors acquis par «**l'apprentissage et l'imitation plutôt qu'enracinés dans l'inconscient au cours des deux premières années de la vie**» (*ibid.* : p. 220). De fait, l'individu n'est pas le pur produit d'une innéité inconsciente mais plutôt la résultante de mécanismes culturels de sociabilisation qui l'amènent, par transformations successives, à se conformer à des normes différenciatrices qui lui préexistent. Deux types de schismogénèse sont alors dégagés : l'un, qualifié de «complémentaire» fait entrer en jeu des modes de réponses entre groupes et individus qui s'inscrivent dans une relation d'«opposition compatible» (par exemple des relations de type voyeurisme/exhibitionnisme, domination/soumission...), l'autre dénommé «symétrique» présente des types de réponses identiques qui se caractérisent par un processus cumulatif (par exemple une relation de vantardise réciproque entre deux individus ou deux groupes d'individus). Dans ces deux types de schismogénèse, les relations se définissent par une courbe exponentielle de plus en plus instable. En effet, «**les personnalités en arrivent ainsi à s'opposer et les modèles de comportement qui répondaient initialement à une recherche de l'adaptation mutuelle cèdent la place à des modèles de comportements qui constituent nettement une réaction contre l'autre**» (*ibid.* : p. 232). Dans ce processus oppositionnel, peuvent néanmoins intervenir, des «mécanismes de contrôle» (il n'est pas encore ici question de parler de boucles de rétroactions) et qui freineraient la tendance à l'instabilité des relations. Ainsi, la schismogénèse n'est pas véritablement un processus inexorable menant les sociétés vers l'éclatement mais plutôt un processus de disjonction continuellement contrarié par des processus inverses, qui maintiennent la société ou le groupe humain dans un état d'équilibre dynamique.

C'est à partir de ce concept de schismogénèse, de l'épilogue de 1958 de La cérémonie du Naven, puis d'une série d'articles écrits entre la fin des années cinquante et le début des années soixante-dix que Bateson recourra à la notion de système afin de caractériser l'organisation des groupes sociaux et culturels. Cette nouvelle orientation

n'est cependant pas une rupture puisqu'elle s'inscrit encore et toujours dans une démarche anthropologique qui vise comme but ultime de son explication l'idée de totalité. En effet, la systémique en tant que modélisation théorique se caractérise comme l'«**étude des manières dont les données peuvent être structurées dans un ensemble**». Elle est un mode d'organisation des groupes de concepts formels entre eux et qu'il faut considérer comme «**des descriptions de processus de connaissances adoptées par les hommes de science**» (1977 : p 166). Ces processus explicatifs, en tant qu'exercices de description et d'organisation, sont des combinaisons de type logique que le chercheur adopte comme point de vue sur son objet d'étude et qui l'engage alors dans un «choix» (*ibid.* : p. 180).

4. 3. 4 L'entrée dans la systémique

D'une manière générale, Bateson voit dans la systémique un moyen de mettre en évidence des processus d'interactions «**se déroulant entre individus et groupes différents**» (1977 : p. 168). Ainsi, les définitions des notions d'«individu» et de «groupe» vont être réévaluées à l'intérieur d'un cadre explicatif recourant à des modèles épistémologiques directement rattachés à la cybernétique, à la théorie des systèmes, aux théories de l'information, des sciences connexes. Cette redéfinition de l'individu en tant que totalité systémique aura pour conséquence directe la révision de la rationalité analytique cartésienne. Dans cette optique, l'esprit du sujet ne peut plus être considéré comme une entité transcendante mais plutôt comme une propriété émergente. L'être humain comme tout système présenterait, pour reprendre la terminologie batesonienne, des *caractéristiques mentales*, en l'occurrence disposerait d'une *complexité de circuits causaux* ou systèmes d'auto-régulation et d'une *énergie relationnelle* interne lui permettant de survivre. Il peut ainsi comparer, donc traiter de l'information que lui fournit ses sens. Ce traitement de l'information est une réponse à des *différences* dans le sens où l'unité d'information considérée n'est pas comprise comme une impulsion causale mais comme *une différence qui produit une différence*. Cette affirmation ébranle, par conséquent, sérieusement l'édifice de la pensée causaliste fondée sur les notions de réflexes conditionnés et de logique de type causes/effets, stimuli/réponses... Ici, le *traitement de l'information* implique le traitement d'une différence qui implique à son tour une transformation de l'état global du système en deux instants différents. C'est en ce sens que cette logique tente de supplanter la causalité linéaire au profit d'une pensée de la transformation téléologique. L'individu est alors identifié comme un ensemble de parties en interaction sur lesquelles il ne peut exercer un contrôle unilatéral, ses caractéristiques mentales étant en effet «**inhérentes ou immanentes à l'ensemble considéré comme totalité**» (*ibid.* : p. 231). L'esprit du sujet devient une propriété immanente à l'activité «**des circuits qui sont complets à l'intérieur du cerveau**», donc du système neurophysiologique, mais aussi «**des circuits complets à l'intérieur du système**», donc de la totalité physiologique «cerveau plus corps» ; cette totalité s'inscrivant à son tour dans un rapport interactionnel plus global, où l'esprit est inhérent à un système plus vaste, «**homme plus environnement** » (*ibid.* : p. 233). La conception classique du «soi» individuel, par conséquent, se voit à son tour bouleverser. Il n'est plus qu'un élément d'un réseau beaucoup plus vaste de traitement de l'information par essais et erreurs et par lequel s'opèrent la pensée et l'action. Il apparaît comme une «**fausse réification d'une**

partie mal délimitée de cet ensemble plus vaste de processus entrelacés» (*ibid.* : p. 247) situant l'individu dans un rapport dialectique impliquant les notions de temps, de décision et d'action. Le sujet en tant qu'unité corrective informée *pense, agit, décide* mais cela à l'intérieur de limites qui ne coïncident ni avec celles du corps, ni avec celles de ce qu'on appelle communément soi ou conscience. Dans ce prolongement, les idées, les représentations sont immanentes aux processus mentaux, donc à un réseau de traitement de l'information, ce réseau ne se limitant plus à la seule conscience mais incluant tous les processus inconscients, autonomes, nerveux, hormonaux..., mais aussi, **« toutes les voies externes par où circule l'information »** (*ibid.* : p. 234). Le sujet, en tant que corps plus processus mentaux, peut alors être compris comme un *système ouvert* en perpétuelle interaction avec l'environnement. Il n'est plus un simple produit de chaînes linéaires de causes et d'effets mais plutôt un réseau de relations à l'intérieur duquel **« ces chaînes de causes et d'effets sont circulaires ou autrement plus complexes »** (*ibid.* : p. 173). C'est par ces processus récursifs de rétroaction que le sujet se voit, dans sa totalité, pensé dans une logique de l'articulation où les dichotomies classiques entre corps et esprit, externe et interne, sujet et objet... perdent leur irréductibilité première pour entrer dans un processus d'interactions mutuelles. Mais cette réflexion ne peut se limiter à l'échelle de l'unité première qu'est l'individu singulier, elle doit aussi, dans sa visée explicative, intégrer n'**«importe quel groupe de personnes»**, un tel ensemble pouvant, en effet, constituer un **«système analogue de pensée et d'action»** (*ibid.* : p. 247). Les phénomènes humains, dans leur dimension collective et dans leurs relations mutuelles, entrent dans les mêmes processus récursifs, auto-correctifs, interactionnels qui leur permettent de se maintenir dans un état d'homéostasie.

Le recours, par Bateson, à un vocabulaire et à une épistémologie issus de la théorie des systèmes l'a conduit par des termes tels que **« réseaux », « traitement de l'information »**..., à reconsidérer l'aspect synchronique perceptible dans l'approche ethnologique qu'il avait adoptée lors de son étude du *Naven*. Dans ses écrits ultérieurs, il a admis que cette approche avait été une erreur majeure car elle excluait de prendre en compte les transformations, les changements irréversibles qui définissent la dynamique des systèmes sociaux. Concevoir un système comme capable *de traiter une information*, c'est donc admettre que dans le même temps une différence puisse s'établir, donc qu'une transformation, un changement d'état, une succession irréversible impliquent une réorganisation plus ou moins partielle, à deux instants donnés, de la structure totale du système. Dans le cas d'une unité pondérée, le comportement général du système ainsi que celui de ses processus de régulation est **« partiellement déterminé par son propre comportement antérieur »** (*ibid.* : p. 232). Il s'établit alors des **« transformations successives de la différence »** qui, dans le cas d'un groupe humain, le soumettent aux mêmes limites : **«il est contrôlé à travers l'information fournie par le système et doit adopter ses propres actions à la caractéristique du temps et aux effets de sa propre action antérieure.»** (*ibid.* : p. 232). En prenant ainsi le virage des sciences de la communication, Bateson rompt, par l'irruption de concepts tels que ceux de *transformation, d'irréversibilité* et de *téléologie*, avec les préceptes fondamentaux du structuralisme anthropologique. Il ouvre alors la voie à une pensée qui réintègre dans ses préoccupations les notions de temporalité et de processus, faisant surgir de la diachronie là où Lévi-Strauss par exemple ne concevait qu'immuabilité et déterminations.

4. 4 « Ne pas prendre ses systèmes pour des réalités ! »

L'utilisation batesonienne du concept de système, si elle réintroduit la prise en compte de la temporalité et de l'idée de transformation, reste cependant très marquée par une logique techniciste et biologiste, puisque étant directement issue de la cybernétique, qui inscrivait son champ principal d'expérimentation dans les sciences de l'ingénierie. Notre démarche est tout autre. Elle quitte les territoires des sciences du concret et du réalisme pour franchir les frontières du formalisme et de l'abstraction. En accord avec les principes de traduction-interprétation qui traversent notre approche, le concept de système ne peut plus ici être entendu dans le prolongement d'un héritage scientifique ou post-positiviste. Il revient à ce statut premier où il demeure un concept, un *a priori* permettant de penser une réalité. Il est un mode d'appréhension, une certaine posture théorique, qui dans une logique de l'interprétation, vise à organiser et à démêler la pluralité d'intrications d'actions, de motivations, de contextes et de pratiques qui traverse l'expérience empirique. Comme l'indique Alain Gauthier dans son ouvrage *Du visible au visible*, **«La notion de système oblige à pister des liaisons parfois lointaines, à donner consistance à des propositions qui autrement resteraient éparses, à fournir une forme globale d'intelligibilité. Le terme « système » produit immédiatement un effet de totalisation, évite de s'adonner à un décortilage infini (obsessionnel) d'une seule particularité, permet de conserver à la réflexion son régime de croisière fait d'une vue aussi large que possible du phénomène décrit.»**(1996 : p. 22)

En tant que mode de production d'intelligibilité circonstancié, il n'est plus une représentation d'un objet donné mais une construction élaborée par le chercheur lui-même. Dès lors, nous devons rompre avec l'*a priori* anti-subjectif et anti-réflexif de l'épistémologie structuraliste, puisqu'en étant le produit d'un certain regard, la teneur d'un concept tel que celui de système est alors éminemment liée à l'usage qui en est fait. Dans une certaine mesure, nous nous rapprochons de la façon dont Max Weber définissait ce modèle de compréhension qu'est le *type-idéal*. En effet, comme l'indique Weber : **«en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement»** (1992 : p. 172), il permet de former «un *tableau de pensée* homogène» (*ibid.* : pp. 172-173), mais qui reste avant tout «une *utopie*» (*ibid.* : p. 173). Ainsi le modèle ne peut se substituer au réel, pas plus qu'il ne doit l'épuiser. Il n'est qu'une transcription au sens d'une traduction incomplète et réductrice d'une complexité, participant d'un certain point de vue. Selon notre approche, la notion de système, dans son acception constructiviste et compréhensive, permet d'envisager la manière dont, au sein des pratiques que nous étudions, les acteurs, par leurs discours et leurs actes, donnent un sens général à l'ensemble du monde qui les entoure et cela par le recours à une symbolique totalisante. Le système participe plus dans notre cas d'une certaine *sensibilité* rendant possible l'appréhension de relations plutôt que d'une méthode postulant une identité de fait entre l'objet et l'analyse ou entre la réalité d'un côté et le modèle qui en est fait de l'autre. De fait, nous pourrions nous rapprocher de la démarche archéologique de Foucault qui avait

tenté de mettre en relation, de faire dialoguer, pour un contexte donné, un ensemble de discours sur une même réalité. Cependant, Foucault semble rester sur cette rive que nous choisissons de longer à défaut de véritablement l'aborder. Car, contrairement au postulat primordial de l'archéologie - postulat qu'il abandonnera d'ailleurs ensuite - qui insiste sur le détachement et l'extériorité du chercheur quant à son objet d'étude, la méthode ethnologique d'une part et l'approche interprétative-traductive de l'autre nous conduit à prendre en compte le contexte à l'intérieur duquel le phénomène que nous étudions prend sens. Cette appréhension, qui implique non seulement l'examen de discours mais aussi l'observation de *pratiques*, reste inextricablement liée à un *choix* de points de vue qui contribue ainsi à délimiter le réseau de pertinence de notre analyse.

V - TERRITOIRES ET TEMPS : RENCONTRES ET FRACTURES

En préalable à toute interprétation, il est nécessaire de dessiner les contours du contexte historique, culturel et symbolique qui ont présidé au déploiement présent des associations et des pratiques que nous observons. Pour se faire, nous allons tenter de mettre en perspective ces deux territoires, ces deux continents, que sont l'Inde et l'Europe, selon une logique de déplacement temporelle chronologique, allant d'un temps lointain au temps plus contemporain qui nous préoccupe. Si nous avons choisi ici d'opérer cette lecture selon une trame socio-historique chronologique, c'est beaucoup plus par souci de clarté que par réel choix épistémologique. En effet, si celle-ci contribue à une plus grande et aisée lisibilité, elle ne doit pas pour autant nous faire oublier que l'histoire n'est jamais complètement linéaire mais, bien au contraire, complexe et ambiguë. Cette contextualisation tentera donc d'explicitier les rapports que l'Inde et l'Europe ont et continuent d'entretenir. De la même manière, elle tentera de mettre en perspective les transformations de la compréhension anthropologique de l'individu et de sa corporéité qui ont entouré ce mouvement de découverte, de fascination mais aussi, nous le verrons, de rejet du continent indien. Dans cette perspective résolument diachronique, l'histoire, n'est pas conçue dans les termes d'un processus extérieur déterminant mais plutôt comme un contexte temporel que les acteurs s'approprient afin de s'y situer et par là de le façonner. Dans ce prolongement, Roger Chartier précise à propos de la tâche de l'historien - et ceci peut être élargi à toute méthode contextualisante que : **«L'essentiel, [...], est de comprendre, dans chacune des situations qu'il analyse, comment les acteurs sociaux peuvent manier, déplacer, exploiter les contraintes qui, à la fois, rendent possible et bornent ce qui leur est possible de penser, de dire et de faire.»** (in *Esprit*, 1996 : p. 136). À partir de cette réinscription des représentations sociales du corps et de l'individu dans le cadre historique et culturel particulier des relations entre Inde et Occident, nous tenterons donc de tracer les contours d'une mise en perspective interprétative. En effet, le choix d'une chronologie organisée à partir d'un point de vue plus thématique permettra d'articuler nos préoccupations - la relation entre deux territoires, la découverte et la perduration d'une pratique corporelle -, tout en les faisant dialoguer afin

d'en révéler la diversité et la complexité. Par conséquent, c'est à l'aide de ce processus de contextualisation que nous pourrions mettre en relief les significations d'un continent autre, mais aussi l'influence de ce continent sur un autre rendant possible par là le surgissement de l'altérité. Comme l'écrit Michel de Certeau, le texte historique **«ne présente pas le corps d'une société [...], mais le système de conventions qui définit cette société même. Travail alchimique de l'histoire : elle transforme le physique en social ; elle produit des images de société avec des morceaux de corps.»** (in *Esprit*, 1982 : p. 180). Ce texte et plus particulièrement notre texte, se trouve donc à la liaison, à l'articulation, entre le privé et le social, l'individuel et le général, où ceux-ci se voient intégrés et engagés dans les diverses formes, interdépendantes, de la vie sociale. En tant que construction d'un discours interprétatif, il présente l'Inde sous un certain angle, d'un certain point de vue, tenant compte aussi de l'ensemble des préoccupations qui sont les nôtres et qui tendent à mettre en relief, et cela dans un mouvement parallèle, les considérations sociales du corps. De ce fait, nous participons donc, nous aussi, de cette histoire puisque nous l'écrivons, nous nous y situons et nous nous exposons, à travers elle, aux sujets qu'elle présente et parmi lesquels nous évoluons. Elle n'est pas linéaire mais se trouve constituée de discontinuités, de ruptures, d'attraits et de rejets, d'impulsions et de répulsions, de séductions et de violences. Et c'est dans cette contextualisation dynamique que nous pourrions comprendre les individus, et par là nous comprendre nous aussi, dans une dialectique de la relation et du changement, de la durée et des transformations, réhabilitant la subjectivité circonstancielle individuelle. Il s'agit donc bien d'une contextualisation interprétant des traces, des indices dans un complexe spatio-temporel, ou *chronotope*¹⁹, cette notion n'étant pas restrictive puisque se rapportant non seulement à l'organisation du temps et de l'espace en conjonction, mais aussi s'étendant à l'organisation du monde. Pour Mikhaïl Bakhtine, **«Même les sens passés, ne peuvent jamais être stables (achevés une fois pour toutes, finis), ils changeront toujours (en se renouvelant) au cours du développement ultérieur, à venir, du dialogue. À tout moment de l'évolution du dialogue, il existe des masses immenses, illimitées, de sens oubliés, mais à certains moments ultérieurs, au fur et à mesure que ce dialogue avance, ils reviendront à la mémoire et vivront sous une forme renouvelée (dans un nouveau contexte). Rien n'est mort absolument : chaque sens aura sa fête de renaissance. Le problème de la grande temporalité.»** (in Todorov, 1981 : p. 170). Cette contextualisation est donc bien une *construction*, une sélection interprétative par laquelle nous jugeons que certains traits sont plus pertinents que d'autres et peuvent être organisés, constitués en séries explicatives. Il ne s'agit pas de rechercher les causes ou les origines de ce phénomène, d'en faire la genèse, mais plutôt d'en tracer une dynamique de relations support de notre réflexion, où apparaît l'ensemble des figures et des pratiques par lesquelles ces événements sont pensables. Nous allons donc, non pas citer une histoire qui existerait en tant que telle, mais reconstruire une temporalité *idéaltypiquement* ou plutôt la construire au travers d'un récit en en signifiant les événements. Par conséquent, et à la suite de ce qu'ont indiqué Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (1984), nous n'adopterons pas une analyse historique de type

¹⁹ Chronotope : ici nous avons recours au concept de Mikhaïl Bakhtine explicité par Tzvetan Todorov dans *Mikhaïl Bakhtine - le principe dialogique*, Paris : Seuil, 1981.

présentiste, où l'historien prend comme référence un modèle, un concept, un point de vue de son époque et tente d'établir des correspondances entre son temps et le passé, en accord avec un postulat impliquant une unité et une univocité de la signification au travers du temps. De même, nous nous démarquerons de la démarche *finaliste* qui voit dans le présent la conséquence logique et déterminée d'événements préalables. Notre attitude n'entrera dès lors ni dans ces approches de type *historiciste*, ni ne sera véritablement *historique* notre méthode n'étant pas, à proprement parler, celle à laquelle a recours l'historien dans son travail sur l'archive et dans sa reconstruction par recoupement *a posteriori* des événements qu'il étudie. Elle sera plutôt *historielle* en ceci que tout événement humain prend sens dans un processus, dans une dynamique temporelle, en s'inscrivant dans un permanent mouvement diachronique. Rappelons-nous, en effet, de ce que Maurice Merleau-Ponty écrivait sur ce point dans Phénoménologie de la perception, «**L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle.** » (1945 : p. 199), insistant par là sur cette dimension temporelle restant inextricablement liée à toute humanité. Mais avant de débiter cette analyse, cherchant à mettre en relief une histoire compréhensive, nous devons insister sur le fait que nous nous référons explicitement à l'ensemble des précieux travaux de David Le Breton mettant en lumière anthropologiquement la question du lien entre sujet, corps et société. Quant aux relations entre Inde et Europe, nous nous appuierons sur les écrits de Roger Pol Droit qui, au travers de son livre L'oubli de l'Inde (1989), en examine les conséquences tout autant historiques que philosophiques.

5. 1 Le temps de l'indivision

Depuis l'Antiquité, la théorie du microcosme fondée sur l'unité cosmique, liant l'homme à l'univers, tend à intégrer l'individu au mécanisme céleste universel. De fait, cette correspondance globalisante entre microcosme et macrocosme participe au fondement du schéma astrobiologique, dont l'efficacité supposée servira à étayer un savoir précis sur le corps. Ainsi, la médecine d'Hippocrate mais aussi celle de Galien, qui se prolongeront jusqu'au XVI^{ème} siècle, articulent les logiques liées aux mouvements internes de l'organisme à celles de l'organisation externe des planètes. Paracelse au XVI^{ème} siècle continuera d'ailleurs de relier similairement chaque organe humain à un astre précis et tutélaire, par exemple, le coeur au soleil ou le cerveau à la lune. Il dresse alors un parallèle entre les quatre éléments que sont la terre, l'eau, l'air et le feu avec les humeurs organiques. Dans cette optique, le devenir du monde informe la destinée de l'homme, le parcours des astres devenant l'analyseur du fonctionnement des organes et c'est par la structure cosmique, universelle que celui-ci peut appréhender son corps. En renversant le schéma premier du microcosme déterminé par le macrocosme, l'homme apparaît au centre de l'univers. Ainsi, comme l'explique Mary Douglas, «**Les forces motrices de cet univers sont si intimement liées aux individus qu'on ne saurait parler de milieu physique environnant extérieur à l'homme. L'individu a des liens si intimes avec l'univers qu'on peut le comparer au centre d'un champ magnétique. L'explication des événements est toujours en relation avec son être moral, avec ses actes.**» (1992 : p. 98). Nous pouvons donc, comme elle, parler de vision «anthropocentrique» de l'univers où la personne n'est pas envisagée dans la séparation. L'étendue et les limites

de son autonomie ne sont pas définies. L'univers fait partie du moi puisqu'il en est le complément, il est alors conçu par référence aux hommes. Cette approche holiste du corps en liaison l'amène à être compris donc interprété dans un rapport symbolique mettant en relation tant sa dimension interne qu'externe, les deux se trouvant inscrites dans un rapport de correspondance.

Au sein de l'univers des valeurs médiévales, l'homme serait toujours, ainsi, intégré à sa trame communautaire mais aussi cosmique. Il est une parcelle du cosmos, en prise sur l'univers, et le condense par son corps, ce dernier n'étant pas isolable mais l'incarnant en lui assignant un visage, donc une particularité. L'homme est indissociable de sa dimension physique et celle-ci ne peut être séparée de lui. Dans cette dialectique, il ne fait qu'un avec elle. Nous ne sommes pas face à une conception de scission ou de rupture mais bien plutôt en présence d'une compréhension où l'un est indissociable, indiscernable de l'autre. Dans cette logique, le sujet est un élément pris dans un ensemble plus vaste qui, de ce fait, ne se trouve pas véritablement, donc catégoriquement, délimité. Par conséquent, l'usage de la dissection est unimaginable au Moyen-âge, car entamer la chair reviendrait, par analogie, à déchirer, à violer la peau et la chair du monde. Dans cette société où le corps est considéré comme l'essence même de l'homme, c'est une identité de substance qui règne entre lui et le monde, donc entre lui et ceux qui l'entourent, ses contemporains. Il ne se distingue pas et n'est pas distingué de la trame communautaire dans laquelle il se trouve, au contraire, bien inséré et où il se mêle à la foule de ses semblables. L'exemple le plus frappant de cette relation particulière est la fête médiévale. En effet, par celle-ci, le corps concrétise l'enracinement physique de l'individu à l'intérieur d'un plus vaste réseau de correspondances où la réalité corporelle, par la fête communautaire²⁰, devient le relieur d'une dynamique plus générale rendant impossible la distinction entre les statuts d'acteur et ceux de spectateur.

Pourtant, le haut Moyen-âge, voit se profiler un renversement dans cette logique liant corps-microcosme et univers-macrocosme. Marie-Christine Pouchelle montre ainsi dans Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge, prenant l'exemple de Mondeville chirurgien de Philippe Le Bel, comment celui-ci s'inscrit dans cette recherche d'un savoir objectif tout en restant dépendant des conceptions traditionnelles et symboliques attachées alors à la maladie. Le chirurgien occupe, en effet, une place particulière dans la société médiévale et sa pratique est associée à une activité artisanale, au même titre que le forgeron ou le tailleur de pierre. Il intervient directement sur les corps, ampute une jambe gangrenée, incise la peau afin de laisser une plaie suppurer, détourne les humeurs, cautérise par l'imposition de métaux chauffés à blanc... Le médecin lui, de son côté, effectue un travail plus intellectuel, indirect et ordonne des recettes ou coctions visant à soigner avec plus de distance le malade. La scission entre traitement du corps par la médecine et approches religieuses tend à se dessiner au cours de cette période, amenant les premiers à traiter le malade comme un objet de savoir et les seconds à le percevoir comme sujet en peine de salut. Cependant cette phase transitoire reste délicate puisque **« l'exploration des corps à des fins de connaissance demeurait interdite. Tout tenait dans l'intention : il était licite de découper le corps à des fins judiciaires ou religieuses (mettons ici de côté le cas particulier des objectifs thérapeutiques), il était illicite de chercher à en**

²⁰ Sur ce sujet se référer à l'essai de Bakhtine L'Œuvre de François Rabelais, Paris : Gallimard, 1970.

percer les secrets. Contrevenir à ces interdits qui, en dernière analyse, portaient sur le dévoilement des ressorts internes de la création, c'était prendre le parti des constructeurs insensés de la tour de Babel, ou encore du roi David désireux de connaître la composition exacte du « corps social » constitué par l'ensemble de ses sujets» (1983 : p. 133). Le chirurgien, même s'il s'expose à des forces naturelles et transcendantes qu'il ne maîtrise pas et vis-à-vis desquelles il se doit d'être extrêmement prudent, contribue pourtant aux biens fondés de la société médiévale et de ses valeurs. Il intervient sur des corps, certes souffrants, mais bien vivants, continûment reliés à un univers régi par un ensemble d'analogies et d'images.

5. 2 Le temps de l'individu

C'est au milieu voire à la fin du XVIème siècle que naît une nouvelle compréhension de la personne en tant qu'*individu* où l'homme s'éloigne de son corps et se distingue du collectif auquel, auparavant, il se référait. Mais cette transformation ne touche pas toutes les sphères de la société, elle s'organise plus principalement au sein des villes et reste limitée aux couches dirigeantes. Selon David Le Breton, ici ***«s'amorce le corps rationnel et qui préfigure nos représentations actuelles, celui qui marque la frontière d'un individu à un autre, la clôture du sujet. C'est un corps lisse, moral, sans aspérités, limité, réticent à toute transformation éventuelle. Un corps isolé, séparé des autres en position d'extériorité avec le monde, fermé sur lui-même.»*** (1992 : p. 32). Dans cette logique, la bourgeoisie cherche à prendre de la distance avec le corps, ce qu'il lui renvoie de plus animal, de plus naturel. L'élaboration de règles et de codes de savoir vivre marquent alors son effacement tout en l'intégrant à la culture savante en tant que représentant de ses enjeux. En se concevant non plus comme une personne parmi une multiplicité d'autres, somme toute semblables et dépendantes d'un système global, mais comme un individu responsable de sa destinée, l'homme découvre qu'il peut lui aussi agir et transformer la société à laquelle il appartient. De fait, se distinguer de ses contemporains est nécessaire à celui qui veut représenter et se conformer à ce «nouveau monde» et c'est pourquoi le portrait connaît un engouement certain, puisqu'il singularise celui qu'il décrit. Les tableaux, auparavant anonymes, se parent de la signature de leur auteur le personnifiant, comme quand, sous l'angle droit de l'oeuvre, apparaît le portrait de l'artiste lui-même. La différence d'un homme à un autre se marque donc par le corps, l'intérêt n'est plus communautaire mais bien au contraire privé et nous voyons naître ici la recherche nouvelle de l'enrichissement personnel, du capitalisme lié à l'extension même de l'individualisme. Dans cette logique individualisante, la connaissance du destin de la personne n'est plus à chercher dans la compréhension de l'univers. Bien au contraire, l'approche scientifique de l'anatomie fait advenir le corps comme étalon du savoir afin que non plus il nous appartienne, nous signifie, mais plutôt que nous le maîtrisions et par là prenions possession du monde qui nous entoure. À ce titre, le savoir n'est plus commun, affaire de tous, mais se spécialise. Les dissections vont d'ailleurs marquer une transformation épistémologique dans l'appréhension du corps en instaurant son dualisme, sa séparation d'avec l'âme. Dans les universités italiennes, Venise puis Florence, ont lieu des dissections destinées à un public scientifique, plus particulièrement médical, qui mettent en scène et en pratique l'acte anatomique, la révélation de l'écorché qui semble,

en tant qu'homme ne plus appartenir à son corps, mais le découvrir comme situé en dehors ou au-delà de lui. Ainsi, pour David Le Breton, une **«image symbole de ce détachement du corps»** s'exprime dans l'*Anatomica a del corpo humano* (1560) où une **«gravure de l'Espagnol Juan Valverde montre un écorché brandissant à bout de bras, sa peau pareille à un morceau de chiffon, où se devinent les orifices du visage. Sa main gauche tient encore avec fermeté le couteau de son propre supplice.»** (1985 : p. 14). Le corps est alors étudié comme une réalité autonome et si, avec le Moyen Âge l'homme ne s'en distinguait pas, la Renaissance, elle, renverse cette concordance pour le confronter à sa propre incarnation. Il est plus son corps, car, désormais, il prend conscience d'en posséder un et cette opposition marque l'indépendance logique qui s'établit entre corps et esprit. C'est le modèle mécaniste de la machine, du corps-machine, qui voit le jour et qui, au XVII^e siècle, aboutira à une progressive distinction entre corps et âme. L'esprit n'aura plus de rapport objectif avec la chair et pour atteindre la vérité rationnelle, il lui faudra définitivement la bannir de toute réflexion.

Ainsi, Olivier Mongin écrit : **«L'humanité, l'appartenance à l'Un, à la sphère humaine ne sont donc plus hiérarchisées et chaque individu peut se considérer comme un humain à part entière ; il n'est plus redevable d'un statut particulier au sein du grand Corps social, il est en lui-même, il trouve en son propre corps individuel son identité.»** (in *Esprit*, 1982 : pp. 206-207). Et c'est avec René Descartes que nous percevons l'importance et l'ampleur de cette transformation de la société ainsi que le changement de paradigme qu'elle implique. Pour le dualisme cartésien, en effet, la séparation entre corps et âme ne se conçoit plus en référence au système de pensée religieux. C'est plutôt le rationnel qui est à rechercher dans l'esprit indépendant du corps, celui-ci n'étant plus entendu que comme prête forme, autonome, n'ayant de sens que par lui-même, en lui-même. Il n'est plus considéré que comme une mécanique habitée par le sujet, un attribut où le cogito, seul, fonde la particularité et la légitimité de l'individu. La science objective de Descartes instaure le doute méthodologique comme postulat fondamental où existence et être sont dissociés, où l'esprit est intemporel et la conscience éternelle, nous faisant alors directement coïncider avec Dieu. Le XVII^e siècle en Europe marque donc son éloignement envers les références religieuses classiques pour leur préférer l'intelligibilité de la philosophie mécaniste et l'éloignement, qui s'en accompagne, des perceptions corporelles. Il s'agit de rejeter les informations transmises par les sens, celles-ci étant jugées alors suspectes, fausses, erronées et pourvoyeuses d'illusions. Le corps sensible ainsi séparé de l'esprit-connaissant est cantonné à son attribut d'objet d'étude et d'observation. La pensée, elle, dépasse les lois matérielles, elle n'en dépend plus mais, au contraire, tend à instaurer de l'ordre au sein de la nature. C'est pourquoi ce siècle rationnel a considérablement recours à la science mathématique, à ses lois systématiques, à son analyse catégorique factuelle.

De même, pour la science médicale et avec les planches anatomiques d'André Vésale (1543) du *De humani corporis fabrica*, sept cents pages contenant trois cents planches gravées, se poursuit un processus qui peu à peu va instaurer et aboutir à l'invention de la notion du corps moderne dans la pensée occidentale. Chaque traité d'anatomie, en effet et cela jusqu'au XVIII^e siècle, met en scène une science et une connaissance en élaboration mais restant toujours plus ou moins sous l'emprise de l'affect

et du contexte de l'époque en constitution. Ainsi, les voit-on resurgir dans les compositions et illustrations de ces recherches. Les planches anatomiques montrent des corps torturés et tortueux où suintent la peur et l'horreur de cette mise à nu. La rupture est difficile d'avec la nature passée, considérée comme inviolable, l'écorché n'est pas une écorce vide mais figure toujours le vivant, même si peu à peu le corps de l'anatomie tend à n'être qu'une chose à étudier et qui se déshumanise lentement.

5. 2. 1 Terra incognita

Si le XVI^{ème} siècle éloigne l'individu de sa réalité corporelle, il voit, en contrepartie, avec le XVII^{ème} siècle, se rapprocher de nouveaux continents et plus particulièrement, puisque c'est celui qui nous intéresse, le continent indien. À l'exploration scientifique et médicale de l'intériorité d'un corps objectivé, se substitue le désir d'exploration de nouveaux territoires encore préservés. Le mystère de l'intériorité enfin révélée laisserait place à celui de contrées plus lointaines. Ainsi, en 1591, des voyageurs anglais réalisent leur première expédition aux Indes Orientales, et c'est en 1600 qu'est créée la Compagnie Anglaise des Indes Orientales. S'en suit en 1602 la fondation de la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales. Quant à la France, c'est sous le couvert de la Compagnie Française des Indes Orientales qu'elle installe ses premiers colons en 1668 à Surat, puis en 1670 à Masulipatam, en 1674 à Pondichéry, ainsi qu'en 1668 à Chandernagor... Cette compagnie crée en 1664 par Colbert avait pour but d'établir des relations commerciales avec l'Inde et elle bénéficiera du monopole du commerce dans les océans pacifique et indien. Ces époques retiendront plus particulièrement les dimensions culturelles et religieuses indiennes les plus spectaculaires. Il en est ainsi pour le Tantrisme, doctrine secrète, résurgence de tout le courant souterrain de la magie, du sexe, de la femme, des pouvoirs surnaturels et des rapports avec les esprits de la nature, doctrine aux aspects sanguinaires et dionysiaques. Les yogis, pratiquants du yoga, ou «joguis», à l'époque, sont décrits par Anquetil-Duperron (*in Les Indes florissantes* de Georges Deleury, 1991) comme des **«Espèces de gueux nuds comme la main sauf quelques loques qui leur couvrent la tête et dont la religion est le lingam. Leur chef passe parmi ses dévots pour une sorte de demi-dieu»**. De même, pour Saint-Lubin, **«Les uns sont des Pénitens qui par expiation pour leurs parents, leurs amis ou eux-mêmes, s'ordonnent à de cruelles austérités. Ces pauvres illuminés, victimes du fanatisme, ne cherchent dans le soleil qu'ils regardent fixement, d'autre secret que celui de s'aveugler pour expier les péchés commis par le sens de la vue. Ils renoncent aux femmes pour se priver des délices de leur commerce en réparation d'excès commis en ce genre » ; « Les autres sont des fourbes orgueilleux qui pour obtenir par les dehors d'une vie extraordinaire une considération pareille à celle que les Brâmes tirent de leur naissance et de leur ministère, ont, comme nos convulsionnaires, adoptés chacun un genre de supplice particulier.»** (*in Deleury, ibid. : p. 733*). Les récits, aux descriptions précises et détaillées, relatent souvent des célébrations ou des fêtes. Ainsi, l'astronome français Le Gentil observe-t-il la marche sur le feu qui eu lieu à Pondichéry en 1769, le docteur Brunet assiste quant à lui, en 1804, à la fête du Gokoul-ashtami qui commémore la naissance de l'enfance de Krishna, l'abbé Dubois participe, lui en 1807, à la fête de Gahourg, un des noms de la déesse Paravatty, la femme de Shiva, où l'on fait avec de la farine de riz pétrie une représentation de cette

déesse et où, ensuite, **«cette figure, placée dans une espèce de niche bien ornée, est promenée avec beaucoup de pompe dans les rues.»** (in Deleury, *ibid.* : p. 603), etc. Mais ces textes s'interrogent aussi sur les mythes ou croyances marquants dans la société. Delvaux tente, par exemple, de comprendre les cycles des réincarnations, en 1777, et cela en relation avec la philosophie de Pythagore et de Platon. Pour lui, les indiens **« prétendent qu'une âme conserve dans une génération postérieure quelque chose des inclinations et des taches qu'elle avait contractées dans une génération précédente, comme un vase de terre conserve long-tems l'odeur de la liqueur qu'on y avait mise lorsqu'il était neuf. [...] Il faut donc qu'une longue suite de générations purifie les souillures des précédentes, lesquelles seront suivies de plusieurs autres, si au-lieu de se purifier des anciennes taches, on vient à en contracter de nouvelles. »** (in Deleury, *ibid.* : p. 717). Quant à la réalité des castes chacun d'entre eux cherche à en expliciter les fondements religieux tout en exprimant un jugement d'opinion, soit que celles-ci apparaissent, comme pour l'abbé Perrin, comme les plus hostiles du monde aux idées d'égalité soit, au contraire et comme pour Delvaux, elles évitent le despotisme social. Par ce phénomène de découverte de l'altérité, l'autre est utilisé comme le support de significations nouvelles ne renvoyant pas à une connaissance, à un intérêt pour ses particularités, ses différences, mais plutôt le considérant comme une réalité à travers laquelle nous pouvons nous regarder, nous analyser, nous, Occidentaux. L'Indien devient alors le référent, le prétexte d'une réflexion égocentrique, voire ethnocentrique. Ce nouveau continent sera dès lors rêvé et fantasmé, devenant objet de productions imaginaires, sujet d'une curiosité naissante où il est appréhendé et interprété comme un nouvel espace de pratiques et de pensées résolument originales.

Ainsi, les textes coloniaux rendent compte tout autant de ce pays que du jugement qui lui est fait. En effet, le langage, porteur signifiant de symboles et d'interprétations, nous fait accéder au sens, au descriptif puis au prescriptif donc au jugement, aux valeurs que l'on attribue à un autre lieu, un autre espace. En empruntant de la signification langagière à un autre continent, ces auteurs resignifient alors leur monde, celui qui les entoure, pour l'habiter autrement et s'y engager selon un autre regard, tout en faisant émerger, au travers de leurs récits, un monde nouveau. De même que pour les cérémonies et les rituels, les techniques tout autant d'hygiène que d'alimentation sont savamment notées et examinées par ces voyageurs afin de pouvoir les restituer à l'Europe qui pourrait, peut-être, y avoir recours. Ainsi en est-il de l'usage du massage régulier des corps avec de l'huile et de l'utilisation du bain répété, rapportés par l'abbé Perrin pour qui **« Cette eau les lave et les nettoie ; enfin, le bain est le médecin ordinaire, ou plutôt le père nourricier de la santé. »** et qui ajoute, **« Je ne parle pas de la souplesse que l'huile donne aux membres, et qui est telle, que les Indiens prennent sans peine les attitudes les plus pénibles en apparence, et les conservent aussi long-temps qu'ils le jugent à propos : ils se meuvent et se retournent comme si leurs os n'étaient que des tendons ou des cartilages, et que chacun de leurs membres eût dix charnières pour s'ouvrir et se fermer à volonté. »** (in Deleury, *ibid.* : p. 227). La médecine apparaît, quant à elle, comme un ensemble de recettes transmises dès le plus jeune âge, utilisant l'effet des plantes. Sonnerat, rapporte en 1782, qu' **« Ils sont persuadés que toutes les maladies viennent de chaud ou de froid, ou qu'elles**

sont occasionnées par des vents qui se glissent entre cuir et chair.» (in Deleury, *ibid.* : p. 290), suit une vaste explication et démonstration sur la répartition des maladies et l'usage de remèdes plus ou moins jugés fiables par l'auteur. Pour finir, le riz, aliment de base en Inde, est analysé longuement dans les différentes manières de le cuisiner ainsi que dans les usages dérivés qu'il est possible d'en faire comme pour la fabrication de l'encre, l'empesage des étoffes de soie, etc., et ceci volontairement dans le but d'en intégrer l'usage en Europe.

Après cette période de découverte, le XVIII^{ème} siècle confirme et accélère la supériorité technique, scientifique, économique et militaire Occidentale. Cela se traduit par un accroissement des voyages, des échanges commerciaux, des conquêtes coloniales, la traite des Noirs et l'essai d'évangélisation des peuples. Cette quête d'expansion va dominer l'ensemble de la pensée des Lumières. Il existe une tentation dominante qui tend à identifier la culture occidentale à l'idée de raison et à la notion de civilisation. Mais la découverte du Monde oblige à penser les différences, sinon à les reconnaître comme existantes. Le projet de savoir positif de l'homme s'accroît même si le concept même d'Homme reste flou et abstrait. La religion chrétienne va, de son côté, pâtir de ce comparatisme grandeur nature et empiriste et c'est donc la philosophie qui va s'assigner la tâche de penser désormais l'Humanité et cela au-delà des clivages religieux renvoyant, eux, aux mœurs et aux particularismes. Le XVIII^{ème} siècle est aussi une période troublée politiquement et socialement, qui connaît autant les guerres, la crise économique, la censure, etc., que l'innovation politique et économique ainsi que la libération des mœurs. Avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789), s'ouvre une ère nouvelle qui souligne la fin des privilèges de naissance et où toutes les structures administratives sont abolies au profit de cadres plus départementaux, favorables à l'unification du pays mais aussi à la centralisation.

C'est donc dans ce contexte de fin de siècle mouvementé et en mutation que naît la République, mais aussi qu'émerge la recherche de normes nouvelles, et c'est à partir de 1785 que la pensée indienne va véritablement débiter sa diffusion dans l'Europe entière. En effet, Anquetil-Duperron publie cette année là une traduction de quelques Upanishads²¹, avant de livrer en 1801 les deux volumes de son *Oupnek'hat* qui influencèrent beaucoup Schopenhauer. Toujours en 1785, Wilkins publie la traduction de la Bhagavad-Gita²². A partir de 1788, les pionniers de la Société Asiatique du Bengale regroupent leurs articles en volumes. Ces derniers se retrouveront sur les tables de Schelling, Schleiermacher, Fichte, Hegel, etc. A partir du XVIII^{ème} siècle, penser l'Inde devient donc une tâche intellectuelle majeure et nécessaire.

5. 3 Le temps de la division

²¹ Upanishads : textes philosophiques fondamentaux de la pensée indienne, qui font partie des Vedas, eux-mêmes étant des textes sacrés écrits en sanscrit. Anonymes et rédigés à diverses époques, ils exposent la thèse de l'identité du Soi-individuel ou absolu.

²² Bhagavad-Gita : épopée du Mahabharata, dans laquelle Krishna transmet à Arjuna, fils d'Indra, l'enseignement de la philosophie brahmanique, portant sur le devoir propre aux membres d'une caste et les moyens de se délivrer du flux des réincarnations.

Tout comme le XVIIIème siècle, le XIXème siècle apparaît comme une époque contrastée qui, à la fois, concrétise et enracine les significations du corps envisagées au cours des trois siècles précédents mais qui envisage aussi de le considérer autrement ou, en tout cas, de poser les prémisses d'une réflexion nouvelle quant à sa définition et son statut. L'épistémologie rationaliste, héritière de Descartes et d'une forme de platonisme radical, prolonge son rejet de la sensibilité, la considérant comme mauvaise et à séparer définitivement de l'intelligibilité. En effet, et comme nous l'avons dit, la sensibilité est alors comprise comme une erreur, une illusion imaginaire qui fait obstacle à la connaissance, plus particulièrement scientifique. Ainsi, dans cette logique, pour échapper à sa trop grande et facile évidence, il serait nécessaire d'avoir recours à mise à distance du corps et des sens par une appréhension des faits par la raison seule. Ce sont alors des domaines spécialisés mais morcelés qui remplacent le champ d'une connaissance auparavant homogène en réalisant un très grand nombre d'expérimentations sur l'homme et son corps. La science positive le pose dès lors comme objet de recherche et d'observation afin de constituer un savoir précis et reproductible. La connaissance objective vise alors au contrôle méthodique de la dimension corporelle. C'est ici que nous voyons naître les sciences humaines qui cherchent à connaître l'homme, à l'expliquer selon des lois générales, comme pour Claude Bernard qui tentera de mettre à jour les lois internes du corps qui en déterminent les changements. L'ensemble de ces sciences trouve dans cette pluralité, cette dispersion des corps et de leurs significations, les moyens de leur propre constitution et autolégitimation. Il ne s'agit pas véritablement de se préoccuper du corps mais plutôt de s'en occuper selon son statut de chose. C'est vers son mode de fonctionnement que l'on se tourne, que s'établit la recherche du matérialisme et du positivisme. La nature apparaît comme un système de relations entre causes et effets et cela dans une simultanéité répétitive. Le corps se trouve alors soumis intérieurement comme extérieurement à ce principe de causalité pour ne plus être considéré qu'à la lumière des déductions scientifiques qu'on lui accole.

Mais au XIXème siècle, d'autres formes de réappropriation du corps émergent. Il entre alors dans un jeu de considération où s'affirme le culte de l'apparence, la mode devenant le moyen d'adapter son apparence individuelle à un ensemble de conventions sociales. Parallèlement se développe une esthétique de l'érotisme où le corps n'apparaît plus comme le lieu du refoulement mais bien au contraire celui de l'exaltation. Il est alors considéré comme une partie somme toute nécessaire au développement de soi, presque naturelle. Le *soma* est toujours distingué de l'esprit mais il n'est plus dénigré ou examiné sous le seul angle de l'observation, mais au contraire se trouve accepté pour que chacun puisse en tirer profit. Dans le même temps et avec les sciences chirurgicales, l'homme cherche à agir sur sa propre enveloppe corporelle. Elle est alors perçue comme une norme naturelle que la médecine doit tenter de retrouver par des artefacts et cela dans la visée de restaurer une apparence fonctionnelle complète afin de donner au sujet l'image d'un soma normal et conforme au modèle supposé. De même, la santé passe par l'identification des microbes (Koch) ainsi que par une modification du milieu intérieur du corps humain au moyen d'une injection extérieure qui va produire une réaction de l'organisme. Cette expérience permettrait ainsi de penser cette modification dans une relation, puisqu'en agissant de l'extérieur sur le milieu intérieur, on crée un ensemble de manifestations évident. Bientôt la science cherchera de la même manière à décomposer

la cellule puis le gène, le chromosome, afin d'établir une chaîne causale susceptible de prouver que l'histoire du corps est une histoire, elle aussi, naturelle.

5. 3. 1 Terra genetica

Mais si le XIXème siècle paraît s'éclater et se diversifier en posant la question d'un corps de plus en plus connaissable, il en va de même s'agissant de considérer l'autre, Indien. C'est à partir de cette période que commencent, en effet, véritablement à être importés, traduits et diffusés les textes principaux de sagesse Indiennes. Ainsi, dès 1801, et après s'y être intéressé dès la fin du XVIIIème siècle, Anquetil-Duperron révèle à l'Europe la pensée des Upanishads. De plus, de 1800 à 1801, sévit en Allemagne l'épidémie de la pensée indienne. Le romantisme propre à l'Europe post-révolutionnaire et principalement allemand, émerge comme un ordre fragile sur les ruines de l'espérance de la révolution et est marqué par des déplacements sociaux, individuels et collectifs. Les personnes ainsi «déplacées» vont tenter de découvrir en *elles-mêmes* le fondement de cette volonté pouvant les rendre maîtresses de leurs lendemains. Il faut reconnaître ici le souci de la culture germanique, comme avec l'idéalisme subjectif de Fichte ou l'idéalisme magique de Novalis, de répondre à cette vocation de la personne qui doit conquérir dans les incertitudes du monde sa *propre* souveraineté. Ainsi, pour Antoine Berman, **«La théorie du langage poétique stellaiement éloigné du langage naturel [...] chez Novalis et Schlegel, [...] aboutit pareillement à une théorie de l' « état de mystère » , Geheimniszustand . À sa base, il y a d'abord l'idée, fréquente à la fin du XVIIIème siècle d'une langue supérieure, d'un sanscrit pour initiés. Mais la théorie de mystère va plus loin : elle décrit cette opération poétique suprême par laquelle le langage devient à la fois familier et étranger, proche et lointain, clair et obscur, compréhensible et incompréhensible, communicable et incommunicable.»** (1984 : p.157). L'Allemagne apparaît ainsi, à partir de cette recherche d'un ésotérisme de l'écriture et de la langue, comme étant le foyer de rayonnement de l'inspiration romantique. Il s'agit non d'un programme théorique, mais d'une inspiration, d'un ferment culturel, d'un type de sensibilité caractéristique d'une époque. Le romantisme serait une passion et une aventure à laquelle ses fidèles dévouent leur vie. Aussi ne peut-il être compris que dans sa totalité tout autant dans la politique, dans la théologie, dans la science de la nature que dans l'anthropologie. Ses précurseurs se situent à la fois comme les tenants de la modernité, tout en cherchant à revenir au Moyen Âge. Le romantisme est donc lié à la réhabilitation de la période médiévale, il est aussi un modèle épistémologique qui oppose à l'intelligibilité réductrice des sciences expérimentales la contemplation de l'harmonie cosmique. L'un des grands traits du romantisme est le primat restauré de l'*expérience religieuse*, comme la recherche d'une compréhension à partir du Tout. C'est la notion d'organisme, comme si l'on était à la recherche d'un nouveau corps, le nôtre, biologique, étant éloigné de toute raison, qui se trouve en être le concept majeur. Le romantisme, auquel tous les pays ont apporté leur part à la naissance de sa conscience, est en quête d'une révélation primitive, d'une langue mère fondamentale qui le conduira à la recherche d'une *régénération* quelque peu extrémiste. De nouveaux mythes et tensions vont alors découler de cette rencontre avec l'Inde, une Inde sublimée, au travers d'une parenté élective la reliant à l'Allemagne. Par la reconnaissance d'une même appartenance à la communauté aryenne, le sanscrit apparaît alors comme la langue

fondamentale du religieux et du philosophique. En 1803, Schlegel formule en des termes virulents son credo d'indomane romantique. Comme l'écrit Antoine Berman, « ***En traduisant la Bhagavad Gîtâ , A. W. Schlegel suit dans le fond l'injonction de l'Entretien sur la poésie : « C'est en Orient qu'il nous faut chercher le romantisme le plu élevé » [...]. Et Tieck : « Je crois de plus en plus que l'Orient et le Nord sont en étroite connexion et s'expliquent mutuellement, qu'ils élucident aussi l'antique et les temps modernes » .*** » (Ibid. : p. 217). Ainsi, pour eux, comme pour beaucoup de romantiques allemands, l'Inde est Mère, elle est de façon absolue la *Totalité* et est présentée comme la procréatrice originaire, primitive donc parfaite. Ils se doivent donc d'avoir foi en elle, de lui dévouer leurs vies. À la même époque, Schopenhauer continue, de son côté, de participer à l'air du temps de sa jeunesse. Il est, lui aussi, partie prenante du rêve de renaissance du moment mais ses préoccupations sont bien différentes, beaucoup plus personnelles. De 1814 à 1818, il écrit Le Monde comme volonté et comme représentation, au moment où le mythe de la *renaissance orientale* est en plein essor. Il participe donc bien à cette mythologie romantique sans pour autant véritablement adhérer à son idéologie. Pour lui, c'est la traduction des Upanishads qui a permis l'accès à ces textes. Ils apparaissent comme un savoir à exploiter, un univers de pensée différent à comprendre, non pour l'intégrer dans sa totalité, mais plutôt pour se le réapproprier et le réinscrire dans sa propre philosophie.

En France, cette fascination est beaucoup plus progressive. Pour les romanciers, eux aussi imprégnés de romantisme, c'est dans la nature que la douceur de la mélancolie comme l'inquiétude de l'amour trouvent leur asile et leur climat. On découvre autrement la nature, avec le coeur plus qu'avec les yeux et l'on cherche à décrire l'impression directe qu'elle fait naître plus que sa réalité propre. Il s'agit donc, pour eux, de créer un vocabulaire nouveau, capable de restituer ce que personne n'avait vu auparavant, de faire pressentir au travers des formes et des couleurs la présence d'un Être suprême, d'une grande Âme inconnue qui anime la totalité du monde et qui constitue la vertu secrète de sa beauté. Cet élan du coeur vers un idéal inaccessible et un certain penchant pour la contemplation amènent avec eux un renouveau du sentiment religieux. Mais c'est plutôt une religiosité vague, faite d'effusion et d'adoration, qui rejette Dieu dans l'infini inconnaissable tout en en faisant un confident, presque un complice. Dans cette recherche d'un *Autre*, ou d'un ailleurs se profile le goût pour de plus amples voyages dans des contrées beaucoup plus lointaines. Mais en 1819, les tenants de ces tendances nouvelles ne doivent pas espérer faire triompher leurs aspirations en gagnant peu à peu l'estime des cercles déjà constitués, des académies imprégnées de conventionnalisme ; sans doute les tolérerait-on mais sans toutefois véritablement les admettre. Ils vont alors créer des cercles, sortes de salons où l'on lit, discute, commente les oeuvres de chacun alors même que s'organise une propagande habile au cours de laquelle chaque membre du groupe soutient les autres par des articles de presse. Même si Hugo, Vigny, Stendhal, Mérimée partagent les mêmes choix et objectifs littéraires, ils se séparent néanmoins sur leurs orientations politiques respectives. Pourtant, en 1827, l'unité entre libéraux et conservateurs se réalisera par la constitution d'une école unifiée, le Cénacle, placée sous l'autorité de Victor Hugo. Les idées de cette nébuleuse romantique sont certes diverses et difficiles à grouper en un système cohérent. Pourtant, quelques grandes tendances communes, parmi lesquelles une certaine idée de liberté qui conduit à l'individualisme, se

dessinent. L'artiste ne doit plus se soumettre aux règles générales du classicisme mais pourra et devra manifester ce qu'il y a en lui d'unique dans son tempérament artistique, sa nature propre, afin d'exprimer ce qu'il y a d'intime en lui, ses émotions, ses sentiments plus que ses idées. Le romantisme français se caractérise également par l'élargissement de l'horizon littéraire à d'autres pays et époques ; l'adaptation de la littérature à la recherche moderne issue de la Révolution ; le goût pour le *vrai*, tant le vrai intime que le vrai historique. Quant à la philosophie romantique visant à l'action plutôt qu'à des constructions purement intellectuelles, il s'agit de tendances profondes et précises, mais qui ne sauraient constituer un système.

C'est dans cette mouvance romantique que la première chaire de sanscrit est créée au Collège de France en 1812. En 1822, c'est la première société asiatique qui voit le jour. Une nouvelle période de recherche comparatiste entre démarches occidentales et orientales se constitue. En 1805, Colebrooke rédige un article sur les Vedas²³, et de 1823 à 1827, il écrit une suite de monographies résumant ce qu'il a pu apprendre de ses lectures et des Pandits²⁴ à propos des *systèmes philosophiques* de l'Inde. En 1828, Cousin regagne sa chaire à la faculté et y exprime l'importance des sagesses orientales dans les connaissances philosophiques. En 1834, c'est un manuel scolaire qui est élaboré afin de rendre compte des connaissances orientalistes. Et c'est en 1842, dans son livre Le Génie des religions, que Quinet parle des découvertes récentes sur les *Métaphysiques d'Orient* qui s'insinuent désormais dans l'ensemble des doctrines Européennes. Il parle, lui aussi, de *renaissance orientale*, et derrière cette expression, c'est tout le romantisme qui se profile avec la recherche d'une filiation à tout prix avec l'Inde, Terre-Mère devenue absolue et dont l'identité alors légitimée prend toute sa pertinence.

5. 3. 2 Terra insanita

Mais, dans le même temps, un courant inverse apparaît en Europe et commence son long travail de désenchantement. Ainsi, dès 1824, Colebrooke fait connaître les aspects beaucoup plus *matérialistes* du Sâmkhya²⁵ et brise de ce fait le rêve de l'idée d'une révélation primitive. En 1830, c'est Rosen qui, en traduisant les Vedas, met en lumière un polythéisme premier, détruisant, lui, la croyance en un monothéisme indien originaire. L'indomanie fait place à l'indianisme, à une étude plus littéraire et historique de ce continent, alors que, comme nous l'avons vu, certains auteurs comme Cousin et Quinet s'évertuent à chercher dans les matériaux abondants fournis par les orientalistes les traces isolées et altérées d'une tradition primordiale. Toujours en 1830, ce tournant de l'indianisme est accentué par la découverte du Bouddhisme. L'Inde cesse de plus en plus de représenter le paradis retrouvé et devient le lieu, au contraire, d'une inquiétante étrangeté. De fait, le Bouddhisme accroît cette fragilité, ses doctrines déconcertant les classifications convenues. Il brouille les repères habituels, déjoue les catégories par ses

²³ Vedas : Ensemble de textes sacrés écrits en sanscrits.

²⁴ Pandits : nom donné en Inde aux savants brahmaniques, appartenant donc aux castes des sages et des religieux.

²⁵ Sâmkhya : Le plus ancien darçana, c'est-à-dire texte philosophique hindou.

doctrines originellement dépourvues de culte, de dieux, de transcendance, de révélation d'autant qu'historiquement et socialement, elles sont devenues le support de cultes et de croyances populaires. Elles sont donc perçues comme un **«phénomène strict»** par Nietzsche (*in* Roger Pol Droit, 1989 : p. 151) qui tend à dissoudre toute notion de substance. De plus, la relation du Bouddhisme au langage apparaît comme purement instrumentale, sans commune mesure avec le logocentrisme grec. Sa pensée est donc désontologisante et n'induit ni sujet, ni substance. Dans cette perspective, l'Inde peu à peu va perdre de son pouvoir d'enchantement. Cousin, lui aussi, cède à ce mouvement et infléchit sa trajectoire. L'Inde romantique voit alors l'éclat de sa lumière originelle, pure, attirante et régénératrice se transformer en de repoussantes ténèbres, insanes et mortifères hantées par des spectres terrifiants. Elle devient synonyme de la négation même de l'Homme et si l'on continue à cette époque d'étudier le Bouddhisme et les pensées Indiennes, cela n'a pour seul but que de mieux les connaître pour ne surtout pas tendre vers leur exemple. Le mouvement de fascination devient un mouvement de répulsion et de modèle à rejeter. Cette image d'une Inde indigne s'impose comme pour Saint Hilaire qui brandit l'image «insoutenable» de la déchéance bouddhiste. La terre des philosophes s'enfonce dans la nuit alors que les recherches indianistes s'intensifient en se spécialisant. De nouveaux discours troubles émergent, l'attraction pour l'occulte, le goût des révélations aberrantes et la création de sociétés semi-secrètes connaissent un regain de ferveur, tout particulièrement en Angleterre. De nouveau, c'est une Inde fantasmagorique qui s'éveille. Ainsi, comme l'explique Roger Pol Droit, **«Tandis que les philosophes commencent à faire silences, les indianistes à faire ghetto et les délirants à faire florès, la science des religions, elle, commence à naître.»** (1989 : p. 183). La connaissance de cette pensée va se parcelliser tout en se spécialisant. Elle n'est plus reconnue comme le lieu de savoirs philosophiques mais plutôt de pratiques religieuses. Elle passe donc d'une sphère de la connaissance à une autre. Ainsi, en 1880, le Collège de France, crée une chaire d'histoire des religions. L'École pratique des hautes études fonde, en 1887, une cinquième section dite de «sciences religieuses». Pour Hegel, cette transposition a pour objectif premier de **«saper toute assimilation de pensées indiennes à la philosophie, leur dénier toute portée universelle, montrer qu'elles sont dépourvues de tout accès au concept.»** (*in* Droit, *ibid.* : p. 191). Il apparaît alors que la science et la philosophie sont gréco-romaines et rien d'autre. «L'oubli de l'Inde», processus ainsi nommé par Roger Pol Droit, remplace l'idée matricielle et romantique et c'est toute une pensée qui se voit rejetée. De plus, comme dans la tradition occidentale, la philosophie serait plutôt du côté de la science, l'ensemble des pensées indiennes se voyant classé du côté du religieux, du spirituel ou des sagesses. D'un côté, nous nous trouvons face à l'acquisition d'une pensée purement théorique, de l'autre, face à des pensées qui soumettent l'usage de la rationalité à une visée pratique. Pourtant derrière ces deux modèles d'intelligibilité, se profilent les mêmes recherches telles que l'apaisement de l'esprit, la santé de l'âme, un mieux vivre attendu au quotidien... La quête pure de vérité paraît effectivement n'avoir plus de sens que dans son implication sur le réel.

5. 4 Le temps des divisions

5. 4. 1 *Howling et dropping out*, hurlement et lâché prise

Dès le milieu du XXème siècle, l'attrance pour une Inde synonyme d'ailleurs et d'exotisme reprend une vigueur nouvelle. Il s'agissait alors de tenter d'échapper à ce vaste traumatisme historique lié à la guerre, reconstruire un environnement détruit mais aussi, et peut être surtout, réimaginer un nouveau rapport symbolique à son corps ainsi qu'à celui d'autrui afin de chasser l'image de ceux découverts dans les charniers nazis que le génocide avaient totalement décharnés, déshumanisés. Dans cette tentative d'une reconstruction d'un sujet meurtri et traumatisé par l'Horreur, l'Inde, à nouveau, revêt les atours de cette terre nourricière et salvatrice. Car si elle ne trouve toujours aucune place dans la matrice philosophique classique de cette Europe d'après-guerre, la résurgence individualiste et mystique du moment va de nouveau la faire exister aux yeux de l'Occident. Cette réorientation des mentalités va se forger, dans un premier temps, aux Etats-Unis avec la dynamique artistique de la *Beat Generation* ou *Contre culture* prenant forme dans un ensemble de mouvements épars dont l'influence va s'étendre plus particulièrement à l'Europe occidentale. Ils se caractérisent par le *drop-out* de ceux qui rompent soit avec les études, soit avec les formes habituelles de la vie professionnelle ou relationnelle. Cet abandon gronde comme une protestation exprimant le désir d'échapper à une organisation sociale qui apparaît totalement étouffante. Ici, peinture, écriture, ainsi que toute forme d'expression, sont le support de diffusion d'une idéologie cherchant à opérer un renversement nihiliste des valeurs, caractérisé par un refus de la société, de l'*American Way of life*, des trente Glorieuses. De fait, le mouvement *beat* des années cinquante est surtout un mouvement de poètes existentiels pour ne pas dire existentialistes. Ce n'est pas un mouvement véritable dans le sens où il n'existe pas à proprement parler de groupe ou de communauté, qu'il n'est pas organisé, eux-mêmes exprimant une méfiance radicale pour le tout collectif. Ce sont plutôt des réunions sporadiques qui sont réalisées dans des lieux divers. Le mot *beat* signifie diversement usé, foutu. Il renvoie aussi à l'idée de rythme, de frappe, de battement tout autant physiologique que musical, et exprime cette volonté de transformation, cette réaction énergique d'échapper aux normes sociales vécues comme «concentrationnaires». Le beatnik est à la recherche de buts nouveaux, d'où ses investigations parmi les pensées et pratiques orientales.

Il est un des «Clochards célestes»²⁶ qui hurlent²⁷ leur mal-être et se mettent finalement «Sur la route»²⁸, pour chercher une alternative, un ailleurs, les aidant à

²⁶ Les clochards célestes : célèbre livre de Jack Kerouac, qui a largement servi de référence au mouvement *beat* et dont le titre en Anglais est les Dharmas Bums - 1963. Ce titre traduit en effet la fascination que l'Inde a pu exercer sur sa pensée, sa recherche d'un ailleurs, hors de la société florissante américaine de l'époque. Les Dharmas en sanscrit désignent autant les lois que, plus généralement, la vertu. Peut-être voulait-il signifier la dimension de pureté qui, pour chaque *clochard*, chaque errant, est inextricablement liée à son cheminement tout autant réel qu'imaginaire.

²⁷ Ici, nous faisons référence à Howl, poème de Alan Ginsberg qui exprime ce déchirement, ce hurlement du *beatnik*.

²⁸ Sur la route : Titre Français de On the road, de Jack Kerouac, 1960, sans doute le livre le plus connu de cet auteur et le plus marquant pour la *beat generation*.

dépasser les cadres d'un esprit qu'ils veulent *éclater*. Mais le *beatnik* est avant tout un «voyageur solitaire», selon les termes de Jack Kerouac. Le point de départ de ces voyages, ou plutôt de ces quêtes, est San Francisco où les réunions «Poésie et jazz» ainsi que le Centre d'études asiatiques, où travaillait Allan Watts, autre référent majeur du mouvement, contribuent à l'éclosion de ce que l'on allait appeler la «renaissance poétique» de San Francisco. Le thème de l'amour et de l'altruisme conduisent à un mysticisme inspiré de l'Orient et dans lequel la recherche ambiguë de l'expression et du contrôle de soi, la réunion harmonieuse de l'âme et du corps (tendances où resurgissent les préoccupations romantiques du siècle précédent) se réalisent. Le yoga, dans ce contexte, fera l'objet d'un intérêt indéniable d'autant que cette pratique revalorise le rapport de l'homme à son corps donc participe clairement de ce mouvement de découverte et de réinvestissement subjectif. C'est Snyder qui introduit le zen sur la côte pacifique des Etats-Unis, et Kerouac, lui aussi, en devient un fidèle adepte. À cette époque, la venue de *swamis*²⁹ se multiplie pour se banaliser en Amérique comme en Europe. Puisque la société doit être considérée comme une communauté, c'est à l'ésotérisme et à l'astrologie plus qu'à l'économie et aux sciences sociales que l'on se réfère afin de trouver la voie vers le chemin de cette unité.

5. 4. 2 De l'*in-dividu* au *dividu*

Mais dans ce contexte secoué par le conflit de la seconde guerre mondiale, les effets du génocide concentrationnaire et de la bombe d'Hiroshima, les questions de l'appréhension et de la compréhension du rapport à la corporéité se complexifient. Si avec le mouvement *beat*, le corps se voit surinvesti par l'entremise d'une redécouverte du mysticisme hindouiste, il peut aussi être mis à distance par une stratégie d'évitement de soi et d'autrui. Le corps s'instrumentalise, il devient le lieu d'un investissement symbolique et pratique ambigu, contradictoire, à la fois objet de projections mais aussi de distanciations. Il semblerait que nous ne puissions plus vraiment nous fier à lui puisqu'il a été tout autant vecteur que miroir de l'inhumain et de l'inconcevable. Selon Bernard Andrieu, le sujet contemporain se voit réduit au rang de «dividu» (1994 : p. 264) plutôt qu'à celui d'individu, l'*in-dividu* étant indivisible et offrant alors toute sa substance subjective à la découpe de son corps. Dans ce contexte, certaines approches scientifiques tendent à réinvestir la personne en la divisant, la désubstantifiant, afin de l'appréhender autrement, de façon morcelée. Il devient alors impossible de la penser en elle-même, dans la relation mais plutôt dans la segmentarisation, dans l'éparpillement et la désunion. Grâce aux considérables développements des sciences de la vie, l'homme peut modifier son corps, son apparence corporelle, par la chirurgie esthétique par exemple. L'individu, divisé, possède une réelle possibilité de prise de distance avec son corps qui l'introduit dans un nouveau rapport d'objectivation, d'identification, de transformation suivant ses goûts et ses choix. Si l'opération de modification physiologique est l'affaire de spécialistes (médecins, chirurgiens, etc.), c'est la personne, quelle qu'elle soit qui détermine les changements qu'elle s'autorise de subir. Avec le XXème siècle, l'idéologie dominante de la génétique va, dans cette continuité, considérablement participer de cette transformation des représentations du corps, de la possibilité de le façonner selon les besoins et désirs

²⁹ Swami : Moine dans la tradition hindoue.

de chacun et de le modeler dans le but d'en accroître ses possibilités (sa durée vitale, ses capacités motrices, etc.). L'identité ne peut plus être considérée comme une substance permanente et intensive, puisque les éléments qui la composent ne se manifestent pas tous dans un même temps et un même corps, ce dernier étant de plus en plus dépendant par la science et les transformations qu'elle opère sur lui. Ainsi, pour Bernard Andrieu, **«La définition du corps humain n'est plus définitive : en pouvant agir sur le germen , et non plus seulement sur le soma , le patrimoine génétique, qui était jusque là l'héritage transmis par la famille, se trouve remis en cause par l'action de la science. »** (*ibid.* : p. 20). Cette recherche d'un corps humain nouveau issu de la programmation génétique va renouveler la réflexion liée à la question de la liberté humaine puisque nous serions issus du déroulement de ce qui a été scientifiquement, et non plus naturellement, prévu. La question se pose alors de savoir quelle est la part de l'histoire, de la culture ou du contexte dans la formation de l'individu. Le débat va s'ouvrir confrontant partisans de l'inné et de l'acquis. Mais la génétique ne peut constituer l'explication ultime de l'homme, chacun étant libre ou non d'y avoir recours. De même, la notion de programmation n'entraîne pas forcément un déroulement mécanique puisque ce capital prénatal est constamment actualisé, intégré à un milieu, donc en perpétuelle interaction avec lui. Cette reconsidération scientifique du corps par sa prise en charge médicale pourrait l'éloigner complètement du risque d'affronter la sélection naturelle, dans un contexte de développement et de surproduction où les techniques participent à l'intégration de l'homme dans un environnement artificiel, prêt à le recevoir et optimisé à cette vue. De nouvelles stratégies de maîtrise corporelles se mettent ainsi en place comme pour la contraception par laquelle la femme a le pouvoir de choisir si elle veut ou non enfanter et cela en relation avec sa situation sociale et existentielle. Par contre, le danger d'un recours systématique à un système explicatif plutôt qu'interprétatif existe par exemple avec la neurobiologie qui cherche à établir, de son côté, une identification pure et simple entre un phénomène mental et une cause neuronale et tend, ainsi, à devenir le modèle réducteur de tout comportement humain en ramenant celui-ci à un simple procédé chimique. Mais, face à ces conceptions, la psychologie et la psychanalyse contribuent à l'élaboration d'un discours différent car, en tant que disciplines critiques du réductionnisme neurologique, elles vont permettre de présenter de nouvelles alternatives à l'homme. En mettant en avant un modèle d'analyse de l'individu responsable, elles réinstaurent l'homme au coeur de ses expériences, dans un comportement compris comme subjectif et non plus comme s'il était l'objet de fonctions, d'anomalies objectives, quantifiables, mesurables. Ainsi, si avec la génétique le corps est interprété comme le lieu du sens, mais d'un sens codé, prédéterminé et compréhensible seulement selon les codes de la science, les nouvelles thérapies comme la gestalt-thérapie, le cri primal, la psychothérapie, etc., proposent, elles, de considérer que c'est la corporéité même qui s'exprime, qui demande qu'on lui porte de l'attention, une attention non plus technicienne mais plutôt sensible et empirique. Cet avènement du corps-sujet de parole, se focalisant sur le vécu corporel de chacun s'inscrit dans une conception dualiste, où le physique est entendu comme une personne à part entière, qu'il s'agit d'écouter pour la comprendre et cela depuis un autre lieu, celui du rationalisme et de l'esprit.

5. 4. 3 Terra extatica

Dans cette conception exaltée du corps, la France de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix revendique la jouissance sans entraves et la révolution politique. C'est l'époque des nouveaux idéaux qui mêlent Sigmund Freud, Carl Gustav Jung³⁰ ainsi que Wilhelm Reich³¹ dans l'attente d'une nouvelle ère, une ère de communication et de compréhension. Ainsi, «**Le corps devenait avec eux**» écrit Georges Vigarello «**cet étonnant mot-valise ramassant de l'inconscient, du visible, du vécu. Il se référait simultanément au désir, à son élucidation, à la transgression. [...] : dans le même lieu se ramassaient le nocturne et son contraire. Il y avait là du tangible et de l'action, un horizon de secrets enfin disponibles et de pratiques à inventer. Dévoilement et engagement, découverte et révolte, interpénétrés.**» (in *Esprit*, 1982 : p. 5). Dans ce contexte, les mouvements de jeunes, que l'on rattache parfois à ceux de la *beat*, même s'ils en sont assez éloignés, ne se révoltent plus particulièrement contre leurs aînés mais contre une certaine idée répressive et conservatrice de la société. Ils vont se retrouver dans la fin des années soixante au sein des mouvements dits *hippies*. Les *hippies* sont beaucoup plus nombreux que les *beatniks* et ont souvent rompu tout autant avec leurs familles qu'avec la scolarité prenant alors la route surtout en direction de la Californie. C'est en effet dans cet état qu'a lieu le rassemblement gigantesque du *love in* en 1967. Mais assez vite ces groupes se dissolvent, chassés par la police et se réfugient dans les zones rurales pour devenir des communautés d'un type différent. Beaucoup de jeunes vont, aussi, partir vers l'Orient, attirés par les nouvelles expériences, la drogue, et parfois par une image très vague des philosophies orientales. Ainsi, vers 1972, ce sont environ mille cinq cents jeunes français qui se retrouvent en Inde.

³⁰ Il est à noter que l'Inde eut une grande influence sur les travaux de Jung, dans sa propre démarche critique envers l'Occident. Ainsi, comme l'a indiqué S. Kakar, psychanalyste indien, 'Cette attirance pour l'Inde était partiellement liée à la querelle qui l'opposait à Freud. Pour Jung, le yoga confirmait ses propres vues selon lesquelles l'inconscient ne se limite pas à la libido. L'Inde était donc son alliée dans ses efforts pour empêcher la psychologie occidentale de devenir l'otage des théories sexuelles de Freud. Bien que le yoga eût joué un rôle dans la stimulation de sa conscience et peut-être contribué à quelques-unes de ses intuitions, ce fut avant tout un domaine qu'il annexa pour en tirer des parallèles qui confirmaient ses propres théories.' (1997 : p. 33). Il ajoute plus loin que 'Jung admirait l'Inde, mais cette admiration allait à un Indien vu comme un 'noble sauvage' civilisé, possesseur de certains domaines vitaux de sensibilité auxquels l'Occidental, tout nostalgique qu'il pût être, n'avait plus d'accès direct. En plusieurs lieux de ses écrits et de sa correspondance, Jung caractérise l'Indien (désignant l'hindou) comme un être doux, passif et féminin, alors que l'Européen est dur, actif et masculin. Il oppose l'Indien intuitif et introverti à l'Occidental scientifique et extraverti. L'Indien vit dans un monde hors du temps, sans se préoccuper de réalité ni d'histoire, exactement au pôle inverse de celui de l'Européen.' (*Ibid.* : pp.33-34). Par conséquent, 'Vue par Jung, l'Inde devint l'opposé psychique de l'Europe, l'inconscient de l'Occident, et l'Indien une caricature de tout ce que l'Européen n'était pas, chérie et même admirée, certes, mais une caricature tout de même. C'était un miroir noir dans lequel l'homme européen captait de lui-même un reflet bien sombre, mais un miroir seulement, un objet à utiliser, pas un sujet de plein droit.' (*Ibid.* : p. 34). Dans ce mouvement d'appropriation d'un continent autre aux fins de nourrir ses propres préoccupations, il note que 'De même que Freud et Jung s'étaient appropriés l'Inde dans leur propre intérêt, les intellectuels indiens récupérèrent Jung aux fins de leur entreprise de préservation d'une identité culturelle indienne.' (*Ibid.* : p.34)

³¹ Ce psychanalyste autrichien a souvent été revendiqué comme référent dans les mouvements contestataires des années soixante et soixante-dix et cela au nom de sa radicale critique de la société capitaliste, de la morale conjugale et de la famille, responsables selon lui de la misère sexuelle, de l'injustice ainsi que de l'autoritarisme.

Face à l'impossibilité d'une intégration symbolique dans le monde qui se trouve renforcée par une conception où les individus se voient divisés, séparés, dans une absence de repères culturels et sociaux convenables ainsi qu'un rejet d'une explication générale transcendante, l'individu a alors recours à son initiative propre. Il va chercher lui-même des réponses, des solutions, ayant parfois recours à un mélange, un «bricolage» - même si nous verrons que l'usage de ce terme quant aux groupes qui nous intéressent doit être nuancé - où il réunit des pensées, des techniques différentes qui semblent donner un éclairage nouveau à son questionnement même si parfois celles-ci sont contradictoires voire antithétiques, l'important résidant dans une logique d'investigation personnelle. Ainsi, pour David Le Breton, **« Les significations rattachées au corps à l'intérieur de la société post-moderne se sont mises à flotter, à errer, à s'apparier entre elles, indifféremment, à se greffer à d'autres systèmes sans souci d'historicité, de culture, au sein d'un immense melting pot qui fait office de distributeur de recettes, de techniques. Ces multiples procédés qui investissent aujourd'hui le marché des soins sont pourtant radicalement étrangers voire même antagonistes. Pourtant ces différents recours ne sont pas vécus dans la contradiction par les acteurs qui sont à la recherche de la seule efficacité thérapeutique. »** (1994 : p.197). C'est pour cela que le retour et la référence aux sociétés traditionnelles dont les savoirs paraissent relativement unifiés, comme l'Inde, ont autant de succès. Ils permettraient au sujet de se situer, de s'incarner dans ce rapport intime qui le lie à son corps tout en revendiquant son être, face à une matière corporelle analytiquement découpée par les sciences.

Pourtant, si nous suivons Bernard Andrieu (1994), d'autres *cultes du corps* connaissent dans le même temps un engouement certain. Avec les développements de la génétique, des neurosciences et de la médecine, la relation que le sujet nourrit envers son corps se modifie considérablement. Il lui est possible, en effet, de le transformer, de le modifier afin, par exemple, de pallier à certaines défaillances organiques, à ses limites biologiques. Le modèle du corps cyborg, dans l'imaginaire littéraire³² et cinématographique, en est un exemple frappant puisque alliage de chair et de mécanique il peut être non plus soigné mais réparé, colmaté... Il devient le fantasme projectif d'un idéal de maîtrise et d'éternité. Ici, le corps perd de sa qualité existentielle pour devenir valeur technique, voire, dans le cas de greffes, de don de sang ou encore de certaines

³² Dans le célèbre ouvrage *Le neuromancien* de William Gibson, le héros ne voit dans son corps, pourtant bardé d'implants et de puces électroniques divers, que de la 'viande' voué à terme à s'avarier. De façon plus récente, Andreas Eschbach, dans *Des milliards de tapis de cheveux*, reprend le thème du corps biomécanoïde. Témoin la description de cet empereur déchu, condamné pour l'éternité à contempler la déchéance de son royaume : 'Ainsi est-il assis, immobile malgré lui. S'il se tient immobile, c'est qu'on lui a jadis sectionné tous les muscles et tous les tendons, et irrémédiablement brûlé toutes les fibres nerveuses. Son crâne est soutenu par des agrafes d'acier à peine visibles, solidement fixées au dossier du trône. À hauteur de l'os occipital, elles pénètrent sous la peau de la tête ; elles sont vissées à l'os temporal et percent jusque sous l'os de la pommette où elles maintiennent le crâne en position verticale. D'autres agrafes soutiennent sa mâchoire qui, sinon, s'affaisserait mollement. Derrière le trône se trouve une énorme machine qui, depuis des millénaires, travaille en silence et l'oblige à rester en vie. Des tuyaux gros comme le bras relie la machine au dos du souverain, à travers le dossier du trône, mais restent invisibles pour tout observateur qui entrerait dans la salle. Ils forcent la cage thoracique à continuer de respirer, le cœur à continuer de battre, et ils alimentent le cerveau et les autres organes en substances nutritives et en oxygène.' (1995 : pp. 238-239).

chirurgies plastiques, valeur marchande. Considéré comme un quasi-objet mécanique, morcelé et fragmenté, il pourra être décomposé, puis recomposé, désassemblé puis réassemblé et cela au gré des nécessités, des objectifs qui lui seront alloués. Le discours du plasticien Stelarc, dans sa quête du dépassement d'un « corps obsolète » est à ce titre exemplaire. Marc Dery dans *Vitesse virtuelle* rapporte ses propos : **« Le corps doit être vidé, durci, déshydraté, débarrassé de ses viscères inutiles, pour être « un meilleur réceptacle pour la technologie » ; sa peau, décollée, remplacée par un derme synthétique capable de convertir la lumière en substances chimiques nourrissantes et d'absorber par ses pores tout l'oxygène nécessaire au maintien de la vie. Un système de diagnostic rapide contrôlerait les quelques organes restants, et des « robots hyper-miniaturisés », ou nanomachines, « coloniseraient la surface et les canaux internes pour augmenter la population bactérienne - afin de tester, surveiller et protéger le corps » . »** (1996 : p. 174).

Mais si ce courant reste particulièrement d'actualité aujourd'hui avec les premiers implants médicaux greffés aux Etats-Unis, l'homme contemporain ne désire pas toujours se savoir identifié à une histoire qui peu à peu l'a totalement éloigné de son corps. D'une certaine manière, il y serait mal identifié, démythifié et sur-rationalisé. Il ne posséderait donc plus véritablement de réalité métaphysique positive. En réaction, il peut donc avoir recours à des techniques non issues de cette histoire qui l'enferme dans un statut qui existentiellement ne lui convient plus. C'est sans doute dans une dynamique d'opposition à ces appréhensions du corps où il n'existe plus qu'en tant que réceptacle vide et décharné, donc dans un investissement social et symbolique contraire, que l'individu va chercher à reconstruire une identité dans l'épaisseur même de ce qui le lie à son corps propre comme à celui des autres. Ainsi, comme l'explique David Le Breton, **« À la fin des années soixante, la crise de légitimité des modalités physiques de la relation de l'homme aux autres et au monde prend une ampleur considérable avec le féminisme, la « révolution sexuelle », l'expression corporelle, le body-art, la critique du sport, l'émergence de nouvelles thérapies proclament haut et fort leur volonté de s'attacher seulement au corps, etc. Un nouvel imaginaire du corps, luxuriant pénètre la société »** (1992 : p. 6). Le yoga semble lui aussi participer de cette reconsidération générale de la notion de corps vécu comme le symbole d'un plus grand épanouissement individuel. Toute une littérature florissante va faire appel à la **« libération du corps »** posant dès lors la réalité corporelle comme un attribut, une possession, l'alter-ego indiscernable de l'homme. Pourtant, même s'il devient le sujet supposé de ce corps, l'individu continue parfois d'en faire un objet de savoirs sur lui-même, une propriété qu'il s'agit de domestiquer. Paradoxalement, et cela malgré la tentative de contestation de cette considération dualiste séparant sujet et corps, l'imaginaire de ces mouvements reste pourtant paradoxal étayant son propos sur une maîtrise du corps où celui-ci, de nouveau, apparaît comme une réalité séparée de l'individu qui pourtant se pense incarné par elle. De la même façon, cette conception du corps nourrit ses propres ambiguïtés en revendiquant le corps comme objet d'investissements ou encore support de réalisations tant individuelles que collectives. Jean Baudrillard dans *La société de consommation*, (1970) traite d'ailleurs de cet impératif de jouissance où l'acteur va s'affirmer par sa réalité corporelle. Il montre en quoi l'ensemble de ces visées peuvent être rapprochées d'une certaine vision narcissique et égocentrée du corps. De fait, ces recherches d'un corps

parfait, jeune, en bonne santé participent, certes différemment, de cette dynamique d'exclusion et de sélection à laquelle nous nous sommes préalablement référés. Gilles Lipovetsky, dans la continuité de cette interrogation, questionne avec L'ère du vide (1989), cette idée de «libération du corps» s'inscrivant dans le prolongement des travaux de Marcuse. Il note à quel point l'impératif de normalisation transparaît au travers des modèles de beauté, de jeunesse, de santé se dissimulant derrière une quête affirmée d'un soi différent et individualisé. Éliane Perrin s'est quant à elle intéressée à l'engouement dont font l'objet ces nouvelles pratiques telles que le cri primal, la gestalt-thérapie, l'expression corporelle... Dans Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles (1984), elle note que ces méthodes proposent bien une vision dualiste du corps où celui-ci n'apparaît plus que comme le médium par lequel il serait possible au sujet d'intervenir sur son esprit. Par cette redomestication de son corps, comme d'un objet ou d'un animal familier, il s'agit de l'écouter afin de parfaire à sa propre vie en anticipant les déséquilibres qu'il pourrait entraîner.

Dans ce prolongement, alors que l'enchantement des années cinquante et soixante semble rompu et que le yoga paraît pour ainsi dire avoir disparu, il revient sur le devant de la scène. À la recherche d'une philosophie indienne succède une approche beaucoup plus mystique, existentielle mais aussi ésotérique qui se réalise dans l'affluence d'associations de tous types, de toutes formes et de toutes origines où se profile une imagerie indienne mêlée le plus souvent d'autres approches modernes très occidentalisées. Partant de cette demande de nombreux stages fleurissent, où chacun peut imaginer son propre parcours entre Yi-king, Zen, Yoga, Tarots, Taï shi shuan, astrologie, numérologie..., ou encore la profusion de textes, traductions, écrits traitant de techniques indiennes diverses là aussi tout autant spirituelles que mystiques, voire occultes. C'est sans doute l'époque actuelle qui confère une fonction, donc un sens nouveau, à l'ensemble de ces pratiques et explique l'engouement massif dont elles font l'objet. Face à une Église qui paraît s'enfermer dans ses dogmes et une science dont la perpétuelle remise en question marque une certaine fragilité et offre une vision de l'homme peu accessible, nombre d'individus se tournent de nouveau, mais sans doute autrement, vers les sagesses orientales et vers le yoga en particulier, pénétrant alors un peu plus dans ce que Françoise Champion nomme la «Nébuleuse Mystique-Ésotérique» (1993 : p. 89) ou encore Danièle Hervieu-Léger, les «N. M. R» ou «Nouveaux Mouvements Religieux» (*ibid.* : p. 50). Cette alternative est encore rattachée à la quête d'un exotisme mystérieux par la découverte et l'utilisation de techniques étranges, étrangeté qui en garantirait presque l'efficace. Elle permettrait de donner à l'individu qui y recourt une assurance de certitude face à une modernité qui l'a amené à se découvrir, selon Georges Balandier, **«en partie dépaycé dans un monde dont l'ordre, l'unité et le sens lui paraissent obscurcis... »** et où **« ... en présence d'une réalité fluctuante et fragmentée, [il] s'interroge sur sa propre identité, sa propre réalité.»** (1988 : p. 172). Confronté aux progrès techniques qui multiplient les temporalités tout en réduisant les distances, une tradition indienne telle que le yoga semblerait donc pouvoir offrir une réponse immédiate et pratique. Devenant alors le facteur d'un apaisement contrecarrant dans une certaine mesure le brouillage de ce que d'aucuns considèrent comme étant les conséquences d'une incertitude présente, elle permettrait au sujet de continuer à vivre, de s'affirmer et d'exister dans une modernité polymorphe et mouvante. Pour autant, quelles

sont les modalités concrètes de cette réinscription de pratiques traditionnelles dans le contexte de notre modernité ? Comment se perpétue tout en se renouvelant ce lien à une Inde distante et toujours symbole d'altérité ? Selon quelles logiques se déploie le système symbolique et pratique de ces religiosités diffuses et incertaines ? Peut-on même, épistémologiquement, parler de religieux, de religion ou encore de religiosité ? Comment appréhender anthropologiquement des notions récurrentes telles que celle d'*énergie* et qui semblent faire sens dans l'affirmation et la revendication de cette continuité entre tradition et modernité ? De même, quelles conséquences produisent-elles sur la manière de signifier et d'investir une corporéité tiraillée entre le désir impérieux de mieux-être et le souci mécaniste d'instrumentalisation ? L'examen et la mise en perspective des associations de yoga que nous avons étudiées, de par leurs ressemblances mais aussi leurs dissemblances, peuvent nous aider sinon à répondre du moins à éclairer certaines conséquences de ce questionnement.

DEUXIÈME PARTIE CORPS ET SACRÉ

I - PRÉSENTATION DES GROUPE ÉTUDIÉS

Les associations de yoga, objets de notre étude, sont au nombre de trois. Elles sont toutes localisées à Lyon et ses environs. Nous les nommerons **Ganesh**, **Shakti** et **Shiva**. Toutes trois revendiquent leur rattachement à une lignée traditionnelle indienne concrétisée et personnalisée par leurs gurus respectifs. Cependant, malgré ce lien commun à l'Inde, toutes ne présentent pas les mêmes caractéristiques, tant dans leurs organisations, que dans le contenu de l'enseignement proprement dit. En effet, l'association Shiva, par exemple, possède une portée internationale par la localisation de son *ashram*³³ principal en Inde mais surtout aux États-Unis, ainsi que par les milliers d'adhérents qu'elle regroupe de par l'Europe et le reste du monde. En comparaison, l'organisation de Shakti et Ganesh paraît nettement plus limitée en terme de nombre d'adhérents mais aussi de moyens matériels. Ainsi, si les membres de Shiva et Shakti ont la possibilité de se retrouver dans un lieu de pratique fixe contribuant à la régularité des séances, il n'en est pas de même pour ceux de l'association Ganesh qui, eux, s'en voient dépourvus. Les adhérents de ces trois associations appartiennent principalement aux classes moyennes supérieures. Beaucoup sont cadres moyens, employés de l'industrie

³³ L'*ashram* est un lieu sacré et de pèlerinage où résident le Guru et ses adeptes.

ou de l'administration. Les professions de l'enseignement, du médical et du para-médical sont majoritaires. Notons la présence de quelques étudiants, artisans (chauffagiste, ébéniste...) et d'un nombre minoritaire d'ouvriers. La moyenne d'âge se situe entre 35 et 40 ans. Si la répartition des sexes est homogène dans l'association Shakti, le nombre de femmes est largement supérieur pour l'association Shiva (environ 60 % des effectifs).

1. 1 L'association Shiva

Cette association semble, d'après ce qui nous en a été dit, avoir été créée à Lyon, au début des années soixante-dix, période faste, comme nous l'avons vu, en échanges entre l'Inde, l'Europe et les États-Unis. C'est sur l'impulsion de son propre guru vieillissant que, Mahat, le guru de l'époque aujourd'hui disparu, dû s'ex-porter, afin de poursuivre la transmission de l'enseignement dont il était désormais presque le seul détenteur. Il fallait, et cela contrairement à ses aînés, qui, eux, n'eurent jamais le besoin ou la possibilité de le faire, partir, s'arracher à sa terre afin de maintenir vivace voire d'accroître l'influence d'un savoir ancestral mais délaissé dans sa dimension spirituelle par les Indiens - de nombreux gurus se plaignaient en effet dans les années cinquante et soixante du manque d'intérêt des leurs pour le yoga -. Dès lors, l'Occident par sa soif d'ailleurs et d'exotisme et par cette fascination contrariée qu'il a nourri vis-à-vis de l'Inde, apparût comme l'ultime territoire, au sein duquel la transmission pouvait perdurer. Et si Mahat a pu venir à Lyon, c'était aussi à la suite de l'invitation d'une poignée de personnes qui l'avaient rencontré en Inde, dans son *ashram*, cette ex-portation prenant alors sens dans un mouvement d'échange réciproque. Mais Lyon n'a été qu'un élément infime parmi une multiplication d'échanges qui ont visé à investir la France, l'Europe mais surtout les États-Unis. Aujourd'hui, le groupe Shiva possède un rayonnement international incontestable, ostensiblement revendiqué par ses membres. Nâyîkâ, le ou plutôt *la* guru actuelle, et nous reviendrons plus loin sur ce point, demeure aux États-Unis, près de New-York, où a été construit le principal *ashram* du groupe vers lequel chaque adepte peut, ou se doit, d'effectuer un pèlerinage. Même si l'Inde se trouve de ce fait un peu reléguée à l'arrière-plan, elle n'en reste pas moins la représentante du lien originaire avec les gurus, les *ashrams* historiques, bref tout ce qui constitue les racines fondatrices de l'enseignement. Cependant, c'est en Amérique du nord que se situe le centre névralgique du groupe, où tout perdure, se constitue, où l'ensemble des différentes associations fédèrent leurs relations. Ainsi, la grande communion universelle annuelle qui marque, pour *tous*, au même moment (à minuit, heure de New-York), le passage d'une année à une autre, et où Nâyîkâ offre sa bénédiction, se fait, *en direct, live*. On voit bien là que seule la guru concentre dans sa présence ce lien à la lignée, à une Inde gestative. Elle apparaît comme ce lien vivace bien que délocalisé qui toujours ramène sans se mouvoir l'adepte, au sens de celui qui a adopté l'enseignement, à cet espace géniteur premier. Chaque apparition du guru provoque ainsi un arrachement de l'adepte à son contexte, chaque parole prononcée par la guru se voit traversée, sous-tendue par un idiome qui mêle invariablement le *yogi* occidental aux racines supposées de sa pratique. Le guru par son corps, sa parole, en incarnant la lignée, se fait aussi présence charnelle d'un corps mythique - et la présentation vestimentaire de Nâyîkâ marque toujours cette délocalité ambiguë, qui la situe quelque part entre orient et occident, quelque part entre Bombay,

Paris et New-York -. De même, les revues officielles de l'association Shiva n'ont de cesse de décrire leur guru comme prise dans un aller-retour incessant entre ces deux mondes, comme si chacun de ses retours au pays originaire revivifiait un peu plus le présent de la lignée.

Aujourd'hui, en France, l'association Shiva compte plusieurs centaines de membres, alors qu'à l'échelle mondiale, c'est par plusieurs milliers qu'il faut les dénombrer. Mais les débuts, et cette remarque est, nous le verrons, valable aussi pour les autres groupes, ont été difficiles, hésitants, balbutiants, presque hasardeux : peu de monde, à l'exception de quelques pratiquants très impliqués, pas d'endroits fixes ou alors précaires pour se retrouver... Comme il nous l'a été précisé, les premiers séjours de Mahat aux États-Unis, se sont faits « *dans un hôtel* », avec « *deux ou trois pelés* ». Et ce ne semble être qu'au bout de longues années de ténacité que progressivement le groupe a pu se constituer. Comme si du rien avait pu surgir le tout, comme si ailleurs que dans ses terres originaire, cette quintessence d'un savoir presque oublié avait pu être retrouvée, se tenant désormais à la disposition de ceux qui décident de faire un pas dans sa direction. Ainsi, le centre lyonnais incarne, lui aussi, à son échelle, cette potentialité d'un accès *localisé* à la *totalité* de l'enseignement. Il affirme avec ostentation ses atours : une salle neuve, constamment entretenue par tous, salle où a lieu, et uniquement là, l'ensemble des pratiques et des rites. Ici et nulle part ailleurs... comme pour l'*ashram* de New-York, c'est en ce seul lieu que se fédère à l'échelon de Lyon l'ensemble des pratiques, des rencontres entre nouveaux venus et anciens, initiés et non-initiés, lieu devenant alors le passage obligé et nécessaire pour chaque adepte, une scène tout à la fois de convergences et de relais...

1. 2 L'association Shakti

Cette association a été créée en 1985 par Marc, lui-même initié par une lignée de gurus Indiens, et dispose de la même salle de pratique depuis 1988. Comme pour la précédente association, les débuts ont été assez laborieux : cours disparates dans diverses MJC, première salle inconfortable située vers le quartier de la Croix-Rousse, un nombre restreint et fluctuant de pratiquants... Et si nous prêtons attention au discours des membres de ce groupe, c'est le fait d'utiliser une salle fixe qui a très largement contribué à la modification des possibilités de leur enseignement :

- Bernard : - « ...c'est à dire qu'à l'époque, l'association n'existait pas pour lui [Marc], son enseignement était en MJC... alors à la limite...
- Véronique : - ... ouvert à tout le monde donc...
- Bernard : - ... tandis qu'après l'assoc' a été montée pour limiter l'enseignement, pour ne pas donner à n'importe qui, n'importe comment... »

Pour Bernard et Véronique, pratiquants depuis plus d'une dizaine d'années, et qui ont connu les débuts hasardeux de l'association, cette salle est non seulement le lieu d'inscription de la pratique rendant possible par là son effectuation donc sa perpétuation,

mais c'est aussi le lieu qui, dans une certaine mesure, la préserve, la protège... ce n'était plus «*ouvert à tout le monde* », on ne donnait plus «*à n'importe qui, n'importe comment* »... Seuls les élèves prêts à cheminer avec la lignée tout entière sont dès lors reconnus et acceptés. De la même façon, la création de l'association et de cette salle contribuent à asseoir définitivement l'autorité du maître, reconnu par ses ascendants spirituels Indiens, et donc à personnaliser la transmission même de l'enseignement. Le groupe en existant «*pour lui* », *par lui* - Marc et le savoir qu'il transmet se confondant presque en un tout indiscerné - peut alors affirmer son originalité propre. Ici, contrairement à l'association Shiva, le relais rendant effective la pratique réside en la personne de Marc. C'est lui et lui seul qui détient les connaissances nécessaires à la perpétuation des techniques même si, et nous y reviendrons, chaque élève doit, à sa mesure, contribuer personnellement à cette même perpétuation. Pour Shiva, la relation à l'enseignement est directe, elle passe par la relation immédiate et incontournable avec la guru en tant que principe spirituel incarné, en l'occurrence avec Nâyîkâ. Pour Shakti, cette relation ne se fait que par l'intermédiaire de Marc, devenant la présence vivante et active de la tradition, l'intermédiaire entre l'Inde et l'association, entre les élèves et le guru, entre le groupe et la tradition. Pour Shiva, la relation se veut sans médiation, le dialogue avec la tradition passe inévitablement par le dialogue personnifié du guru - le guru *étant* l'essence même de la tradition, son incarnation au sens littéral du terme - ; pour Shakti, ce dialogue est comme dérivé, Marc étant plutôt un intermédiaire, un passeur, certes nécessaire, mais qui, cependant, ne se substitue pas à la lignée qu'il rend présente. Et dans ce processus, la salle de cours proprement dite devient ce point de rencontre pour chaque élève, le lieu qu'il n'est même plus nécessaire de définir, d'explicitier. Un simple, et nous l'avons souvent entendu, «*on se rejoint à la salle* » suffit à se comprendre... Un lieu comme lieu d'apprentissage et d'effectuation de la pratique mais aussi un lieu de rencontres, d'échanges, un lieu où peuvent et doivent être envisagées collectivement les décisions nécessaires quant au fonctionnement et à l'organisation de l'association : cours, voyages, stages, sorties collectives, mais aussi gardes d'enfants, ventes de produits artisanaux, propositions de services...

L'association Shakti, composée de différents groupes de niveaux - des élèves débutants aux plus confirmés - comprend actuellement un peu moins d'une centaine de membres. Pendant les différentes années où nous les avons suivis, l'association comptait plus de 150 adhérents. Si Marc demeure le relais primordial, les contacts avec l'Inde et le guru restent néanmoins riches et soutenus. Des voyages réguliers sont organisés en Inde ou ailleurs, parfois en France, afin de le *rencontrer*. Il est à noter que cette notion de *rencontre* est glissante puisque pour eux, cela est aussi valable pour les autres associations, la relation à l'autre-guru n'est pas nécessairement physique, mais aussi et surtout *énergétique* et *spirituelle*. D'un point de vue pratique, le guru étant assez âgé, ses déplacements d'une latitude à l'autre tendent à se raréfier. Il ne peut plus facilement subir, comme par le passé, les ruptures climatiques ou encore les importants changements d'horaires inhérents à un voyage en Europe. De fait, la relation de communication s'effectue autrement et notamment par l'usage du fax.. Cependant, cet aspect énergétique des relations de communication, et sur lequel nous nous attarderons, apporte un contrepoint immédiat à toute communication *matérielle* dont nous pouvons tous, nous individus du commun, disposer à loisir. Ici, c'est aussi une *autre* forme de lien qui se tisse,

l'épaisseur d'une trame qui s'ourdit en secret, comme une réponse invisible au monde tangible, le monde des phénomènes ne constituant plus que l'univers factuel du visible, de l'évidence généralement admise.

1. 3 L'association Ganesh

L'association Ganesh existe depuis un peu moins d'une dizaine d'années. Comme pour les deux autres groupes, là aussi les débuts ont été plutôt approximatifs, difficiles à dater précisément, puisque relevant de rencontres occasionnelles entre quelques connaissances. Philippe nous explique :

- « *On avait un ami qui faisait partie des personnes qui ont monté Karma Ling, le temple bouddhiste... ils l'ont construit, les chalets, tout ça, et donc avec cette personne, on a fait des petites séances hebdomadaires chez les uns et chez les autres. La première année très régulièrement... et c'est vrai que là ça apporte des choses...* » .

Et c'est à l'occasion de ces travaux dans le temple, que cet ami a rencontré leur futur guru, Abhijna. Sophie poursuit :

- « *Oui et puis au début, on avait donc cet ami... y'avait une copine aussi et puis un autre copain qui avait des bureaux, une petite boîte de travaux publics de, je sais pas quoi exactement... parce que personne n'avait de grand appartement... donc y'avait la salle de réunion dans les bureaux, et en fait pour pas déranger, sur l'horaire du bureau... il fallait qu'on aille avant qu'ils viennent dans le bureau donc on se retrouvait à 7 heures du mat' à Villeurbanne faire du yoga !! [...] mais ça n'a pas duré très longtemps [...] ... Puis après on s'est mis à en faire le soir parce que très rapidement on s'est retrouvés tous les quatre donc avec notre copain de Karma Ling et notre copine... il y a aussi quelques personnes qui sont passées (Philippe : - oui, qui sont passées...)... mais qui sont jamais revenues très longtemps. Donc on était les seuls, tout le temps ensemble et... du coup, ça allait dans une seule pièce, donc on en faisait chez les uns, chez les autres...* » .

Dès ses débuts, le groupe se constitue autour d'un nombre restreint de pratiquants, sans lieu fixe pour les cours, chacun s'arrangeant selon ses disponibilités, ses possibilités matérielles... Une configuration souple et mouvante, un peu informelle mais qui cependant demeurerait emprunte d'une certaine régularité, un noyau de fidèles se constituant déjà autour des personnes qui *restaient* et de celles qui ne faisaient que « *passer* » ... Aujourd'hui, Sophie et Philippe continuent de pratiquer tout les deux, de façon assidue même si l'aspect collectif de leur pratique est nettement moins accentué que pour les deux autres associations. Désormais, le noyau déjà réduit de Ganesh se résume à eux deux, à Lyon, les autres membres, une dizaine, habitant dans le sud-est de la France. Néanmoins, une fois par an, ils se retrouvent à l'occasion d'un stage annuel le plus souvent en présence d'Abhijna, leur guru Indien. Sophie et Philippe, lorsque nous les avons rencontrés, étaient tout deux en charge de la gestion de l'association, ce qui leur permettait de garder des contacts soutenus tout au long de l'année avec les autres

adhérents, même si leur pratique au quotidien ne se déroule qu'en binôme, dans leur espace domestique. De ce fait, elle est la résultante d'un véritable choix les impliquant dans leur quotidien puisqu'il s'agit alors pour eux non pas de suivre un rythme collectif mais bien plutôt de moduler leur vie de tous les jours au gré des impératifs et des nécessités du yoga.

· Sophie : - « *L'apprentissage il est très rapide, après il faut.... C'est évident qu'il faut avoir un contact, un prof ou quelqu'un qui a fait pas mal de yoga pour pouvoir régulièrement rectifier si la posture est bonne et tout ça... mais l'essentiel du travail il est avec soi-même et y'a pas besoin du tout de... mais c'est vrai que le fait d'être en groupe c'est une stimulation particulière, une ambiance particulière et c'est vrai que le fait d'aller tous ensemble le même jour au même endroit c'est plus facile que de se dire : « Ben tiens tous les matins je vais me dire « Je me prends une 1/2 heure « parce qu'on pourrait par exemple se dire qu'on se prend 5 mn par jour pour faire des postures mais il faut du temps pour trouver la motivation » .*

Dès lors, si les techniques de base peuvent être rapidement et aisément transmises et appliquées, il s'agit ensuite de conserver et de réitérer en permanence ce lien avec la substance de la tradition. Comme l'indique Philippe, il y a un temps pour «*allumer la flamme*» et un temps, nettement plus laborieux, où il s'agit de «*l'entretenir*». Après les instants de la transmission des fondements de l'enseignement, c'est au tour de l'élève de quotidiennement les employer afin d'en faire lui-même l'expérience.

II - LE CHEMIN DES GURUS : LES ARPENTEURS

Les parcours de chacun de ces groupes ne peuvent être séparés du destin de ceux, à savoir les gurus, qui en raison de leur propre cheminement spirituel et existentiel ont été à la genèse de leurs histoires respectives, destin qui apparaît comme ce lien tenace reliant le simple élève à la raison même de l'existence de son enseignement, à l'ultime cause de son *modus operandi*. Le guru, en tant qu'incarnation humaine d'un savoir, voit le tracé de sa vie suivre les courbes sinueuses de ce chemin qui ne peut que le conduire à cette seule et unique destinée : la réalisation de sa propre sagesse dans l'exercice même de la transmission. Il ne peut ainsi assumer sa condition charnelle, nier sa fragilité et fuir son inévitable finitude que par le don à d'autres de ce qu'il sait, de ce qui ne peut plus se discuter, puisque se confondant, comme le dit Maurice Blanchot, avec l'«inconnu» de ce que, pourtant, il connaît. Par sa «**transcendance de maître**», c'est «**sa valeur propre, sa valeur d'exemple, ses mérites de guru et de zaddik [...], non plus la forme de l'espace interrelationnel dont il est l'un des termes, qui deviennent principe de sagesse**» (1969 : p. 6). En étant bien plus qu'un simple détenteur, puisque c'est totalement, *essentiellement*, qu'il se fond en ce tout indiscernable des vérités qui le traversent, il devient cette vivante expression unique en soi des secrets qu'il se doit de révéler³⁴.

Lorsque l'on se penche sur les écrits biographiques ou sur les discours de ces gurus,

il semblerait que ce soit toujours le voyage qui a un moment ou à un autre préside au geste initiateur de ce qui va les conduire à aller à la rencontre de l'autre afin de transmettre leurs savoirs. Un peu à l'instar de ces nomades qui **«comme dans un rêve»** sillonnent les dunes du Désert de J. M. G. Le Clézio, c'est toujours dans la poussière du pas du pèlerin que paraît se sécréter cette inévitable destinée de passeur à laquelle est consubstantiellement lié le guru. Le voyage comme mise en mouvement, comme détenteur de ce que réserve l'avenir... Un voyage en forme d'Odyssée, au sens de Catherine Malabou, qui écrit en écho à Jacques Derrida : **«Le « chemin d'Ulysse » serait donc dérive à partir de et vers un point fondateur. La dérive comme indicateur de provenance l'emporte sur la dérive déroutante dans la stricte mesure où l'origine n'est pas elle-même sujette à la dérive qu'elle rend possible ; l'origine ne voyage pas .»** (1999 : p. 14). Dès lors, le voyage du guru, en tant que révélateur d'une essence, en l'occurrence révélateur de sa *propre* essence, véritable surgissement phénoménologique, se sépare du voyage sans vérité de Derrida, **«qui n'atteindrait plus jamais à la chose même, (...) n'y toucherait même pas. Pas même au voile derrière lequel une chose est supposée se tenir»** (*ibid.* : p. 36). Bien au contraire, par sa force initiatique, il le confronte à sa condition de guru déchirant par là ce **«voile de l'étrangeté»** posé sur les choses, les êtres et le monde, et cela en lui manifestant les conditions de sa propre vérité...

2. 1 Vidyâ, Mahat, Nâyîkâ : la lignée de Shiva

Les écrits édités par l'organisation Shiva sont légions... Ses deux dernières générations de gurus, Mahat et Nâyîkâ, ont ainsi rédigé une pléthore d'ouvrages qui tous répondent au même but : offrir un guide spirituel à leurs élèves, leurs «seekers» [chercheurs] ou leurs «devotees» [dévots] comme ils les nomment parfois. Guides de méditations, recueils de pensées, de réflexions, répertoires de conseils, de préceptes et de savoirs ésotériques... mais aussi comptes-rendus des expériences de leurs gurus lors de leur rite initiatique... Bref, une multitude de récits que chaque élève se doit de lire afin de retrouver dans la parole autorisée de ceux qui l'ont précédé les clefs lui permettant de décrypter l'étrangeté de sa propre expérience.

Si l'on se penche sur l'une des biographies de Mahat, le guru précédant l'actuel, nous pouvons mieux saisir la manière dont s'organise la nébuleuse lignée dont se revendique l'association Shiva. Mahat est né en 1908 et mort en Inde en 1982. Il a lui-même été initié par Vidyâ, personnage emblématique du groupe, qui tout autant que Mahat et Nâyîkâ, est présenté comme l'un des piliers fondateurs de la tradition telle qu'elle se conçoit aujourd'hui. Ainsi, une élève que nous avons rencontrée, nous avait un jour transmis des photos qui représentaient chacune les trois générations de guru : Vidyâ, l'ancien, assis en lotus, les jambes croisées, les mains posées sur les cuisses, torse nu, le crâne rasé, la tête un peu penchée, cerclée d'une auréole et d'une sorte d'aura blanche qui trouble le fond d'or sur lequel il se dessine comme en lévitation ; Mahat dont le visage seul apparaît,

³⁴ Dans la tradition hindouiste, le *guru* est "celui dont on peut apprendre". Pour certains, commentateurs, le terme sanscrit de guru renverrait aussi à celui de "lanterne" ou de "lumière". Ainsi, il serait celui dont la sagesse "dissipe les ténèbres".

sur un fond noir indéterminé, un sari safran, un collier courant à la naissance du cou, une barbe légèrement grisonnante, un point rouge marqué entre des yeux noisettes, surlignés de khôl, un regard d'une grande intensité, un sourire presque esquissé, traduisant moins un amusement qu'une sorte d'attitude de bienveillance sereine quant à celui qui a pris la photo ou quant à celui qui la regardera ; et enfin, Nâyikâ, la seule femme, un peu plus d'une trentaine d'année, vêtue d'une tunique et coiffée d'un chapeau rouge, se détachant sur un fond rempli de ce qui ressemble à des végétaux - la photo a sûrement été prise dans un jardin -, comme Mahat, le point rouge sur le front, des yeux marrons marqués au khôl, un nez droit, un sourire qui dévoile la blancheur de ses dents et trace une fossette sur sa joue droite... Vydiâ, Mahat, Nâyikâ... la trilogie de ceux que l'on retient comme les seuls et uniques détenteurs et représentants de la pratique telle qu'elle se définit à présent : le passé immémorial de Vydiâ, le legs encore vivace de Mahat, le «père», et la présence de Nâyikâ, détentrice actuelle de l'autorité spirituelle.

Vydiâ parlait peu et écrivait rarement. Si bien qu'aucune trace de sa pensée n'est aujourd'hui accessible pour le commun des pratiquants. Seul Mahat, lui-même élève de Vydiâ, au travers de ses propres écrits, a tenté d'ébaucher un portrait de celui qu'il nomme un «saint», qu'il compare à une «rivière» au courant extraordinaire : **« Les saints sont tels des rivières - ce sont leur influence, l'effet extraordinaire de leur grâce qui ont réellement de l'importance »** a-t-il écrit un jour [**«As with rivers, so with saints - it is their influence, the extraordinary effect of their grace that really matters »**]. On ne sait pas quand est né Vydiâ, seule la date de sa mort est une certitude : 1961. Comme se plaît à le dire Mahat, nul ne savait où il était né, où il avait grandi, ni où il avait effectué son apprentissage. Il est apparu dans le sud du Karnataka, a vécu de longs moments dans une grotte, dans un état de profonde méditation. Mahat écrit : **«Ce lieu était reconnu comme son tapobhûmi , ou le lieu d'une pratique spirituelle, et c'est pour cette raison qu'il a été par la suite nommé Guruvan , ce qui signifie la forêt du Guru . On a considéré cet endroit comme un endroit où l'on pouvait atteindre des siddhis , en l'occurrence obtenir des pouvoirs psychiques. [...]. Bien qu'il n'y ait pas de point d'eau alentour, mon Guru a créé une source qui coulait de la grotte, et qui coule aujourd'hui encore. Cette source sainte est appelée Papnashini Ganga , ce qui veut dire que si l'on en boit ou si l'on se baigne dedans, toutes nos impuretés seront de fait évacuées.»** [**« The place is known as his tapobhûmi , or site of spiritual practice, and that is why it was named Guruvan , which means the Guru's forest. It is regarded as a place where siddhis , or psychic powers, can be attained. [...]. Since there was no water supply nearby, my Guru created a stream within the cave, and it has been flowing ever since. This holy stream is called Papnashini Ganga , and the name suggests that drinking from the stream, or bathing in it, will wash away impurities. »**].

Entre ces instants de recueillement et d'exercices surnaturels, Vidyâ poursuit à pieds son périple à travers le sud de l'Inde, semant derrière lui miracles et prodiges. Il guérit des gens de leurs maladies, les sauve de leurs souffrances ou de leur pauvreté. Par le simple exercice de sa pensée, on peut le voir parcourir des distances impossibles. Mahat rapporte ainsi une foule d'anecdotes soulignant cet aspect étrange et magique de celui qui deviendra son guru : emprisonné, on le voit cependant se promener dans les rues au

même instant, le gardien persuadé d'être en présence d'un «grand Être» le libère aussitôt ; prenant le train sans titre de transport, il tire à grande poignée de son pagne, au moment de son contrôle, des centaines de billets. Il est jeté hors du train, mais celui-ci refuse de redémarrer ; pris un jour à parti par un Malabar du sud de l'Inde, il manque d'être brûlé vif, mais comme protégé, «untouched» écrit Mahat, c'est son agresseur qui prend feu devant ses yeux sans qu'il n'ait à lever la main sur lui... Vidyâ est ainsi doué de tous les pouvoirs : il se dédouble, marche sur l'eau, soigne, il matérialise et dématérialise des objets..., sa sagesse devenant par là connaissance, donc action totale et pleine sur le monde phénoménal. Après le sud de l'Inde, c'est le territoire entier qui devient pendant les années 30 objet de pèlerinage. Il s'arrête une première fois dans l'ouest à Maharashtra où il construit un restaurant, une clinique, une maternité, un lieu d'accueil pour touristes... Il repart ensuite pour Ganeshpuri, où sera édifié l'ashram que Mahat dirigera par la suite.

C'est très jeune, à l'âge de 16 ans, que Mahat rencontre Vidyâ. Issu de la caste des brahmanes, il s'ennuie cependant à l'école et la quitte assez vite. Il part alors à Karnataka, y étudie les écritures sacrées, y rencontre un premier sage, Siddhardha Swami. Mais il repart, rencontre d'autres sages, dont un qui reste assis des heures entières sur une plage «à répéter les mêmes mots». Ce n'est que lors de sa visite à Ganeshpuri que son chemin va croiser celui de Vidyâ. Mais la rencontre échoue... Il ne le reconnaît pas comme guru, comme *son* guru... Dépit, il décide alors de se remettre en route, erre et rencontre de nouveau de nombreux sages. Mais, un jour, l'un d'eux suscite une révélation chez Mahat : «**Tu n'as rien à faire ici, ton guru t'attend à Ganeshpuri...**». La boucle est désormais bouclée, la destinée, sa destinée, au travers des mots de cette phrase, s'accomplit : il doit retourner sur ses pas et retrouver celui qu'il n'avait pas vu, qu'il avait, conformément aux rumeurs peut-être implicitement confondu avec un fou ou un possédé... Retrouver Vidyâ à Ganeshpuri... Vidyâ qui l'attend et l'accueille avec l'une des rares paroles qu'il va lui dire tout au long de sa longue initiation : «Finalement, tu es venu...».

Car le mutisme semble bien, selon Mahat, être le trait de caractère fondamental de l'énigmatique être qui désormais lui tient lieu de guru. Vidyâ économise ses mots et lorsque qu'il s'exprime, ce sont des paroles incompréhensibles qu'il murmure de façon presque inaudible. Mais pour son disciple, ce silence ne fait que conforter un pressentiment grandissant : Vidyâ maîtrise le savoir dans sa totalité. Omniscient, il *sait*. Plus rien ne peut désormais se dire, puisque tout se condense dans l'expérience pure et essentielle de cette connaissance que la moindre parole trahirait, diluerait dans l'opacité de la *maya*, le monde de l'illusion. Une omniscience qui le conduit à défier les lois même du temps, car dans cette infinie connaissance, passé, présent et avenir se résorbent en un tout indiscerné, en une unique et continue intelligence de l'instant. Pas de véritable initiation secrète, peu de rites, de cérémonies, un simple regard, un contact, un apposement des mains suffisent à faire passer l'élève du statut d'apprenti à celui de «devotee». Et cette particularité de la transmission du yoga de Shiva, initiée par Vidyâ, est aujourd'hui encore la démarche que l'actuelle guru, Nâyikâ, défend. Une initiation qui, nous le verrons, peut surgir à tout instant : après la lecture d'un livre, lors d'un rêve, à l'écoute d'une parole, d'une musique, face à la photo de l'un des gurus... Et quel que soit le médium utilisé, la conviction de l'initié reste la même, à savoir la certitude pleine et

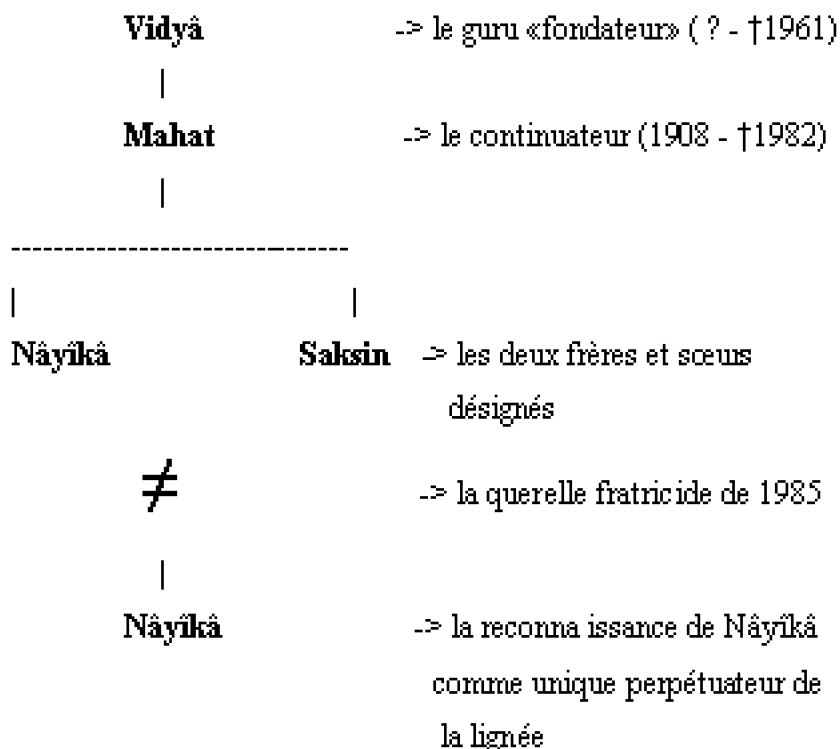
entière d'être désormais autre, d'avoir franchi la limite de l'inconnu. Impossible de douter de cette vision qui s'est imposée à lui ou du sentiment qui l'a soudainement envahi, ils sont et ne peuvent être que la preuve tangible de l'action de grâce du guru. Pour Mahat, cette particularité de l'enseignement de Vidyâ en fait un être radicalement à part, même dans cette famille restreinte des grands sages Indiens. Comme il l'indique, tous les pères, les *babas* comme ils sont nommés par leurs disciples, les Giri Baba, les Sai Baba, évoluent certes dans des «états différents», mais Vidyâ était, lui et lui *seul*, plongé dans un «état unique» [«[his] state was something unique»], ce qui lui conférait, même si Mahat ne le soutient pas de façon explicite, une place incomparable dans les diverses traditions yogiques indiennes, faisant de lui un guru résolument singulier.

Et c'est en 1947, très précisément le 15 Août, que Mahat, à son tour, se fait initier par Vidyâ, marquant ainsi ses premiers pas dans le cercle restreint des «grands Êtres». La date n'est pas fruit du hasard, c'est le jour précis de la déclaration d'indépendance de l'Inde. Or, Mahat n'a jamais caché dans ses écrits son soutien sans faille pour la cause indépendantiste et nationaliste, ce qui lui valut parfois quelques remarques de la part de son guru qui lui reprochait un certain éparpillement. Mais ce n'est qu'à la mort de ce dernier, qu'officiellement, il devient le nouveau tenant de l'enseignement Shiva. Cependant, bien avant sa disparition, Vidyâ l'avait déjà chargé de quitter son continent, de partir pour «l'ouest», vers l'Europe et les États-Unis afin de transmettre ailleurs leur savoir, comme si à l'indépendance d'une terre devait répondre désormais sa diffusion et sa connaissance. Et c'est à cette tâche que s'est ensuite livré tout au long de son existence Mahat : faire que l'ashram de Ganeshpuri soit de plus en plus visité par les occidentaux, mais aussi encourager les développements de centres dans le monde entier. Il multiplie ainsi les voyages à l'étranger et voit plutôt d'un oeil bienveillant la création d'ashrams hors de l'Inde.

Malgré ou peut-être à cause de cette exponentialité à travers la planète entière de l'enseignement Shiva, sa succession n'a pourtant pas été chose aisée... et nous abordons là une partie de l'histoire la plus contestée par les partisans et détracteurs de ce groupe. Peu de temps avant sa mort, au début des années 80, Mahat avait pressenti comme successeurs deux enfants d'une famille indienne totalement dévouée à la cause de Shiva, en l'occurrence : Saksin et Nâyikâ. À sa mort, c'est tout d'abord Saksin qui prend la tête du groupe, car Mahat ne sût qui choisir définitivement entre le frère et la soeur. Saksin devint l'autorité spirituelle de Shiva dès 1982... pour abandonner sa place, au profit de sa soeur, quelques années plus tard, en 1985 précisément. Les conditions de ce départ sont assez flous et ont suscité des dissensions assez vives au sein du groupe. Selon certains avis, c'est Mahat lui-même qui a stipulé que Saksin ne devait conserver ce statut que pour un temps donné et relativement court, car Nâyikâ seule, mais peut-être à ce moment-là encore trop jeune, était perçue par le guru comme future et unique représentante de la lignée. On peut se demander aussi si ce choix momentané de Saksin ne visait pas à préparer les adeptes Indiens à accepter une femme comme guru, ce qui traditionnellement est proscrit, les hommes ayant en effet accès majoritairement à la caste des brahmanes. D'autres, et ce sont les arguments que défend le groupe actuellement, ont insisté sur l'incompétence du frère de Nâyikâ. On lui reproche son manque d'observance des lois du Dharma (de la droiture), inhérentes à toutes pratiques spirituelles, d'avoir « **détruit le don que [Mahat] lui avait légué** », d'avoir abusé du

pouvoir de la lignée». On lui objecte ainsi une vie privée trop dissolue : enfant, il ne s'amusait qu'avec des jouets trop chers, jusque tard dans la nuit ; adolescent, il sortait en discothèque et dans les casinos... On lui reproche aussi sa désobéissance aux préceptes des gurus : malgré les interdictions répétées de Mahat, il jouait des percussions, conduisait et accidentait des voitures, brisait régulièrement son vœu de célibat... Enfin, on insiste sur son incapacité déclarée d'accepter son statut de guru, son manque de respect des fidèles et surtout le fait qu'il ait repris le nom de Vidyâ tout en se présentant comme la réincarnation du guru fondateur, et cela dans le but unique d'« **accroître son prestige** ». Pour les tenants de ces accusations, la désignation de Saksin par Mahat et l'échec qui en résulte restent un mystère. Ils sont interprétés soit comme un don que Saksin n'aurait su ni accueillir, ni faire fructifier, soit comme une démarche délibérée du guru défunt, qui aurait par là tenté de mettre à l'épreuve, *post mortem*, le « **discernement** » de ses élèves. Dans tous les cas, Saksin, qui pour certains ne serait qu'un « **Judas qui aurait trahi le Christ** », n'apparaît plus dans les biographies officielles, n'est plus cité par sa soeur ou les représentants influents du groupe et semble purement et simplement rayé de la généalogie de la lignée. Ce n'est que sur l'Internet que nous avons pu retrouver sa trace. Il vit en Inde et a fondé sa propre tradition d'enseignement. Il se réclame lui aussi de l'héritage de Mahat, a repris le nom de Vidyâ. Tout comme sa soeur, qu'il présente comme sa « co-successeur », avec qui il a géré, peu de temps avant de « se séparer », l'organisation, il insiste sur ses voyages à travers l'Inde, mais aussi l'Australie, les États-Unis, l'Allemagne, l'Espagne et le Mexique. Il revendique la sagesse de Shiva par la transmission de trois préceptes établis par Mahat : « **Méditer sur son Soi, Dieu réside en vous, voir Dieu en chacun** ». Il se présente comme un Swami « **né au cœur d'une famille Indienne** », « **très proche** » du guru, qui dès son plus jeune âge aurait été emmené par sa mère « **chaque week-end** » à l'ashram de Ganeshpuri. Les modalités de transmission de sa pratique sont assez similaires de celles qu'applique Nâyikâ : des chants collectifs, des méditations nommées de la même manière « **Intensives** » visant à « **consolider le voyage intérieur** » de l'élève, des retraites, des visites de lieux sacrés (les *yatras*) ainsi que des cérémonies de chants sacrés (les *yagnas*)...

Mais avant de poursuivre notre propos et de nous intéresser au groupe Ganesh, nous pouvons résumer par ce schéma la complexe histoire de la lignée Shiva :



2. 2 Abhijna, le professeur de Ganesh

En comparaison, le cheminement des représentants de l'enseignement Ganesh apparaît, dans une certaine mesure, beaucoup plus apaisé. Peu de choses sont dites par les écrits du groupe ou par les propos des élèves sur l'histoire de leurs enseignants... Ici, pas de miracles, de débordements magiques, d'événements surnaturels ou de déchirements entre lignées... Le terme même de *guru* n'est pas couramment usité par Abhijna ainsi que par son propre maître, Swami Samarasa, qui lui préfèrent celui de *professeur*. Certes, ce refus traduit-il peut-être la crainte d'une réaction occidentale face à un terme plutôt négativement connoté car aussitôt accolé à ceux de secte ou d'endoctrinement... Ainsi, *professeur* renverrait à un espace sémantique plus consensuel, moins sulfureux, moins effrayant pour tous ceux qui verraient dans le yoga, le surgissement d'une Inde étrange et menaçante où le guru n'est pas seulement l'incarnation d'une lignée mais aussi cet être inquiétant qui à tout moment peut s'immiscer dans la pensée d'autrui afin de la faire sienne, et par là, d'en abuser à loisir. Refuser le terme de *guru*, c'est alors non seulement se distancier, à l'inverse de l'association Shiva, de ce qu'il peut éveiller comme imaginaire emprunt de magie, d'étrangeté mais c'est aussi se démarquer de la vision d'une Inde trop envahissante, à laquelle serait ramenée, ostensiblement et invariablement, la lignée dans sa totalité. Il semble que, dès sa constitution, le groupe Ganesh a, de fait, cherché à se démarquer de cet arrière-fond magico-religieux qui peut sembler inhérent à son contexte

d'éclosion, en l'occurrence identique à celui de Shiva et de ses gurus, Mahat et Vidyâ, à savoir l'Inde du début du siècle.

C'est en effet en 1924 qu'a été créé, en Inde, dans la région de Bombay, le centre dans lequel aujourd'hui Abhijna enseigne et au sein duquel certains élèves de l'association Ganesh, dont Philippe que nous avons rencontré, peuvent effectuer stages et formations. Swami Samarasa est à l'origine de cette création et apparaît ainsi comme l'autorité fondatrice de l'enseignement Ganesh. Il est né en 1883 et dès son plus jeune âge a été suivi et formé par le grand Sage Indien Sri Aurobindo. En parallèle à ses études universitaires à Bombay, Samarasa embrasse, tout comme Mahat, la cause nationaliste et indépendantiste. Et c'est vers 1916 qu'il rencontre un maître de yoga qui va le conduire à se pencher sur cette pratique. En 1920, il est intégré à l'hôpital de Baroda, dans le Nord-ouest de l'Inde, où il décide d'étudier de façon «scientifique» - le mot revient souvent dans les écrits de l'enseignement Ganesh - les effets physiologiques de la pratique yogique. Quatre ans plus tard, il revient à Bombay créer ce centre qu'il dirigera jusqu'en 1966. Depuis, deux maîtres se sont succédé à la tête de l'équipe d'enseignants dont fait aujourd'hui partie Abhijna. Dès lors, une deuxième interprétation peut être avancée quant à son refus du terme guru. Dans la pensée indienne, toute existence humaine entre dans une relation d'interdépendance, s'inscrit dans ce que Louis Dumont qualifie de «totalité» à savoir **«une multiplicité ordonnée par ses oppositions internes, le plus souvent hiérarchiques.»** (1975 : p. 31). Et le religieux, en tant que fondement de l'ordre social, tout comme la détermination de la place de chacun au sein des lignées d'enseignement, n'échappe pas à cette règle. Ainsi, du fait de la loi karmique dont nous avons parlé dans notre introduction, un professeur ne possède pas le même degré d'accomplissement qu'un guru, qui, lui, au regard du cycle de ses existences terrestres, est considéré comme *achevé*. Il devient par là l'être parfait, prêt à rompre définitivement son cycle de réincarnations afin de rejoindre l'absolu indéfini dont chaque homme est issu. Or, un professeur, s'il est reconnu pour son savoir et son aptitude à le transmettre, occupe une place subordonnée à celle du guru. Il est le dépositaire d'un savoir, mais il n'en est absolument pas l'incarnation, le détenteur direct, son statut ne prenant sens que dans la relation d'interdépendance qui le lie au guru, guru qui seul, rappelons-le, sait et connaît.

Comme nous l'avons précisé, le terme de *guru* apparaît peu dans les écrits que nous avons pu lire de Swami Samarasa et d'Abhijna. À l'inverse des textes que propose l'association Shiva à ses élèves, ces écrits ne puisent que très peu dans le symbolisme et l'imagerie hindouistes. Il semble que cette constatation va dans le sens de ce qui a motivé Samarasa dans la création du centre de Bombay, en l'occurrence une approche qu'il qualifie lui-même de «scientifique» du yoga. Ainsi, le yoga est présenté comme une «véritable science de vie éprouvée depuis des millénaires», science cherchant à «garder sain et fort» un «corps physique» devenant par là une «forteresse» face «aux repères du passé qui s'écroulent». Dès lors, il s'agit de développer la «santé» de chacun en créant un «fonctionnement physiologique harmonieux». Comme le précise un texte de Samarasa, cette science du yoga se doit de veiller sur un corps conçu comme une «république de cellules» [«This science looks upon body as a republic of cells»], où chacune d'elle se veut l'exacte réplique du tout : «Ainsi dans le corps humain chaque cellule, tout en participant à la vie du corps entier, possède de la même manière son existence propre» [«So in the human body every cell while partaking of the life of the

whole body, has also its own individual life»]. Par conséquent, la pratique *effective* du yoga - Swami Samarasa parle d' «aspect physique» de la pratique [«its physical side»] - se résume à cet unique objectif : «contrer la maladie» et «assurer la santé» du yogi : «The aim of yoga on its physical side, is to avoid disease and ensure health by establishing and maintaining physiological harmony in the human body». Lorsqu'une notion propre à la symbolique hindouiste est abordée, elle le sera de façon elliptique, non-frontale, dans un souci constant de référence à une terminologie biologique et médicale. Ainsi, les notions issues des textes yogiques traditionnels sont toutes traduites dans les termes d'un discours physiologique. Et lorsque certains concepts ne sont pas expliqués, c'est qu'ils n'ont pas, selon Samarasa, d'«équivalent» dans notre discours moderne et occidental, rendant par là difficile la démarche de traduction. Le terme de *kundalini*, par exemple, que l'on retrouve de façon récurrente dans presque toutes les pratiques yogiques et qui attribue à l'intérieur de la moelle épinière l'existence d'un serpent censé se lover au creux des reins du méditant, est certes définie comme une «force spirituelle» mais qui en outre serait le produit d'une «accélération de la circulation sanguine» contribuant à la «tonification des nerfs». De la même manière, chaque posture de yoga décrite est présentée non seulement selon ses avantages «physiques», en fonction des muscles qu'elle permet d'assouplir ou de la fonction physiologique sur laquelle elle est censée agir : système nerveux, circulation sanguine..., mais aussi selon ses avantages «thérapeutiques», donc les organes et les pathologies (problèmes digestifs, sexuels, de constipation, de dysepsie, de neurasthénie...) sur lesquels elle aurait une action plus ou moins directe. Nous sommes ici assez éloignés de la tonalité nettement plus mystique et ésotérique des écrits de l'association Shiva, qui, et nous y reviendrons, n'ont de cesse de donner à leurs élèves les clés d'une imagerie à tout moment mobilisable et réappropriable. Ici, le corps, sa santé ainsi que le travail postural apparaissent comme les bases de la pratique et si une dimension plus proprement spirituelle transparaît, c'est toujours de façon prudente et circonspecte... Ainsi, lorsque le *centre* - ou l'*institut* mais en aucun cas, l'*ashram* - de Bombay est présenté, ce sont avant tout ses velléités de recherches interdisciplinaires et transcontinentales qui sont mises en avant, dans sa tentative de faire coïncider des «approches différentes» à savoir «médicales», «éducatives», «psychologiques», ou «philosophiques» - et non pas «spirituelles» ou «religieuses» - , ou encore dans son souci de développer son enseignement à l'étranger par le truchement d'un centre de formation spécifique en yoga.

2. 3 Tradition et transmission

Cependant, et quelle que soit la manière dont on le nomme, lorsque le guru ou plus généralement le détenteur du savoir se met en route afin de découvrir cet enseignement conditionnant la marche de son propre devenir, c'est inévitablement dans les traces d'un cheminement ontologique qu'il s'engage. Et les élèves que nous avons rencontrés, quelles que soient les associations, les enseignements auxquels ils se réfèrent et quelle que soit la manière dont ils les définissent, insistent tous sur cet aspect essentiel, absolu de leur pratique ainsi que de celui - guru, maître, professeur...- qui en détient la connaissance. Aucun enseignement n'est perçu, comme il nous l'a été dit, comme une «création » mais bien comme ce savoir «*appris à travers les gurus* ». Dès lors, il s'agirait

de le transmettre dans son «*intégrité*» et «*pas n'importe comment* », ou encore de se référer à sa «*pureté*», ou à la «*conservation*» de son aspect «*sacré*»... Les élèves parlent alors d'un yoga qui a su «*synthétiser*» des pratiques diverses devenant par là une pratique «*complète* », donc une connaissance totale et finie du monde. Le guru, si nous nous en tenons à son exemple, et la voie qu'il trace deviennent, en se confondant, la «*fondation*» de l'existence de ceux qui les suivent leur garantissant la «*certitude*» de leur démarche. Suivre le pas du guru, c'est ainsi redessiner la trame de la lignée et se mettre en quête d'un retour ultime vers l'origine et la vérité, c'est poursuivre cette *Odyssée* dont parlent Catherine Malabou et Jacques Derrida (1999). Dans cette perspective, le guru et ce qu'il transmet, mais ceci est valable pour tous ceux qui ont la charge de diffuser le savoir, fusionnent dans un même concept englobant - la *tradition* -, concept leur apportant tous les gages de leur légitimité. On se retrouve en présence de cette disposition psychologique que Pascal Boyer (in *L'Homme*, 1986), à la suite d'Éric Weil, a bien tenté de définir par cette notion de *traditionalisme* postulant une attitude de *conservation* systématique envers ce que le groupe et plus particulièrement les élèves jugent «*ancien*». Par cette posture, comme l'indique Gérard Lenclud citant Pascal Boyer, on peut alors **«former une certaine représentation des éléments culturels, à juger que certains d'entre eux sont un héritage du passé et à les préférer pour cette raison»** (in *Terrain*, 1987 : p. 120). Ainsi, une distinction qualitative est opérée par le traditionalisme qui, selon Boyer, **«préfère ce qu'il juge ancien»** au détriment de ce qui **«pourrait le remplacer»** (in *L'homme*, 1986). La tradition, comprise dans ces termes, se fait réitération d'une vérité jouée d'avance. Elle ne fait que dire, ou plutôt re-dire à l'exacte, l'idiome secret de ce qui la traverse et la fait exister. De fait, **«l'événement n'est plus conçu comme unique et inédit mais comme identique à son original»** (Gérard Lenclud, *ibid.* : p. 111). Le passé, en s'inscrivant dans le présent, ne fait que reprendre les conditions de sa propre vérité intrinsèque, il actualise les conditions tangibles de sa mêmeté. Il reste inchangé, son événementialité ne se traduisant que par une absence justement de toute traduction, puisque son actualisation ne se fait que dans la révélation de l'identique, par un passage d'un code défini à un autre. De fait, la tradition ne serait plus que **«de l'ancien persistant dans du nouveau»** (*ibid.* : p. 111), traversée par **«une prédisposition à la reproduction»** (*ibid.* : p. 112). Et le guru, pour les élèves, apparaît alors comme ce produit d'une friction entre deux temporalités, le passé et le présent, qui, finalement, par leur absorption mutuelle, finissent par s'annuler l'une et l'autre. Le guru, en tant que vivante incarnation de ce qu'il transmet, voit alors paradoxalement sa propre présence se dissoudre dans l'essence de ce qui l'a précédé qu'il se doit pourtant de porter, afin que la perpétuation se poursuive.

Aussi, si le guru se montre comme celui par qui l'identité du passé peut se conjuguer au présent, il n'en demeure pas moins que cet acte, qui toutefois se voudrait un acte de réitération, reste justement un *événement* de transmission, un événement pondéré et singulier qui prend sens aujourd'hui, *hic et nunc*, dans un temps et un contexte donnés. Cependant, cet événement ne peut pas prendre sens isolément. Comme l'a montré John Dewey, s'il est **«strictement, ce qui sort [...] il ne peut être décrit et narré qu'en fonction d'un commencement qui marque une limite, d'un intervalle et d'un terme»** (1993 : p. 300), il entre ainsi dans une continuité où **«toutes les propositions temporelles»** deviennent **«des propositions narratives »** concernant **«le cours**

d'événements séquentiels « . Il ne peut plus être « un événement isolé en un point absolu du temps » (*ibid.* : p. 304). De fait, le passé en se commuant «nécessairement et logiquement» en «passé-du-présent», et le présent en «**passé-d'un-présent-vivant-futur**» (*ibid.* : p. 316), la transmission plutôt que *réitération* se fait tout entière processus de transformation. Comprise dans ces termes, la tradition en tant que justification de ce processus ne peut pas être abordée dans le cadre d'une conception fixiste. Elle est bien plus affaire de variation plutôt que de conservation, une variation infinie suivant les déploiements des gestes et les inflexions de la voix de ceux qui auront pour tâche non pas de la re-dire ou de la re-faire, mais de la parler et de l'agir, à *nouveau*. Elle se situe à l'interstice, quelque part entre ces catégories que Marshall Sahlins a développées à propos de la notion de culture, culture qui, si nous reprenons ses propos, «**agit comme une synthèse de la stabilité et du changement, du passé et du présent, de la diachronie et de la synchronie**» (1989 : p. 148). Mais contrairement à la synthèse qui présente justement toutes les caractéristiques de la plénitude d'un système qui a su combiner totalement les éléments qui le constituent, la tradition ne prend vie que dans la friction de ces distinctions, puisque c'est par la confrontation entre stabilité et changement, par le frottement entre passé et présent, par la réinvention permanente de ce qui distingue le mouvement de l'histoire de la permanence de la structure, qu'elle tire la pertinence de ce qu'elle dit du passé, au présent, en se préparant aux conséquences futures de ses actions. Comme l'indique Gérard Lenclud, tout «renvoie» à la tradition, mais celle-ci, pourtant, «n'est» jamais, elle demeure ce «**noyau dur, immatériel et intangible, autour duquel s'ordonneraient les variations**» (*in Terrain*, 1987 : p. 115). Autrement dit, elle n'est pas «**le produit du passé, une oeuvre d'un autre âge que les contemporains recevraient passivement mais, selon les termes de Pouillon, un « point de vue « que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains**» (*ibid.* : p. 118). De ce fait, le guru en se faisant présence vivante de l'histoire qu'il transmet entre dans ce processus de *reconstruction créatrice* (la notion est de Jack Goody), où il adopte ce *point de vue* l'engageant dans cette ré-interprétation, cette traduction de ce qu'il se doit de donner.

Mais cette appréhension de la tradition en tant que réinvention, que l'on distinguerait de la posture traditionaliste où les éléments du passé se veulent être conservés tel qu'ils sont par ceux qui les donnent et ceux qui les reçoivent, entraîne, nous le voyons bien, un inextricable conflit d'interprétation. Irréductible conflit entre celui qui observe et celui qui est sujet de cette observation... Pour les élèves, les enseignants que nous avons rencontrés, pour les écrits des gurus que nous avons lus, le fait de réitération est indubitable, c'est la vérité de ce qui *est* et de ce qui a toujours été qui est transmis à chaque fois, quels que soient les contextes dans lesquels cette transmission est jouée. Le présent n'est que réceptacle, creuset dans lequel peut se déployer l'absolue et essentielle identité de l'enseignement. Le guru, ou plutôt celui qui transmet en général, n'interprète pas, il *dit* ; quant aux élève, s'ils peuvent se réapproprier ce qui leur est transmis, ce sera toujours dans le souci d'une recherche permanente d'*exactitude* et de fidélité quant à la véracité contenue de leur pratique... À l'inverse, pour nous, ethnologues-observants, c'est autre chose qu'un pur recommencement qui se joue, autre chose qu'une redite, reproduction à l'identique de l'originarité d'une chaîne d'événements. C'est, du fait d'une

historicité suscitant des situations nouvelles et des contextes inédits, la reformulation de ce quelque chose - la tradition, la lignée, l'enseignement... - laissé en permanence en suspend, dans l'attente d'une parole plus inventive qu'uniquement constituante.

2. 4 Marc de Shakti, le «porteur de vérité» nomade

Pourtant, quelle que soit la manière dont on signifie la tradition, de façon *traditionnelle* ou *traditionaliste*, dans les termes d'une réinvention ou d'une conservation, il n'en reste pas moins que la condition par laquelle le processus de transmission reste possible se résume par l'importance de celui par qui - maître, guru, professeur...- peut advenir ce même processus. Aussi, nous allons maintenant nous intéresser au parcours de Marc, maître de l'association Shakti, parcours qui va nous permettre d'apporter un nouvel éclairage sur le statut de ceux qui créent ce lien entre leur enseignement, la tradition et leurs élèves.

En effet, Marc, au regard des échelles karmiques et du degré d'accomplissement qui en découle, n'est ni guru, contrairement à Mahat et Nâyîkâ, ni professeur, comme Abhijna. En l'occurrence, son statut de *maître* le place dans une situation intermédiaire. Il est, en terme hindouiste, moins accompli que le guru - il possède d'ailleurs ses propres gurus, sur lesquels nous reviendrons - mais détient une connaissance censée être plus aboutie que celle d'un professeur. Et surtout, contrairement à Mahat, Nâyîkâ et Abhijna, il n'est pas... Indien. Dès lors, quel fût le déroulement de ce cheminement qui va le conduire, lui aussi, à suivre les traces de cette recherche qu'il partage avec d'autres mais que ceux-ci ont entamé quelques décennies auparavant et sous d'autres latitudes ? D'une certaine manière, leurs histoires respectives se sont entrelacées, se sont effleurées mais sans jamais véritablement se rencontrer... Car c'est au moment où Mahat commençait à dispenser son enseignement au début des années soixante-dix à des occidentaux devenant pour lui les ultimes moyens de perpétuer sa pratique, que Marc s'est mis en route. Enfant solitaire, un peu perdu dans une région rurale française, qui, comme il nous l'a dit, *«ne faisait pas les bals du samedi soir... »*, un peu à part, il se sentait comme aimanté par l'Inde et l'imagerie orientalisante que proposaient les courants artistiques et musicaux de cette époque. Bien que les cendres du mouvement premier de la contre-culture américaine soient déjà depuis longtemps dispersées, la renaissance hippie prenait cependant toute son ampleur à travers le monde, même si ses principales idoles étaient déjà bien épuisées... Et c'est dans ce contexte d'utopie crépusculaire que Marc, comme d'autres, pris la route... *«pour faire le tour du monde »* même si ce monde devait dans un premier temps se résumer à une Inde fantasmagorique :

- » *J'étais parti avec quatre cents francs en poche, et puis bon j'ai vendu mon jean et ma guitare en Turquie, et puis le truc classique, la route, mais pas du tout pour la drogue, non ça ce n'était pas mon truc. Alors qu'il y en avait pas mal qui partaient pour ça, d'autres pour des raisons philosophiques, beaucoup au Népal. Beaucoup d'Américains. Mais il y avait une ambiance fabuleuse... c'était ..., Ah !... C'était incroyable. Jamais à cette époque là on fermait une chambre d'hôtel, jamais il n'y avait quelque chose de volé. Maintenant, je me méfierais plus des européens qui sont*

là-bas... Et puis il y a une mentalité dollars, business..., enfin c'est un aparté... saccage des antiquités, vol des objets d'art... » .

L'Inde, comme Terra extatica, trésors cachés de l'Éden insulaire de Goa, mais aussi, comme nous pouvons le voir dans les propos de Marc, terre promise déjà menacée par la prolifération de ces étrangers insatiables qui par leurs appétits inassouvis allaient corrompre à tout jamais l'époque bénie de l'indistinction, de la quête désintéressée de l'autre... La Turquie, l'Inde, la route, le « truc classique », peu d'argent, partir pour « ça », ou partir pour autre chose, fuir peut-être le sentiment que déjà, quelque chose était en lui, le poussant à accomplir ce qu'il se devait un jour d'accomplir... L'errance, et le sentiment implicite, presque tû, que l'inattendu devait se produire... et ce quelque chose qui devait arriver finit bel et bien par arriver... :

- » Je voyageais en Inde et puis... et puis, bon les trains vont très lentement. Je traversais l'état de l'Ouest et puis je vois un petit bled, alors je me dis... : « tiens c'est sympa comme village... Je vais m'arrêter là » . J'étais venu de Lyon en stop jusqu'à Delhi, donc j'avais mis 21 jours pour arriver en Inde, et puis ensuite arrivé sur place je me suis reposé, parce que c'est très éprouvant comme pays. Et puis quand je descends là... il y a un petit gamin qui vient me voir et qui dit : « Eh, Marc Babu, Eh Marc Babu » . Je dis : « Oui, oui c'est moi Marc... » , le gamin : « Chali, chali... » , ce qui veut dire « Viens, viens » . Et le guru m'attendait. Voilà comment ça s'est passé. C'est lui qui était chez lui et qui m'attendait sans que je ne lui ai rien demandé... Personne ne me connaissait et lui il avait envoyé le gamin me chercher sur le quai de la gare [...] Voilà ça s'est passé comme ça. Quand je suis arrivé il m'a montré du doigt où je pouvais manger, et il ne m'a pas dit un mot, et ça a duré comme ça plusieurs jours » .

À l'instar de Mahat, qui de nombreuses années auparavant avait dû se confronter au silence de son guru, Marc doit aussi se rendre à la difficile évidence, accepter la preuve presque magique de ce qui conditionne désormais sa destinée : le guru, appelons-le Sahaja, l'attendait et semblait l'attendre depuis toujours en conformité avec ce jeu de patience mutuelle où chacun cherche l'autre, l'un dans l'immobilité du languissement, l'autre dans le mouvement de la quête. Comme nous l'a précisé Marc : « *Autant quelqu'un cherche un Guru, autant le Guru attend son disciple* » . Cependant, ici, si l'attente était indubitable, le chercheur n'avait pas véritablement éprouvé le sentiment urgent de la recherche... Pourtant, c'est à cette gare-ci que Marc est descendu et pas à une autre, et c'est cet enfant-là qu'il a choisi, sans trop savoir pourquoi, de suivre. Comme si toutes les conditions s'étaient réunies sous ses yeux sans qu'il puisse même les voir, afin que la rencontre puisse avoir lieu ; comme si un ordre secret et mystérieux, car après tout cet enfant inconnu, de ce village inconnu, l'avait appelé, lui, Marc, et pas un autre, était en train de prendre forme à son insu ; comme si une énigmatique et occulte cartographie le conduisait, sans qu'il puisse rien y faire, à cette seule et unique destination... celle du guru et de son silence, Sahaja comme ultime point de convergence de l'Odyssée...

Mais accepter cette quasi-inéluctabilité pour Marc n'a pas été chose aisée : « *... je faisais beaucoup de bêtises parce que je ne connais pas le rituel de ces gens là moi, je... euh... je rêvais de...* » . Et cette divergence première d'aspiration, de « rêve » ne pouvait

conduire qu'à la même conclusion qui, de la même manière, avait conduit Mahat à refuser dans un premier temps celui qui l'avait accueilli :

- » *C'était plutôt ça... La musique, les vêtements... alors quand j'arrive en Inde et qu'il y a un vieux de soixante-dix ans qui me dit : fais comme ci, fais comme ça..., en plus méditer, j'avais jamais médité... faire les postures, j'en avais jamais fait. Manger végétarien ce n'était pas mon cas... des tas de trucs difficiles à vivre... mais bon, il y avait quelque chose qui faisait... Mais j'ai pas compris tout de suite. Je suis parti au bout d'un an parce que je me suis dit : « Basta, qu'est-ce que je fous là ! » « .*

Cependant, après ce départ assumé, une rencontre impromptue va de nouveau bousculer les certitudes de Marc :

- « *Au bout d'un an je vais dans un endroit au Kashmir, dans le Nord de l'Inde et puis là je m'arrête dans des étapes. En Inde, il y a toujours des temples, à peu près tous les 60 kilomètres pour que tous les pèlerins puissent avoir un lieu pour pouvoir manger, dormir et se laver. Donc je m'arrête dans ces temples et un sadou, on pourrait dire que c'est un moine, qui était là m'invite à manger, alors j'y vais et là je fais encore des bêtises..., c'est-à-dire que à partir du moment où il vous invite à manger, l'endroit où il vous a dit : « On va manger » , ça devient la table, donc il ne faut plus marcher dessus. Il suffit qu'il ait enlevé la poussière ou les brindilles de bois et ça devient une table, et puis moi bien-sûr je traverse allègrement et puis je m'assieds pour manger et ensuite pour m'endormir. Je fais quelques respirations et il me dit : « Mais qui t'a appris ça ? Comment tu sais ça ? Là, regardes comment tu es assis. » - J'étais assis en demi-lotus (il nous montre la posture) - Je lui explique : « J'ai suivi telle ou telle chose » . Et puis après il me demande : « Est-ce que tu connais tel ou tel texte ? Est-ce que tu as entendu ? - Oui, je connais la dualité, la résorption des dualités, l'objectivité interne... - Mais c'est un... c'est un vrai Guru... Mais c'est... ça ne se dit pas à tout le monde... ça ne se dit pas... » . C'est là que je me suis dit : « Eh bien oui il s'est passé quelque chose » . Et donc je suis retourné voir le guru et là il m'a dit : « You are ready » . A partir de ce jour là seulement il a commencé à me donner son enseignement » .*

Ainsi, comme pour l'exemple de Mahat, cette rupture première, ce refus du guru et de son enseignement semble sceller de façon définitive le destin de Marc. Il peut certes partir, choisir de fuir provisoirement l'évidence... Pourtant, tôt ou tard, il devra revenir sur ses pas, afin d'entendre enfin ce que ce vieillard a à lui dire... Ici encore, c'est un anonyme, un inconnu sur le bord d'une route ou dans l'obscurité d'un temple, inconnu qui cependant détient lui aussi les clefs d'une sagesse qui a sa manière fait autorité, qui va infléchir la détermination du disciple rebelle : ainsi, le sage que Mahat rencontre dans la poursuite de sa quête désespérée et qui lui fait soudainement prendre conscience que son maître, son vrai maître «l'attend» ; ou encore, pour Marc, ce moine errant qui, s'étonnant des postures et des respirations qu'emploie cet occidental, par ailleurs très maladroit, lui révèle que celui qui attend, qu'il a laissé derrière lui, est un «vrai» guru... «ça ne se dit pas à tout le monde» s'entend dire Marc à plusieurs reprises. Dès lors, les quelques éléments de technique et de connaissance que le guru lui a transmis apparaissent comme cette entrée en mystère de Marc. Désormais, lui aussi sait... il connaît maintenant des secrets qu'il se

doit de garder ou de dire avec d'infinies précautions... «ça ne se dit pas»... Et l'oeil averti du sadou ne s'y est pas trompé, «quelque chose» a en effet eu lieu et ce quelque chose ne peut plus désormais être ignoré par celui qui a été choisi. Marc, du reste, nous a expliqué qu'après son initiation son guru lui avait avoué que lui et ses prédécesseurs avaient toujours su qu'un jour «un européen viendrait» afin de poursuivre le travail de la lignée et que c'est précisément au moment où Marc avait posé le pied sur le quai de la gare, ainsi qu'à l'instant où l'enfant l'avait appelé par son prénom, que la prophétie s'était effectivement accomplie. De fait, toutes les courbes existentielles du disciple sont ramenés a posteriori à la parole proprement énonciatrice de celui qui, un jour, a affirmé de façon manifeste l'ordre non plus possible mais futur des choses. Mahat ou Marc pouvaient toujours choisir la fuite ou les détours ; leurs choix, leurs intentions de l'instant ne faisaient que mettre entre parenthèse momentanément ce mécanisme du devenir qui allait les conduire à être ce que virtuellement ils étaient, chacun à leur manière, déjà. Toutes leurs justifications présentes, les regards rétrospectifs qu'ils jettent sur leurs cheminements respectifs, tendent alors à se fondre dans la seule explicitation de ce déterminisme sous-jacent présidant en secret au déroulement de leur existence.

Nous ne savons en revanche que très peu de chose sur le guru de Marc et de l'association Shakti. Il n'a pas ou peu écrit, nous ne l'avons jamais rencontré... Pourtant, il est omniprésent ou du moins rendu présent, présentifié en permanence par les discours du maître ou de ses élèves, mais aussi au travers des iconographies, des photos posées sur les murs de la salle de cours ou sur les autels personnels et domestiques de chacun des membres de l'association... Il n'y est d'ailleurs jamais représenté seul mais toujours accompagné de son épouse, qui, de la même manière, est reconnue par tous comme la représentante de la lignée et de la tradition Shakti. Ainsi, au côté des anciennes photos à la couleur sépia, aux contrastes un peu ternis des gurus fondateurs, trouve-t-on toujours ces deux images : Sahaja, assis, vêtu d'un sari clair, une barbe et des cheveux blancs entourant un visage mat d'où perce l'intensité d'un regard qui semble comme chercher à scruter l'observateur du cliché et, à côté, sur une autre photo, son épouse, elle aussi assise, vêtue d'un sari safran, les cheveux longs, gris, attachés derrière la tête, un visage sans âge, ses paupières sont closes, elle esquisse un sourire, une de ses mains est levée, la paume tournée vers l'extérieur, comme figée dans un geste de protection ou d'offrande, la photo étant prise de trois-quarts, on devine d'autres personnes présentes devant elle mais hors-champ...

Comme Marc nous l'a indiqué, la reconnaissance en Inde de la femme de Sahaja n'a pas été chose aisée. Ainsi que pour Nâyikâ, son accession au statut de guru a été rendue difficile par des fidèles Indiens hindouistes ayant eu du mal à accepter cette entorse à la tradition des castes, qui, rappelons-le, ne tolère pas toujours la présence de femmes dans les rangs des sages des castes supérieures. Ainsi, il semblerait que ces trois lignées, afin de perpétuer leurs histoires respectives ont dû, un jour ou l'autre, s'opposer, de manière plus ou moins affirmée, à leur contexte culturel premier : d'une part, en se tournant vers l'occident afin de transmettre des savoirs qui, normalement, n'étaient divulgués qu'aux Indiens Brahmines, ensuite, en reconnaissant comme autorité légitimée des représentants, traditionnellement, proscrits. Pour l'enseignement Ganesh, cette volonté de se distancier d'une certaine attitude conservatrice de l'Inde s'est, comme nous l'avons vu,

aussi concrétisée par le refus d'un emploi systématique d'une terminologie trop imprégnée d'Hindouisme et par le recours à des références au savoir biomédical occidental. Dès lors, la réinvention de la tradition, de ces traditions, impliquerait un certain écart vis-à-vis de ce que la culture a institué, comme si l'échappée aux dangers du conservatisme de l'attitude traditionaliste devait nécessairement se lier à une certaine volonté de rupture quant à ce qui a toujours été. De fait, se pose la question d'un paradoxe inhérent à la réinvention de ces traditions qui, au nom du retour à leur propre vérité, celle de leur lignée, mais aussi au nom de la perpétuation de cette même vérité, se doivent de s'opposer en partie aux vérités présentes, communément admises, du contexte dans lequel elles évoluent, quitte à s'arracher à ce même contexte afin de trouver, ailleurs, les possibilités d'un devenir.

2. 5 Résolutions et révélations

Et ce sentiment de rupture semble tout autant prégnant quand il s'est agi pour Mahat et Marc d'entrer à leur tour dans la connaissance des secrets que recelait l'enseignement qu'ils ont eu ou qu'ils ont encore pour tâche de transmettre. Entrée en mystère, donc, révélation d'une vérité à laquelle ils ne pouvaient échapper, expérience d'une détermination où l'existence se veut écrite par avance (la quête effrénée de Mahat qui ne peut *que* le conduire vers Vidyâ, Marc et le quai de ce village inconnu où il ne pouvait *que* descendre...) mais aussi, rupture qui marque de façon nette, comme ultime préalable, cette entrée dans l'apprentissage de l'enseignement. «Je t'attendais» dit Vidyâ à Mahat, «You are ready» dit Sahaja à Marc..., deux phrases qui finalement révèlent de façon plus ou moins explicite l'attente : celle du guru face à un disciple qui rechigne à venir, celle de ce même disciple dans l'expérience intime de ce passage qui marque son aptitude à entrer dans la lignée... Mais, dans les deux cas, c'est un drame qui menace de se jouer, car le disciple peut après tout ne jamais venir, tout comme le guru, déçu, peut tout autant décider de le renvoyer à l'insupportable incertitude de sa quête. Pourtant, ce drame, ce risque d'une rupture consommée, mais évidemment, nécessairement conjurée, par les dangers qu'il faisait peser sur le devenir de la tradition, ne fait ainsi qu'accentuer le poids de ce geste initiateur consistant en la reconnaissance du retour du disciple, reconnaissance qui conjure à tout jamais la menace d'une rupture et par là d'un délitement total de la tradition même. En effet, si factuellement, *cela aurait pu être quelqu'un d'autre que Marc ou Mahat*, il n'empêche que, prophétiquement, *ça ne pouvait être qu'eux*, eux et eux seuls. Le guru a certes attendu, pris son mal en patience, mais dans la ferme conviction que cette attente ne visait qu'à renforcer la certitude du retour nécessaire de celui par qui la tradition doit se réenoncer.

Par conséquent, le retour du disciple marque pour celui-ci la reconnaissance de son entrée dans l'apprentissage de son futur statut. Qu'il devienne guru comme Mahat ou sa successeur Nâyîkâ, maître comme Marc ou professeur comme Abhijna, il devra désormais accepter la révélation ontologique de ce changement d'état. Et cette révélation passe par la constatation principielle pour le disciple du rôle fondamental du guru en tant qu'énonciateur de l'enseignement et de la tradition. Dès lors, lorsque le guru parle, de par cette position qu'il occupe, il ne *peut* que dire la vérité. Chacun de ses prédicats n'est que

l'exacte expression des évidences du monde. Le guru apparaît comme la seule personne qui n'utilise jamais le langage de manière citationnelle. Il ne cite en effet en aucune manière ceux qui l'ont précédé, il les *redit* à la lumière d'une parole inaugurale. Dans une certaine mesure, le guru ne parle pas seulement le monde, il l'assert, exprimant par là l'essence même de ses secrets. Comme l'a indiqué Pascal Boyer, il est «compétent», au sens où il possède **«une masse d'informations censées être une représentation exacte du domaine de réalité considéré »** (in *L'Homme*, 1986 : p. 323). Son discours ressort, si nous reprenons la terminologie d'Austin, à la fois du domaine de l'*illocutoire* puisque ses énonciations ont une valeur conventionnelle - il *informe*, *avertit* son disciple et ses élèves - mais aussi de celui du *perlocutoire*, puisque par le simple fait de dire, c'est la tradition et la lignée tout entière qu'il convoque, c'est l'ordre même du monde qu'il tend à modifier par l'accomplissement de l'acte de parole. Une sorte de système performatif total se déploie ainsi enserrant dans chacune de ses mailles l'intégralité du réel. Il ne peut plus être question de vérité ou de fausseté de ce que le guru énonce puisque, comme l'écrit Austin, **«la vérité ou fausseté d'une affirmation ne dépend pas de la seule signification des mots mais des circonstances précises dans lesquelles l'acte est effectué»** (1970 : p. 148). Or, ici, chacune des paroles, mais aussi chacun des gestes du guru se confond avec le contexte d'énonciation, ou plutôt se mêle à lui, il le fait advenir tout en advenant à travers lui par le fait même qu'il incarne, à lui seul, la vivante présence de l'enseignement et de la lignée... Son discours entre dans une circularité sans fin des significations où ce qui est énoncé justifie à la fois l'existence de la tradition et de lignée mais aussi la place et le rôle de celui qui les énonce. Par le guru, la vérité de la lignée vient au monde et par elle, en elle, il conforte symétriquement la vérité propre de son statut. Dès lors, le disciple en reconnaissant cette dimension que l'on pourrait qualifier, à la suite de J. L. Austin, de *verdictive* du discours du guru, il reconnaît par là sa propre inscription dans l'histoire de la lignée. En acceptant son propre statut de *maître*, *professeur* ou futur *guru*, il entre, à son tour, dans cette fusion où statut, rôle et individu ne font plus qu'un. À sa manière, tout comme son guru, lorsqu'il se verra légitimé et reconnu par son maître spirituel, chacun de ses énoncés sera porteur de la vérité intrinsèque de l'enseignement. Même si ses compétences ne sont pas totalement les mêmes, dans le cas de Marc et Abhijna par exemple, il n'en reste pas moins que, dans les limites strictes à l'intérieur desquelles se déploie son savoir, il demeure l'ultime référence devant laquelle chaque élève devra se plier. Légitimée de la sorte par le guru, sa parole recèlera alors la même substance de révélation indubitable, qui fera de lui, avant même qu'il ne parle, un «porteur de vérité» (Pascal Boyer, *ibid.* : p. 326).

2. 6 La figure du guru

Pour les élèves avec lesquels nous avons pu nous entretenir, ce statut de *porteur de vérité* est incontestable. Pour tous, le guru ainsi que la personne qu'il a désignée comme le légitime transmetteur de l'enseignement, deviennent ces références absolues, garantes de l'authenticité de la pratique. Si nous prenons l'exemple de l'association Shakti, certains de ses membres ont certes reconnu qu'ils se sentaient ne serait-ce que géographiquement parfois éloignés de leurs gurus, pourtant, il n'en reste pas moins que selon eux, c'est à eux et à eux seuls, ainsi qu'à Marc, que revient l'unique et indiscutable

autorité de transmettre la tradition. Ils apparaissent ainsi, pour certains, comme des «relais» nécessaires entre l'Inde et l'Europe, mais aussi entre le temps «pur» de la tradition et celui plus contingent du présent. Ils évoquent à leur propos la notion de «respect» ; des élèves nous les présentant même comme ces «grands-parents» qui «sécurisent» ou encore comme de «grands sages» à l'enseignement «très ancien» et «précieux» dont la seule présence rassure. Et si cette présence demeure la preuve indubitable de la vérité de la pratique, ils apparaissent aussi comme ces êtres recélant en eux l'essence même d'une altérité radicale. Car, le fait même d'être guru ou légitimé par lui implique la reconnaissance d'un statut irréductible et qui confronte l'élève aux propres limites de son expérience. Le guru devient ainsi cet horizon indépassable sur lequel se déploient les confins de chaque expérience intime de la pratique. Modèle inatteignable, vers lequel il faut tendre de toutes ses forces tout en sachant que de par la teneur absolue que recèle son être, c'est dans la distance, dans un éloignement abyssal que se jouera et se rejouera encore pour l'élève l'inscription dans la tradition, ainsi que la reconnaissance de celui qui la porte. Mais cette distance ontologique peut aussi prendre une autre forme dans cet écart qui sépare la culture du guru et celle de ses fidèles. À l'instar de Marc piétinant la table tracée dans la poussière par la main du moine, la rencontre avec la culture de l'autre peut révéler l'incompréhension, faire surgir de l'étrangeté :

- Bernard : « - *Quand on va en Inde ils ont des disciples indiens qui viennent mais ce n'est pas la même manière de fonctionner que nous ! Parce que nous devant un guru, bon on lui dit : « bonjour » , comme les indiens ils font, ils se saluent comme ça même entre eux dans la rue, en s'inclinant légèrement...*
- Véronique : - *... mais nous on est pas des dévots...*
- Bernard : - *Non on est pas des dévots, eux ils se mettent à plat ventre et ils baisent les pieds tu vois !*
- Véronique : - *Parce que c'est un comportement habituel quand on rencontre un guru, c'est l'habitude et ils ne comprennent pas que ça ne se fasse pas ou autrement. Et même quand vous demandez aux gurus, eux-mêmes ils disent qu'il faut leur montrer..., oui montrer que nous on fait autrement. On fait aussi bien de leur montrer, pour enlever tout ce rituel. Ils ne demandent pas de dévotion, ils demandent qu'il y ait au contraire quelque chose qui change comme par contamination..., pour que les indiens voient bien que l'on agit pas comme eux.*
- Bernard : - *En Inde on avait une grande salle, on faisait les postures tous ensemble comme à l'association, ici. Quand les disciples sont arrivés ils voulaient pas méditer avec nous parce que l'on était tous mélangés et puis les nénétes en shorts !!... Les autres, je te dis pas... le masque (rires), ils se sont écrasés mais ils étaient mal, ils sont sortis. Les gurus ils ne les touchent pas, ils leur baisent les pieds, c'est tout. Remarque pour Marc c'était pareil..., y'a pas longtemps que..., Marc avant la première fois qu'ils viennent en France il ne touchait pas les gurus non plus ! Il les a touchés en fait la première fois qu'ils sont venus ici et c'est le guru qui l'a touché, qui lui a mis la main sur l'épaule et ça faisait quand même dix-huit ans qu'il le connaissait...*

- Véronique : - *mais les gurus ils nous touchent - euh - oui...*
- Bernard : - *...en méditation...*
- Véronique : - *...oui en méditation surtout et pour toucher... et puis tu te souviens quand on était tous dans la voiture...*
- Bernard : - *Oui mais dans ces moments là le guru tu ne le touches pas vraiment, sauf s'il te dit de le toucher mais quand même il y a quelque chose qui passe, qui fait que... mais bon c'est vrai que normalement, tu ne le touches pas, tu le sens, tu ne le touches pas. [...] oui comme en Crète, on sortait d'un temple orthodoxe que je crois on nous avait prêté et puis bon ben dans la bagnole c'était à l'indienne, le guru assis il prenait les gonzzesses sur ses genoux. Là, c'était plus le guru, c'était l'Indien. Alors vas comprendre le truc, il faut faire avec ça !!! »*

Étrangeté surgissant ici de cette position interstitielle que tient le guru, tour à tour confronté à l'inédit de la rencontre entre deux mondes, entre deux attentes : celle des disciples indiens qui ne peuvent tolérer la mixité et le contact physique et celle des disciples occidentaux qui, eux, se refusent à se prosterner comme des « *dévots* » aux pieds de leur maître spirituel... Distance des corps donc, des statuts mais aussi rupture des conventions, contrariété de ce que, traditionnellement, « *normalement* », on ne fait pas... Ainsi, la confrontation devient l'occasion pour le guru d'une remise en question de ce que sa propre culture interdit : « *il faut leur montrer..., oui montrer que nous on fait autrement* », que les choses peuvent changer « *comme par contamination* » ; mélange des genres et des gens, pouvant susciter l'interrogation face à un guru proprement *intouchable*, ontologiquement situé dans un ailleurs inaccessible et qui soudainement brouille les conventions en prenant « *les gonzzesses sur ses genoux* », créant ainsi une discordance entre son statut de Brahmane et celui de vieil homme indien qui dans les deux cas existent dans la distance et la déférence...

- Bernard : « - *tu vois par exemple les gurus ils nous enseignent d'être libres, indépendants et tout ça... et lui par contre il est Indien, il marie ses filles dans la tradition indienne. Il lui impose un mari, un machin... Pourtant dans l'enseignement il nous enseigne à être libre, indépendant. Mais y'a aussi le fait qu'il dépend d'une culture sur place parce que effectivement comme disait Marc s'il n'avait pas marié sa fille comme cela, qu'est-ce qu'elle ferait ?...*
- Véronique : - *Elle serait rejetée du village, c'est le village...*
- Bernard : - *Donc il y a aussi cela qui fait que tu es obligé... Donc c'est comme ça aussi pour nous , ce n'est pas parce que l'on est indépendants que l'on ne va pas respecter les lois »*

Le guru se voit ainsi écartelé entre d'une part son essentielle et u-chronique condition, hors-temps et hors-lieu, de guru portant à lui seul le poids de la tradition, et de l'autre, son existence temporelle et corporelle, circonstanciée d'humain vivant son existence dans une situation et un lieu donnés. En étant l'incarnation vivante de ce qu'il transmet, il condense

à lui seul la contradiction inhérente à son statut d'être ressortant à la fois du dedans et du dehors, du passé et du présent, de l'ici et de l'ailleurs... Contradiction apparaissant comme l'élément moteur du processus même de transmission, comme si cette impossibilité de la situer et de la circonscrire autorisait son infinie redéfinition. Comme le dit Bernard, il s'agit d'être «indépendant», ou encore se vouloir inconditionné et indéterminé, tout en se reconnaissant «obligé», donc soumis à ce que la temporalité et l'historicité recèlent comme nécessités, nécessités de présence dans un contexte défini et cela, afin d'être dans la mesure d'agir. Reconnaître la diversité et la contradiction afin d'aspirer à la plénitude du même et de l'unité, tel serait par conséquent le singulier théorème que tenteraient d'énoncer ceux - gurus, maîtres et professeurs mais aussi élèves et disciples... - par qui advient la dynamique de transmission de leur tradition respective.

Pour Philippe et Sophie, de l'association Ganesh, la reconnaissance de l'inspirateur de l'enseignement se module de façon sensiblement différente de celle des membres de Shakti :

Philippe : « - ...il a enseigné, à quelqu'un comme Nêru, il lui a fait découvrir l'épanouissement... Parce que lui son message c'était un peu, c'est en fait grâce à lui, à cet homme, Swami Samarasa, que le yoga a pu, je ne dirais pas renaître de ses cendres, mais je dirais qu'il avait besoin d'être expliqué scientifiquement, il avait besoin d'être dépoussiéré d'un tas de choses et donc il a pu à nouveau se propager ensuite de par le monde. Lui ça a été vraiment dans ce but là, ça a été un personnage vraiment important. »

Ainsi, Samarasa, en tant qu'autorité fondatrice, joue ici un double rôle, il apparaît non seulement comme l'instigateur d'un enseignement qui se veut une approche rationnelle, explicative d'un yoga, qui se verrait ainsi libéré de la confusion avec la superstition ; un yoga «scientifique», «dépoussiéré», avéré, prouvé, éprouvé et approuvé, qui aurait, en accord avec le célèbre découpage bachelardien, atteint les rives rassurantes de la Chimie, aux dépens de celles, ténébreuses, de l'Alchimie ; un yoga qui aurait su non pas se libérer de la dimension «intime» - pour reprendre le terme de Gaston Bachelard dans La formation de l'esprit scientifique (1993) - de son expérience, mais bien plus de cette imagerie hindouiste, ésotérique trop envahissante, aux yeux d'un Occident qu'il ne faut pas déstabiliser, affoler. Un Occident, certes, en attente d'exotisme mais qui ne doit pas pour autant être inquiété par le surgissement menaçant de ce qui pourrait passer pour un obscurantisme. Mais ce rôle premier d'instigateur est immédiatement doublé par un second, à savoir celui de sauveur, car si Samarasa n'a pu faire «renaître de ses cendres» le yoga, il en a cependant, de par cette volonté et cette recherche de scientificité, facilité la diffusion, la «propagation» et par là le devenir, comme si la référence unique à ses traditions, ses lignées et sa terre originelle l'avait voué à une disparition inéluctable. Philippe poursuit :

- « C'est à dire que l'ancêtre de Samarasa, il a écrit des livres dans ce centre, un autre swami aussi, Abhijna aussi. Il y a des productions toutes basées sur la recherche scientifique du centre et c'est pour cela qu'elles sont imprimées et qu'elles sortent de ce

centre. Swami Samarasa il a bien posé une base quand même. Les livres qu'il a écrits sont des classiques, je veux dire au niveau des techniques de souffle, au niveau des postures. Il avait une recherche qui était très, c'est vrai, physique, anatomique où il explique bien à ce niveau-là. Parce qu'en fait des... des tentatives d'explication scientifiques du yoga, il y en a eu très peu, durant tous ces longs siècles... (rires) Il y en a eu deux ou trois peut-être, c'est peut-être celle de Swami Samarasa qui restera. Parce que par exemple quand son ancêtre quand parle de l'énergie, du souffle, et tout ça, il essaye d'expliquer scientifiquement mais ce n'est pas... Swami Samarasa... il dit qu'il a beaucoup de respect pour lui, qu'il était vraiment un grand homme et dont les écrits restent parfois des ouvrages de référence, mais du point de vue scientifique, on ne peut pas considérer quand même que ce soit, on ne peut pas l'accepter comme cela, il faut le prendre à un autre niveau en quelque sorte, et pour quelqu'un comme Swami Samarasa, il a une approche scientifique qui est recevable, quoi. »

Par conséquent, outre son rôle de perpétuateur qui par là a su préserver et sauver son enseignement, Swami Samarasa, par le fait même de transmettre, apparaît aussi comme celui qui a su redonner une pertinence au savoir dont il se réclame, quitte à remettre sensiblement en question la place de celui, cet «ancêtre», qui l'a pourtant précédé et initié. Comme l'indique Philippe, malgré le «respect» qu'il inspire, malgré ses écrits, malgré les bases qu'il a su jeter, il semble appartenir désormais à un autre temps, une autre époque, comme si l'héritage qu'il avait légué était entré dans un autre régime de reconnaissance, de validité, régime désormais porté par la seule influence légitimée de Samarasa. Non pas que cet «ancêtre» et son importance soient niés mais bien plutôt que leur redéfinition respective, par l'exercice de transmission, ait contribué à les intégrer dans la continuité de la lignée, les plaçant ainsi dans un espace interstitiel situé quelque part entre reconnaissance et absence, gratitude et oubli, présence et omission... Son héritage ayant été saisi au vol, il est désormais objet de réappropriation, il ne lui appartient plus vraiment, il est ailleurs, ailleurs que dans ce temps de l'ancêtre, conjugué au présent. C'est au tour de Samarasa de le faire sien, et c'est aussi au tour d'Abhijna de l'enseigner...

Pourtant, le statut d'Abhijna, car Samarasa est aujourd'hui décédé, comme nous allons le voir au travers de cet échange, n'échappe pas à un certain flou :

- Axel Guïoux: - *« Justement, Abhijna...vous le considérez comment... au niveau de ce que vous appelez justement les niveaux de conscience ? Est-ce qu'il est proche plutôt d'un guru, d'un maître ?... »*
- Philippe : - *Il ne veut pas qu'on l'appelle guru, il s'appelle « professeur » ...sachant que lui a eu un maître...*
- Évelyne Lasserre : - *... et y-a-t-il des nuances entre professeur, maître, guru ?...*
- Philippe : - *Non, non guru c'est maître...[Évelyne Lasserre : - C'est la même chose ?] ...oui, oui...lui, il se définit comme un professeur...y'avait une de ses élèves qui lui avait dit un jour, qui lui parlait de ce sujet : « Mais nous, nous avons un guru... » ...et lui qui dit « Tu trouveras ton maître un jour » ...*

- Évelyne Lasserre : - *Il ne se considère pas comme un maître ?*
- Sophie : - *Ben je sais pas...*
- Philippe : - *... Non, non, en même temps c'est quelqu'un qui a réalisé pas mal de choses, c'est pas une personne ordinaire.... »*

Contrairement à l'association Shakti, la dénomination du statut d'Abhijna est beaucoup plus fluctuante, indécise... Seule certitude, il ne se définit ni en tant que guru, ni en tant que maître, les deux termes semblant se rejoindre, mais pourtant sa désignation prête à confusion. En effet, pour Shakti, l'enseignement passe par une définition précise au regard des échelles karmiques de la place de chacun : les gurus d'un côté dont dépend directement Marc, le maître, et de l'autre, les élèves. Ici, les frontières semblent plus poreuses, Abhijna se nomme lui-même «professeur» mais tout en étant quelqu'un «*qui a réalisé pas mal de choses* », tout en étant «*pas une personne ordinaire* », qui aurait «*eu son maître* », donc aurait été probablement initié. Philippe ajoute :

- - *« Je me demande si c'est pas aussi au niveau du groupe qu'il se positionne... parce que sa relation qu'il a avec Dominique, un autre élève de l'association, c'est un peu une relation de maître et disciple... et au niveau du groupe, il veut pas être le maître d'un groupe, comme ça...après au niveau individuel, c'est autre chose... »*

Dès lors, c'est dans la relation interindividuelle même que semblent se moduler les nuances du statut que détient Abhijna, statut en aucun cas monolithique, enfermé dans une définition claire et précise, mais bien plus enclin à s'adapter aux attentes personnelles de chacun de ses élèves. Il s'agirait presque de refuser dans un premier temps l'appellation glissante de guru ainsi que celle de maître, en optant pour une autre plus générale, au sens courant moins négativement connoté, pour ensuite être prêt à entretenir avec certains élèves d'autres types de relations. Ainsi, comme le précise Philippe, «*Il a une dimension spirituelle... c'est sûr que ce n'est pas un professeur comme ça... qui prêche la bonne santé... ou l'art d'être performant, c'est pas ça... il a un côté... il est très conscient...*» Par conséquent, pour ces élèves en attente de réponses plus spirituelles, Abhijna devient, dans le cadre précis d'un lien plus proprement individualisé, un recours possible, et cela du fait même de cette «conscience» qui ne fait pas de lui un professeur de yoga comme un autre.

Pourtant, à l'image de Nâyîkâ de l'association Shiva, la reconnaissance d'Abhijna n'a pas été chose aisée :

- - *« ...Abhijna... il... est-ce que l'on en parle ?..., non enfin lui il fait partie de la caste des Brahmines, ce n'est pas n'importe qui. Ce sont eux qui sont dépositaires du savoir, des écrits, de tout ça. Donc lui il a une famille, il a trois enfants, je crois qu'il y en a deux aux Etats-Unis, il est grand-père, il a une femme, donc il a toujours vécu une vie sociale. Il est aussi le directeur de l'école, il a aussi été enseignant avant ça, il aimait bien cela enseigner aux enfants. Quand il était jeune donc on m'a dit que son père était quelqu'un d'assez bien aussi. Donc je n'en sais pas plus que ça... Son père l'emmenait voir des sages, et entre autres il l'emmenait voir un saint, un saint dans une caverne je ne sais*

pas où, il l'emmenait voir quand il était assez jeune. Et cet homme-là (rires) il prenait du sable ou des pierres et il les transformait en friandises et ça, ça lui plaisait beaucoup. Après il a eu ce goût là de la spiritualité, alors il a cherché comment mettre tout ça en place... Sa mère avait peur qu'il ne se marie pas, qu'il n'ait pas d'enfants, qu'il vive seul. Donc il s'est marié quand même pour faire plaisir à sa mère, je suppose. Peut-être aussi qu'il a fait une prise de conscience. Voilà, sinon il a été étudiant en économie avant, étudiant en économie, il se destinait à une chose comme cela. Mais il a entendu parler de, je ne sais pas s'il a eu plusieurs maîtres, mais il a entendu parler de Swami Samarasa, il a entendu parler de lui, donc il est allé à l'institut et Swami Samarasa a eu une poignée d'élèves, parmi ses premiers élèves, une poignée qui est restée. Il donnait un enseignement mais pas tout à fait celui qui est donné actuellement. Et dans cette poignée d'élèves, certains l'ont abandonné, d'autres ont dévié, comme ils sont devenus des personnes assez fortes avec certains pouvoirs, de manipulation en fin de compte sur les autres, eh bien, il y a eu des déviations comme il y en a toujours dans ces milieux-là ! Donc il y a quand même deux ou trois personnes qui sont restées. Abhijna je pense qu'actuellement c'est un peu l'héritier. Mais si tu veux c'était le plus jeune et il y des gens qui auraient préféré... Il n'a pas forcément été très bien vu, mais c'est comme ça... »

Ainsi, comme le montre les propos de Philippe, l'existence d'Abhijna a oscillé entre deux univers : celui de la «vie sociale», de la famille, des études, du travail et celui de la «spiritualité», où la magie et le merveilleux peuvent surgir soudainement comme sous les traits de cet ermite, reclus, vivant dans sa caverne - serait-ce Vidyâ ? -, et disposant de pouvoirs fabuleux. Magie qui peut aussi troubler l'ordre apparent du groupe des disciples entourant Samarasa ; magie comme force ultime, qui une fois maîtrisée, peut conduire à toutes les «déviations», toutes les «manipulations» ; l'enseignement comme lame à double tranchant, dont l'usage potentiellement dangereux nécessite le discernement de celui qui en use, comme si la sagesse du disciple résidait justement dans le refus de se soumettre à la tentation d'un usage immodéré et imprudent des sombres secrets que recèle la pratique, et que seule une scientificité revendiquée pourrait conjurer... Magie ou pouvoir total qui dans un premier temps a menacé le groupe mais a aussi contribué au tri de l'ivraie et du grain : ainsi, il y a ceux qui ont préféré partir, enivrés par la découverte de leurs forces nouvelles et ceux qui sont «restés», fidèles d'entre les fidèles, une «poignée» qui, comme Abhijna, a su se montrer dévoué à Samarasa et résister au fourvoiement et à l'égarement. Pourtant, en dépit de cette fidélité assumée, les réticences, les querelles intestines n'ont pu être totalement éludées. Abhijna, l'«héritier», ou le pressenti comme tel, doit aussi, à l'instar de Nâyikâ, subir les déchirements plus ou moins avoués du groupe, accepter les hésitations de ceux qui, le trouvant trop jeune, «auraient préféré» un autre successeur, une autre destinée, mais qui, en définitive, ne peuvent que constater l'inutilité de leur résistance. Comme le résume Philippe, même si Abhijna au début «n'a pas été très bien vu», c'est - et ça ne pourra être que - «comme ça»...

Dans le prolongement de ce propos, certains élèves confirmés de l'association Shiva nous ont fait part de leur difficulté première à accepter Nâyikâ comme successeur de Mahat. Ainsi, Jean :

- « Mahat est mort là donc d'une certaine façon bon pendant quelque temps c'est vrai que l'on a continué sur la lancée de ce qu'il faisait mais sur la façon dont il le proposait, selon sa personnalité et après bon quand Nâyîkâ est venue elle était jeune... bon c'était une femme donc des choses... modifiées. Ce sont des êtres qui sont comparables mais bon qui sont différents avec des gens différents, on est un peu... [...] on est plus ou moins issus de ça, de cette histoire-là. »

Nicole, sa compagne, poursuit :

- « Si vous voulez quand on a reçu notre initiation, eh bien on a un maître auquel on est très attaché quand même, bon... j'ai très bien accepté Nâyîkâ mais il y a des choses c'est vrai que quand je vais au Darshan, au centre et bien je vais m'incliner devant la photo de Nâyîkâ mais je vais toujours vers Mahat, je veux dire que c'est lui qui m'a donné l'initiation, il avait une telle présence. Nâyîkâ, elle doit avoir cette même présence je pense, mais comme c'est le premier que j'ai vu, je le revois toujours en train de chanter, il avait une vitalité ! Une présence... mais bon j'ai très bien accepté Nâyîkâ. »

2. 7 Une présence

Pourtant, malgré les différences de contextes, de personnes, malgré ces « choses modifiées » qui font que Nâyîkâ n'est pas Mahat, et inversement, quelque chose subsiste, tel un lien indéfectible reliant entre elles les différentes générations d'élèves. Cette subsistance se résume à un unique mot : la « présence ». La présence du guru qui fait de lui un être à part, un être qui malgré les écarts de temps et d'espace ne cesse de laisser sa trace dans l'existence de chaque pratiquant. Sur-présence d'une entité que l'on présente en permanence par les mots échangés, par les écrits parcourus, par les photos contemplées. Le guru apparaît comme cet être de chair ou de mémoire, que l'on convoque, appelle, interpelle, dont la présence se doit d'être continue dans les moindres recoins du quotidien, telle une promesse toujours contenue. Ainsi, la présence du guru se mue en présent, au sens du cadeau, de la gratification, que tout élève se doit d'accepter et de reconnaître. Comme l'indique un grand nombre d'écrits de l'association Shiva, le guru, sa Grâce transparaît comme ce « gift », ce don, qu'il s'agit d'accueillir et de faire ensuite prospérer. Par là le guru, en tant qu'incarnation de la lignée et du principe qu'il transmet, deviendrait ce point de condensation par lequel l'ordre du monde peut brutalement basculer. Arrêtons-nous sur ce témoignage d'un homme, appelons-le John, que nous avons recueilli dans une revue américaine de l'association Shiva :

« En 1981, ma femme et moi nous sommes rendus à Santa Monica pour passer un peu de temps avec Mahat. Vers la fin de notre séjour, nous nous promenions le long de la plage située à côté de l'Ashram provisoire de Mahat. « Franchement », pensais-je en moi-même, « cette plage jonchée de détritus et emplie de baigneurs insoucients ne fait pas partie du monde du Guru. » Bien que portant avec moi mon appareil-photo, je ne voyais rien autour de moi susceptible d'être pris en photo. Et alors que nous étions en train de nous promener près de l'Ashram, nous avons jeté un regard derrière nous, et juste à cet instant, Mahat faisait quelques pas sur le porche de sa chambre. Il resta ainsi

un moment à regarder intensément dans notre direction puis il retourna à l'intérieur. Je ressentis un sentiment mêlé d'excitation et d'embarras. Nous profitons de son Ashram et je me tenais là dans ce que je pensais être un lieu impur. Peu de temps après, un ban de nuages commença à glisser sur l'océan. En quelques secondes, la plage entière fût envahie par un épais brouillard qui restreignait la portée de notre regard à quelques mètres. Pour une raison inconnue, je sentis en moi une explosion de joie, je saisis mon appareil et pris une série de photos du brouillard, ou du moins de cette brume grisâtre et brunâtre d'où émergeait parfois la silhouette d'un jogger isolé ou la branche d'un palmier. Un unique rayon de soleil traversa le brouillard et se réfléchit sur la fenêtre centrale de l'un des vieux hôtels du bord de mer. Le bâtiment, avec ses contours parfaitement visibles, fût transformé en un être divinement lumineux, le rayon de soleil palpitant comme un oeil omniscient en son centre. Je me tenais là, transporté. Alors que la brume se dissipait, cette même plage, que je trouvais auparavant si hideuse, offrait tout à coup un festin de photographies. Partout où je regardais je voyais des images magnifiques !» [»In 1981, my wife and I went to Santa Monica to spend some time with Mahat. Toward the end of our stay, we were walking along the beach near Mahat's temporary ashram. « Clearly », I thought to myself, « this beach strewn with litter and filled with partying bathers is not part of the Guru's world. « Though I was carrying my camera, I saw nothing worthy of being photographed. As we were walking past the ashram we turned to look back, and just at the moment Mahat walked out onto his porch. He stood looking intently in our direction for a few moments and then returned inside. I felt a mixture of excitement and embarrassment. We were having his darshan but here I was standing in what I thought was an impure place. Shortly afterward a heavy bank of low-lying clouds started rolling in off the ocean. Within seconds the entire beach was enshrouded with dense fog that limited vision to a few feet. For some reason I felt a burst of exhilaration, grabbed my camera, and started shooting picture after picture of the fog, nothing but brownish gray mist with an occasional silhouette of lone jogger or a palm tree. Then there was a momentary break in the clouds. A single beam of sunlight penetrated the fog and reflected off the central window of one of the old beach hotels. The building, with its contours barely visible, was transformed into a luminous divine being, the single reflected beam pulsing like a brilliant all-knowing-eye. I stood there transfixed. Not long after the lifted, and that same beach, which moments before had seemed ugly, was suddenly a feast of photographic possibilities. Everywhere I looked I saw beautiful pictures !»

Transporté, John poursuit :

«Comme la fonction concrète du Guru était devenue remarquable. Baigné dans le brouillard, j'étais plongé dans « les ténèbres de ma propre ignorance », dans la dualité de ma vision qui compartimentait le monde. Et comme le soleil réchauffe et dissipe les nuages de la brume, un bref coup d'oeil du Guru a rendu mon regard constant et clair. À partir de ce moment, il n'était plus question de division j'avais relié entre eux l'Ashram et le reste du monde. Mahat disait du Guru, « Avec le calme d'une paix et d'une connaissance infinies, il fait voler les différences. « D'un simple regard il peut dissoudre ces différences et nous rend apte à voir le monde avec des yeux neufs, à le voir comme magnifique et divin.» [«How remarkably concrete the Guru's function had become. Bathed in the fog, I was staring into my own « darkness of ignorance », the duality of my

vision that compartmentalized the world. And just as the sun burned through and lifted the clouds, a brief glance from the Guru had enabled my vision to become single and clear. In that moment there was no longer the division I had drawn between the ashram and the rest of the world. Mahat said of the Guru, «With the coolness of imperishable peace and knowledge, he puts differences to flight.» With a single look he can dissolve those differences and enable us to see the world with new eyes, as beautiful and divine.»]

Ainsi, au travers du récit de cette expérience, les positions s'inversent, s'échangent. Bien que pris au piège de ses propres aveuglements (les «ténèbres» de sa «propre ignorance») John se voit littéralement transfiguré par cette proximité qu'il entretient avec Mahat. Les regards se permutent et, tout à coup, le monde environnant, par les yeux du Guru, se métamorphose à son tour. On ne sait plus très bien où se situent les liens de causalité de cette épreuve à laquelle est soumise la perception de notre photographe. Le brouillard surgit-il afin de mettre à mal ses propres certitudes, ces repères qu'il pense définitifs entre le pur (l'ashram, le Guru...) et l'impur (les ordures, les baigneurs insouciant...), le beau (le monde du Guru) et le laid (la plage...) ? Ce surgissement est-il voulu par le Guru lui-même ou par une puissance autre afin de tester la capacité de discrimination de chacun des protagonistes ? De même, est-ce l'apprentissage d'un nouveau regard qui conduit le dévot à brutalement voir de la lumière là où il n'y avait auparavant que ténèbres et opacité ? ou bien est-ce le pouvoir même du Guru qui, de façon effective, dissipe cette brume envahissante en convoquant la clarté palpitante de ce soleil-oeil «omniscient» («all-knowing») ? Les tropes et les figures se répondent, s'entremêlent... Et dans cet entremêlement, Mahat apparaît comme celui par qui et en qui, indubitablement, les conflits se résolvent. Par la force de son regard, par la lumière que ce soleil organique répand sur le monde, le doute se dissipe, les fausses certitudes s'effondrent d'elles-mêmes. En l'espace d'un instant, John a pu voir par le regard du Guru, tout comme ce dernier, par la fugacité de cet échange, a pu voir en lui, si bien que, désormais, rien ne sera plus comme avant. Non seulement le regard que porte John sur le monde a changé, mais c'est le monde lui-même qui, de par cette réciprocité, se voit, à son tour, transformé. Cette transfiguration d'un être ne se limite plus aux limites des subjectivités des acteurs en présence - le Guru rayonnant, d'un côté et l'élève illuminé, de l'autre -, elle semble presque, dans le même temps, avoir pratiquement irradié l'espace tout entier dans lequel elle a eu lieu.

Le témoignage de Jane, lui aussi présenté dans l'une des revues américaines de l'association, prolonge ce sentiment d'irradiation que laisse transparaître la présence physique du Guru, en l'occurrence, ici, de Nâyikâ :

«Lors d'un récent rituel du feu à New-York, Nâyikâ se tenait à côté d'un brasero alors que des centaines de personnes arrivaient afin d'offrir leurs prières au feu. Elle se tenait là depuis un long moment dans un calme absolu, comme un ancien, majestueux arbre planté profondément dans la terre. Par la combinaison de son assise physique et de son calme, elle semblait être et ne pas être de ce monde. En faisant rayonner autour d'elle sa puissante et tranquille présence, les gens se présentaient devant le feu pendant quelques instants puis se retiraient. Elle ne paraissait pas affectée par leurs mouvements tout en paraissant en être la cause même. Elle était à l'image d'un pilier puissant supportant le poids du monde. Et lorsque mes propres yeux se sont à leur tour fixés sur son image, je

commençais à ressentir, en moi-même, les mêmes qualités de force et de fermeté.» [«At a recent fire ritual in South Fallsburg, Gurumayi stood next to the fire pit as hundreds of people came forth to offer their prayers to the fire. She stood there for quite a long time in absolute stillness, like an ancient, majestic tree planted securely in the earth. With the combination of her physical steadiness and her quiet, indrawn state, she seemed to be at once of this world and not of this world. Revolving around her powerfully still presence people came before the fire for a moment and then left. She seemed unaffected by their movement and at the same time somehow the cause of it. She was the image of a strong pillar supporting the world. As my own eyes remained fixed on her image, I began to experience those same qualities of strenght and steadiness in myself.»]

Là encore, la présence de l'être-Guru semble modifier graduellement l'ordre du monde environnant. Entité à la condition mouvante, non seulement être humain de chair et de sang, mais aussi végétal séculaire que rien ne peut ébranler, Nâyîkâ fait converger sur elle, en elle, toutes les contradictions. Être statufié, à l'immobilité pétrifiée, qui, dans sa distance méditative, paraît s'enfoncer toujours un peu plus dans les méandres et les sinuosités de son propre repli, mais aussi être de mouvement, de dynamique, faisant irradier autour d'elle la lente et tranquille pulsation de son intériorité. Aucune place fixe ne peut totalement lui être assignée. Elle est à la fois ici et ailleurs, avec les autres tout en étant profondément distincte. À la fois cause et effet de ce et de ceux qui l'entourent, elle devient cet axe autour duquel le réel se constelle, à partir duquel le monde se pulvérise pour immédiatement se réorganiser en accord avec les tracés d'un ordre immuable. Présente et absente [«to be at once of this world and not of this world.»], active et passive, elle s'inscrit ainsi dans le mouvement continu que sa propre présence engendre, mouvement qu'elle suit tout en s'en distanciant, comme si l'exercice même de cette mise à distance ne pouvait aboutir qu'à une définitive inscription en son sein. Partant, l'être de Nâyîkâ condenserait cette nécessité permanente de dépasser ou plutôt d'accepter, et donc de maîtriser le paradoxe inhérent à sa condition de Guru : une humanité qui ferait d'elle un être de ce monde, partageant avec les autres une partie de leur situation de mortels, mais aussi une altérité insondable qui la mènerait à transformer les choses et les individus qui la côtoient pour la suivre dans son cheminement. Être de chair donc, partageant avec le commun la fragilité de l'incarnation mais aussi force infinie qui, à elle seule, porte le poids du monde qui l'entoure et l'accueille [«She was the image of a strong pillar supporting the world.»]...

Mais comme le précise Mahat, ce paradoxe finit par s'effondrer de lui-même. Il écrit dans une des revues américaines de l'association :

« [Le Guru] sait, « Je suis Brahman ; Je suis la plus Haute Vérité. « Après avoir perçu la Vérité, celui qui perçoit la vraie Réalité et qui commence à vivre continuellement dans cette Vérité, celui qui perçoit est brahmanishta. Cette identification, appelée aussi nishta, est Brahmanishta. Ce n'est pas une identification avec le corps ; ce n'est pas non plus une identification avec une caste, une race, un pays, ou un parti politique. Ce n'est aucune de ces identifications stupides. Brahmanishta est une identification avec le Suprême.»[« He knows, « I am Brahman ; I am the Highest Truth. « After perceiving the Truth one who perceives the true Reality and begins to live constantly in that Truth is brahmanishta. This identification, or nishta, is brahmanishta. It is not identification with the

body ; it is not identification with a caste, race, country, or political party. It is not any of these silly identifications. Brahmanishta is identification with the Supreme.»]

Plus loin, il ajoute : «Il est Shiva. Il est la Conscience suprême. Il est le Soi. Il est tout.» [«He is Shiva. He is supreme Consciousness. He is the Self. He is everything.»] Dès lors, il ne fait plus qu'un avec le principe transcendant qui le traverse. Il devient, par là, bien plus que le représentant d'une lignée, la vivante trace de la mémoire de ceux qui l'ont précédé. Il est tout en même temps : incarnation du présent, écho du passé, projection de ce qui advient, producteur d'une dynamique en perpétuel suspend qui ne cesse de le produire à son tour, condition de ce qui pourtant conditionne en permanence son propre devenir. À la fois point de départ et d'arrivée, source et conséquence de toute chose, plus rien ne le distingue des puissances mystiques qui le parcourent. Il est, ontologiquement, ces dernières. Il ne parle même plus en leur nom, il les énonce, les fait effectivement advenir au monde phénoménal. Accédant à l'état de brahmanishta, il reçoit, en son être même, le principe premier, source de toute chose qui, comme le précise Mircea Eliade à propos de la notion sanscrite de brahman, se situe quelque part **«au-delà de l'expérience humaine»** (1991 : p.15). Inconditionné, transcendant, indestructible, il tendrait à se confondre avec l'absolu qu'il est censé porter et transmettre. Mahat ne dit pas autre chose quand il écrit encore : «Je ne suis pas né ; je suis libéré du vieillissement. Mon Être est sans début ni fin. Je suis immuable. Je suis la conscience et la félicité, plus petit que l'infiniment petit, plus grand que l'infiniment grand.» [« I am unborn ; I am free from old age. My Being is without beginning or end. I am unchangeable. I am consciousness and bliss, smaller (than the smallest), greater than the greatest. ««] Sa condition quasi-divine le rend ainsi omniprésent. Il est là, dans chaque chose, partageant une part d'éternité avec ce cosmos qu'il crée et recrée d'un unique geste et dont il est lui-même issu. Ailleurs, il précise encore : «Le guru n'est pas une forme physique. Le Guru n'est pas un visage impressionnant sur une photo. Le Guru n'est pas une personne avec des cheveux longs et une barbe, portant toutes sortes d'ornements. Le Guru est le pouvoir divin de la grâce. Le guru n'est pas une forme physique. Le guru est la Shakti elle-même.» (cette citation est extraite d'une revue de l'association traduite en français, nous avons souligné)

Le Guru est «la Shakti elle-même»... Cette remarque est fondamentale car, nous allons le voir, elle traduit cette idée centrale à partir de laquelle se construit tout entière la relation au monde de l'ensemble des groupes que nous avons suivis. Ainsi, par-delà la «forme physique», par-delà la condition humaine et incarnée du guru, quelque chose travaillerait en secret, quelque chose serait à l'oeuvre dans l'ombre de celui qui le porte. Mais qu'en est-il de ce quelque chose ? Comment le guru par ses écrits et ses dires le caractérise-t-il ? Quelles traductions en apporte-t-il ? Totalisant, ce principe, à l'instar du Guru, est tout et, comme le Guru, il se déploie et se concrétise dans la diversité. Polymorphe, plurivoque, ses dénominations varient, épousent les contours d'une polysémie vertigineuse. Mahat, dans une de ses biographies : «De Sa propre volonté libre, Shakti se manifeste en ce monde sous la forme du connaissant, du connu et du processus de connaissance. Elle est toutes les choses à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, pourtant Elle existe séparée d'elles toutes. [...] Elle est de la nature de l'Absolu. [...] Le miracle de Chitshakti, c'est son activité extraordinaire pour révéler l'univers du percevant

et du perçu et pour le réabsorber ensuite en Elle-même. Chitshakti est totalement indépendante. Elle réabsorbe l'univers extérieur et peut le manifester de façons innombrables quand Elle le désire. Chitshakti est étonnante. Elle peut accomplir absolument tout et devenir toute chose.» Et cette Shakti / Chitshakti, force à l'identité multiple, peut aussi se confondre avec l'être du Guru. Un disciple :

«le Guru ne fait qu'un avec le Soi Intérieur, le pur état de Conscience non affecté par les pensées et inchangé par l'éphémère accumulation des couches de l'expérience extérieure. Connaître le Guru est connaître le Soi ; connaître le Soi est connaître le Guru. Quand le Seigneur Shiva parle du Guru il ne parle pas simplement de sa forme physique, il parle du Guru tattva, de ce principe impérissable qui a existé en tous temps et en tous lieux [...]. Le Guru Gita dit de ce principe : « Il est mobile et immobile. Il est tout autant proche que lointain. Il est dans toute chose aussi bien qu'hors de toute chose. «« [«the Guru is one with the Self Within, the pure state of Consciousness unaffected by thoughts and unchanged by transient outer layers of experience. To know the Guru is to know the Self ; to know the Self is to know the Guru. When Lord Shiva speaks of the Guru he is not speaking simply of the physical form of the Guru, but of the Guru tattva, an imperishable principle that has existed at all times and in all places. [...]. The Guru Gita says of this principle : «It moves and it moves not. It is far as well as near. It is inside everything as well as outside everything.» (extrait d'une revue américaine de l'association)]

Les dénominations se mêlent : «Soi»[Self], «principe» [principe], «tattva», «Conscience» [Consciousness]... Les entités se croisent : le Guru, le Seigneur Shiva... Les constantes de temps, d'espace, de mouvement, de dedans, de dehors, d'extériorité et d'intériorité s'annulent ou perdent de leur puissance discriminante. Certains concepts se personnifient, devenant presque des êtres substantiels, les majuscules leur donnant un statut de nom propre à part entière : «Soi Intérieur», «Guru tattva», ou encore «Conscience»... De même, lorsque ce principe est ramené à la dimension physique de l'individu, Shakti se mue alors en Kundalini. Mahat :

«La Kundalini nous maintient en vie ; c'est Elle qui gouverne toutes les fonctions de notre corps. Lorsque Son courant est extériorisé, Elle fonctionne par l'intermédiaire de l'esprit et des sens, et produit l'impulsion qui engendre toutes nos activités. Elle est à l'origine des organes de perception et des organes d'action, et fait remplir à chacun d'eux son rôle respectif. C'est Elle aussi qui entend par nos oreilles, voit par nos yeux et goûte par l'intermédiaire de notre langue. C'est grâce à Elle que l'esprit peut penser, l'intellect décider et discriminer, l'imagination se donner libre cours. C'est Elle qui produit l'inspiration, l'expiration et les battements du coeur. C'est Son aspect intérieur qui doit être éveillé. Sous Son aspect extérieur, Elle est omniprésente, et c'est pourquoi nous ne La percevons pas, bien qu'Elle oeuvre en nous. Seule une compréhension subtile peut nous permettre de La reconnaître, et une telle compréhension ne se développe qu'à partir du moment où la Kundalini intérieure devient active. Étant omniprésente, la Kundalini est le témoin de toutes choses, Elle connaît tout ce qui est susceptible d'être connu. Il nous est impossible de La reconnaître, mais Elle possède la faculté de Se connaître Elle-même. Le soleil illumine le monde et s'illumine aussi lui-même ; ainsi, la resplendissante Kundalini, qui illumine l'esprit, l'intellect, les sens et leurs objets, S'illumine et Se révèle Elle-même.»

Ainsi, malgré sa diversité et sa polysémie, le principe reste identique à lui-même.

Au-delà de la multiplicité de ces dénominations, ce sont toujours les processus similaires de connaissance, de révélation simultanée et synchrone qui sont à l'oeuvre. Principe de vie, omniscient, omnipotent, sorte de matrice secrètement nichée en toutes choses tout en paraissant irrémédiablement distanciée de ce qu'elle produit («Elle connaît tout ce qui est susceptible d'être connu. Il nous est impossible de La connaître, mais Elle possède la faculté de Se connaître Elle-même.»), «Shakti-Chitshakti-Kundalini...» semble se déployer à l'infini, tel un terme à tiroirs dont les points de suspension impliquent moins une clôture, qu'une ouverture perpétuelle sur ce qu'il fait advenir. Nâyîkâ :

«c'est la Shakti qui se meut à travers l'esprit, l'intellect, les sens physiques, le moindre grain de poussière et toutes les particules de Conscience. Elle est partout, elle est dans tout. Cette énergie est aussi présente quand vous avez l'impression d'être une âme perdue que quand vous vous ressentez comme divin.» Mahat ajoute : «cette énergie sublime, demeure en tout homme. C'est la même énergie qui a créé le monde. Elle est plus particulièrement localisée au centre de l'être humain et commande toutes nos activités externes d'une façon très organisée. On croit voir par les yeux, mais en réalité, c'est cette énergie qui perçoit à travers les yeux. On croit entendre par les oreilles, mais c'est toujours cette énergie qui entend les sons. Et c'est elle qui anime la langue quand on parle. [...] La Shakti est une énergie intelligente et consciente et elle sait qui elle doit toucher. La Shakti connaît le passé et le futur ; elle sait qui est prêt.» (extraits d'une revue traduite en français de l'association, nous soulignons)

Dès lors, la multiplicité de Shakti-Chitshakti-Kundalini... semble traversée par cette notion d'énergie, comme si la dynamique du processus de création dont elle est dans le même temps cause et effet se condensait à son tour dans ce terme. Énergie du corps et du monde, énergie percevante et perceptible, animée et animante que nous allons retrouver aussi de façon récurrente dans les discours de l'ensemble des autres pratiquants. Comme Shakti-Chitshakti-Kundalini... puisque l'énergie est nécessairement Shakti-Chitshakti-Kundalini..., l'énergie est partout à la fois : dans les êtres, les choses, les lieux. À l'image de Shakti-Chitshakti-Kundalini..., elle apparaît comme cette puissance originaire qui recèlerait en elle la potentialité de ce qu'elle impulse. Mahat : «Parce qu'il a immergé sa conscience individuelle dans le Divin, le Guru devient un parfait réceptacle de l'énergie divine. C'est cette énergie qui éveille et guide la Kundalini. C'est elle aussi qui crée l'univers : elle peut donc revêtir n'importe quelle forme. Voilà pourquoi la plupart de ceux qui ont un lien spirituel avec un grand Maître ont pu ressentir sa présence, même si ce dernier est physiquement éloigné : un Siddha Guru, un Maître accompli ne saurait être prisonnier du temps et de l'espace» (extrait issu de l'une des biographies de Mahat). En devenant le lieu par lequel cette énergie circule, c'est encore le Guru qui va effectivement lui donner forme. Or, l'énergie est Shakti-Chitshakti-Kundalini..., Shakti-Chitshakti-Kundalini... est de la même manière le Guru. Une boucle tend ainsi à s'ébaucher devant nos yeux. Il n'y a plus de différences ontologiques ou de substance entre ces principes, ces entités... Ils sont la même chose, ils ressortent de la même vérité, du même absolu : l'énergie est Shakti-Chitshakti-Kundalini..., Shakti-Chitshakti-Kundalini... est le Guru. Par conséquent, le Guru est l'énergie, et au-delà de toutes distinctions d'être, le Guru et l'énergie, en ne faisant qu'un, sont le monde.

III - L'ÉNERGIE OU LA FORCE DES MOTS ET DES CORPS

3. 1 Khôra...

Ainsi, par-delà la multiplicité qui les compose et qu'ils sont censés produire du fait de la puissance créatrice qui les traverse, *Shakti-Chitshakti-Kundalini...*, le Guru sont ramenés à cette notion initiale, unique, qu'est l'énergie. Notion fondamentale, essentielle mais qui pourtant ne peut se résumer à un principe originel et unifié à partir duquel toute réalité découlerait. *Comme* le Guru, et ce «*comme* » postule bien une identité de qualité et de substance entre les deux réalités, l'énergie ne cesse d'osciller entre des paires *a priori* opposés. Comme le Guru, elle est tout autant mobile qu'immobile, terriblement proche qu'irréremédiablement lointaine, tout autant source que conséquence de toute chose, à la fois présente et absente, au-dedans et au-dehors, profondément intime mais aussi intensément partagée. Dans une certaine mesure, à l'image de *Khôra* que décrit Jacques Derrida, elle est une «oscillation». Mais une oscillation qui n'oscillerait pas entre deux pôles, entre deux contraires, elle serait plutôt une oscillation qui oscillerait «**entre deux genres d'oscillation**» (1993 : p. 19) : celui de la double exclusion puisqu'elle n'est *ni* ceci, *ni* totalement cela et celui de la participation puisqu'elle peut être *à la fois* ceci et cela, ou plus simplement être ceci *et* cela. L'ordre logique de la non-contradiction touche ici à ses limites. Nous ne pouvons plus articuler la pensée selon les règles du logos qui comme le postule Jean-Pierre Vernant, ressort d'une logique «**de la binarité, du oui ou non** » (in Derrida, *ibid.* : p. 15). Un «**troisième genre de discours** », une logique autre se dessine ainsi aux confins de ces oppositions récurrentes que sont ces distinctions catégoriales entre *logos* et *mythos*, entre intériorité et extériorité, présence et absence..., une logique qui tendrait à déborder le découpage régulier et symétrique d'une raison à deux pôles toujours contraires. Et *Khôra* comme l'énergie partagent cette même tension qui fait d'elles des *quelque chose* qui inquiètent sourdement toutes formes de distinctions binaires préétablies.

Le terme de *Khôra*, objet de l'essai de Jacques Derrida, apparaît dans le *Timée* de Platon. Bien que difficilement traduisible, puisque renvoyant à une signification mouvante, fluctuante, qui confronte le traducteur à la difficulté insurmontable de trouver le mot juste, *Khôra* signifie, ou plutôt comme l'indique Derrida, «veut dire» la place occupée par quelqu'un, le pays, le lieu, l'habité, le siège marqué, le poste, la position assignée, le territoire ou encore la région³⁵... Elle *veut* dire, comme si cette volition contenue, indiquait une tension *vers* le sens, sans pour autant entrer dans une correspondance pleine et totale entre *un* signifié et *un* signifiant. Elle *veut* dire tout cela - la place, le poste, le pays... - et bien plus encore, comme pour se préserver une infinité d'ouvertures possibles sur le sens. Si *Khôra* dit le lieu donc, ou encore si *Khôra* renvoie au lieu, elle «**sera toujours déjà occupée, investie, même comme lieu général, et alors qu'elle se distingue de**

tout ce qui prend place en elle. » (1993 : p. 58) Dès lors, elle *«reçoit, pour leur donner lieu, toutes les déterminations mais elle n'en possède aucune en propre. Elle les possède, elle les a, puisqu'elle les reçoit, mais elle ne les possède pas comme des propriétés, elle ne possède rien en propre. Elle n'« est » rien d'autre que la somme ou le procès de ce qui vient s'inscrire « sur » elle, à son sujet, à même son sujet, mais elle n'est pas le sujet ou le support présent de toutes ces interprétations, quoique, néanmoins, elle ne se réduise pas à elles.»* (ibid. : pp. 36-37) Plus loin, Derrida ajoute : *«Sa parole n'est ni son adresse ni ce qu'elle adresse. Elle arrive dans un troisième genre et dans l'espace neutre d'un lieu sans lieu, un lieu où tout se marque mais qui serait « en lui-même » non marqué.»* (ibid. : p. 59) Ainsi, *Khôra* s'inscrit dans le même champ de pensée que l'énergie. Elles échappent toutes deux, à un ordre des multiplicités qui les ferait appartenir à un genre, une espèce, un type..., elles sont *quelque chose* qui ne serait pas une chose, et qui, par là, s'arracherait à cet ordre de multiplicités traçant une frontière nette entre objet et sujet, entre chose et individu... *Khôra* et énergie recèleraient cette commune tension dissymétrique que suscite la distance qu'elles conservent vis-à-vis de tout ce qu'elles accueillent ou produisent. Comme *Khôra*, l'énergie est *« cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer »* (ibid. : p. 92), sorte d'origine paradoxale sans début ni fin, sans cesse relancée par ce qu'elle suscite, sans cesse dérangée là où elle semble pourtant se fixer.

Mais si *Khôra* et énergie partagent cette impossibilité d'entrer dans une catégorisation stabilisée et binaire, leur ressemblance peut cependant être nuancée. Comme l'indique Derrida, *Khôra* ne peut pas être, elle se confronte à une impossibilité ontologique. Elle n'est rien, de la même manière que rien ne peut être elle. Elle ne peut se dissoudre dans les interprétations et les significations qui l'habitent et la visitent. Elle les accueille et, pour reprendre le titre d'un autre essai de Derrida, leur offre «l'hospitalité» (1997), mais à aucun moment elle ne se confond avec elles. Au contraire, c'est de ce passage même, de cette visite qu'elle creuse à son tour l'intervalle dans lequel elle prend place. L'énergie, elle, telle qu'elle transparaît dans les écrits et les dires, ouvre certes une béance dans les certitudes dialectiques pour se réinscrire ensuite dans une perspective ontologique. L'énergie est, pour chacun des pratiquants. Elle est effectivement ce qu'elle révèle, tout comme elle est ce qui prend place et se réfléchit en elle et sur elle. Elle est cela, puisque cela est elle. Elle est même si cet être demeure malgré tout inassignable et indéterminé puisqu'en perpétuelle transformation. De fait, l'énergie s'inscrit bien dans l'ordre d'une vérité mais dont elle serait elle-même la permanente remise en cause.

³⁵ Selon Platon, il y a coexistence de trois réalités : celle 'immuable' qui 'ne naît point et ne périt point', que seul l'intellect peut percevoir ; celle qui 'tombe sous les sens', 'toujours en mouvement', à laquelle le sensible peut accéder ; enfin celle du 'lieu', espace-receptacle offrant 'un emplacement à tous les objets qui naissent'. Comme le précise Platon, ce lieu d'un 'troisième genre' ne peut être perçu qu'au prix de l'exercice d'un 'raisonnement hybride', aux limites incertaines : 'C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve, quand nous affirmons que tout être est forcément quelque part, en un certain lieu, occupe une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni quelque part dans le Ciel n'est rien du tout. Mais toutes ces observations et d'autres, leurs soeurs, qui portent sur la nature même de cet être, tel qu'il est en vérité et hors du rêve, souvent, à l'état de veille, nous sommes incapables, du fait de cette sorte d'état de rêve, de les distinguer nettement et de dire ce qui est vrai.' (Platon *Oeuvres complètes - tome X - Timée - Critias*, Paris : les Belles Lettres, 1985, p. 51 e, traduction d'Albert Rivaud)

3. 2 L'énergie, un non-sens ?

Dans une certaine mesure, ce mode d'être spécifique la rapproche aussi de la notion d'«**élément paradoxal**» que présente Gilles Deleuze dans *Logique du sens*. À la fois mot et chose, signifiant et signifié, elles possèdent toutes deux, de la même manière, deux faces mais qui pourtant « **ne s'équilibrent pas, ne se joignent pas ou ne s'apparient jamais** » (1969 : p. 83). Pour reprendre les termes qu'utilise Gilles Deleuze afin de décrire cet élément paradoxal, il est à la fois «**excès et défaut, case vide et objet surnuméraire, place sans occupant et occupant sans place, « signifiant flottant » et signifiant flotté, mot ésotérique et chose exotérique, mot blanc et objet noir.**» (*ibid.* : p. 83) Ainsi, un tel terme qui «**désigne exactement ce qu'il exprime, et qui exprime ce qu'il désigne** », qui « **exprime son désigné, aussi bien qu'il désigne son propre sens**» (*ibid.* : p. 84), bref, qui dit son propre sens, est un mot *anormal*. Anormal puisque, par le permanent déséquilibre qu'il produit dans le rapport de signification, il échappe au jeu habituel du sens instaurant une relation entre les noms et leurs sens mutuels. Un nom sensé peut en effet toujours, *normalement*, être désigné par le sens d'un autre nom. Or le propre de l'élément paradoxal, de ce mot auto-désignant est qu'il sape subrepticement cette relation de sens. Dès lors, en étant ce mot qui affirme son propre sens, il devient, comme le montre Gilles Deleuze, un *non-sens*, mais un non-sens qui ne présuppose pas pour autant le retour d'une logique de la validation ou de la falsification. Le non-sens, entendu comme tel, n'entre plus dans un rapport d'exclusion qui postulerait une frontière nette entre le vrai, d'un côté, et le faux, de l'autre, entre le sens, le significatif, d'une part et le non-sens, l'insignifiant, d'autre part. Il devient plutôt le reflet de son autre immédiat que serait le sens. Partant, sens et non-sens finissent tous deux par emplir le même vide puisqu'en produisant, chacun à leur manière du sens, ils s'opposent ainsi à l'absence de sens.

Or cette réflexion que Gilles Deleuze, tout au long de *Logique du sens*, mène sur le non-sens est inséparable du questionnement qu'il nourrit à propos d'Alice et Lewis Carrol mais aussi à propos du structuralisme anthropologique de Claude Levi-Strauss. En effet, ce «mot blanc», ce «signifié flotté», tout autant objet que nom, est à relier en partie à ce même «signifiant flottant» dont parle Levi-Strauss à propos d'un principe finalement peu éloigné de l'énergie, en l'occurrence, celui de *mana*. Dans l'*Introduction à l'oeuvre de Mauss* (*in Sociologie et anthropologie*), Levi-Strauss tente de répondre à l'énigme que pose cette notion à l'observation ethnographique. Le *mana*, ce *quelque chose* qui comme le *truc* ou le *machin* en français, sert à expliquer tout et n'importe quoi, qui, comme l'écrit Marcel Mauss lui-même dans *Sociologie et anthropologie*, «**est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe.**» (1989 : p. 101). Idée «**obscur et vague et pourtant d'un emploi étrangement déterminé**», notion «abstraite et générale et pourtant pleine de concret», terme à la «nature primitive» donc «complexe et confuse» (*ibid.* : p. 102) qui interdit, selon Mauss, toute analyse logique. Le *mana* semble donc bien partager avec l'énergie, mais aussi en partie avec *Khôra*, cette capacité première à brouiller les cartes, à ébranler les édifices rationnels de la logique classique. Ici, encore, les dualités s'effondrent, les oppositions dialectiques sont mises à mal, les distinctions entre sens et non-sens perdent de leur vertu heuristique. Comme l'indique Mauss, la puissance du

mana est «**celle d'une efficacité pure, qui est cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvante sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue.**» (*ibid.* : pp. 110-111) Ainsi, nous retrouvons, soulevées par Mauss, les mêmes béances aporétiques que pour *Khôra* ou le principe de l'énergie, béances confrontant les modèles de rationalisation à cette impossibilité récurrente de créer un partage net entre ce qui ressort du local *ou* du global, du concret *ou* de l'abstrait, du mobile *ou* de l'immobile, du plein *ou* du vide... Principe à «**l'essence occulte**», le *mana* induit du doute, suscite de la confusion et fait surgir de l'indécision. Par conséquent, pour Mauss, l'inaliénable devoir d'analyse de l'ethnographe se voit insidieusement supplanté par celui, nettement plus humble, de description. Ne pouvant au final dire comment les choses sont, *en vérité*, il s'agit de se contenter d'en donner un reflet - si possible cohérent - et cela malgré le travail de sape continue qu'instigue, avec malice, ces notions retorses dont fait partie le *mana*...

Mais, pour Lévi-Strauss, cet aveu d'impuissance que reconnaît Mauss, cette approbation du «faire avec» ne peut pas suffire. Il faut aller au-delà de ce qui se montre ou se dit de façon trop évidente. Quelque chose d'autre doit pouvoir donner une explication à la vacuité de concepts tels que *mana*, à ces mots imprécis du vocabulaire courant mais néanmoins à l'efficacité de sens infini que sont, en français, les *trucs* ou les *machins*. Et ce quelque chose pour Lévi-Strauss réside toujours au final dans l'origine, dans cette source première et principielle, à partir de laquelle le réel observable découle. Ainsi, pour comprendre ce qu'il y a *en deçà* du truc ou du machin, l'étymologie se voit convoquée. La racine du mot, rassurante preuve de ce qu'il a été, apparaît comme l'indubitable confirmation de ce qu'il signifie et de l'usage qui en est fait au présent. Dès lors, «**Derrière machin, il y a machine, et, plus lointainement, l'idée de force ou de pouvoir. Quant à truc, les étymologistes le dérivent d'un terme médiéval qui signifie le coup heureux aux jeux d'adresse ou de hasard**» (*in Sociologie et anthropologie*, 1989 : p. XLIV, nous soulignons). Le sens actuel serait alors toujours le produit d'un éloignement, d'un détournement voire d'une déviance et c'est toujours cet au-delà de la signification, cet horizon du sens se déployant par-delà les limites de l'usage qu'il s'agit d'explorer.

Mais qu'en est-il lorsque ce même mot échappe aux filets étymologiques que lui jette l'anthropologue ? Que faire lorsqu'un terme, en raison des difficultés traductologiques qu'il pose, ne peut être rattaché avec certitude à un étymon clairement défini ? Pour répondre à cette difficulté, Lévi-Strauss convoque alors une origine qui, à bien des égards, tend à se confondre avec une Genèse. Au début fût le sens... Il y eut un moment «**où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu significatif**» (*ibid.* : p. XLVII), significatif certes mais pas pour autant totalement *connu*. Car si le langage et son apparition vont participer, selon Lévi-Strauss, de la graduelle exploration du monde, de son lent découpage au rythme d'une scientificité toujours croissante, il n'en reste pas moins qu'une partie de ce qu'il signifie échappe pourtant à la connaissance humaine. De fait, deux totalités se trouvent mises en présence moins l'une face à l'autre que l'une *dans* l'autre : le langage, d'une part, comme masse finie de signifiants qu'il s'agit de mettre en relation et le Monde, d'autre part, comme ensemble clos de signifiés toujours potentiellement prêts à la signification à condition qu'ils soient découverts. Et c'est de la mise en présence de ces

totalités que surgit justement le hiatus de ce que Lévi-Strauss qualifie lui-même de «condition humaine» : **« l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. »** (*ibid.* : p. XLIX) Dès lors, la signification même viserait à combler le déséquilibre permanent résultant de la relation de ces deux totalités irréductibles : d'un côté, la totalité des signifiants, toujours en excès, présente dans le langage, et de l'autre, la totalité des signifiés, toujours en défaut, toujours en partie manquante puisque ressortant d'un processus progressif de connaissance, **«partes extra partes »** pour reprendre les termes de Deleuze. La profusion de signifiants répondrait à cette inévitable nécessité, consubstantielle à la compréhension humaine du monde, de créer un rapport de complémentarité avec les signifiés repérés. Dans cette mise en relation, une notion telle que le *mana* serait ainsi une **«valeur symbolique zéro»**, une **«simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique »** (*ibid.* : p. L). Signe sans attache, sans ancrage pouvant se charger d'une valeur de sens quelconque, le *mana* est compris par Lévi-Strauss comme ce «signifiant flottant», produit sans signification d'un surplus de signification, et dont la fonction se résumerait à ce but unique : l'emplissement d'un vide, le comblement d'une absence du sens.

Et nous retrouvons ici ce point nodal sur lequel insistait de la même manière Gilles Deleuze à propos de l'élément paradoxal : en tant que case vide, en tant qu'occupant **«sans place et toujours déplacé»**, il a pour fonction de passer d'une totalité à l'autre, d'osciller entre les séries hétérogènes du signifiant et du signifié, et par là, **«de déterminer comme signifiante la série où il apparaît en excès, comme signifiée celle où il apparaît corrélativement en défaut, et surtout d'assurer la donation de sens . »** (1969 : p. 64, nous soulignons) Dès lors, malgré le déséquilibre logique que produit ce non-sens que serait l'énergie, elle n'en reste pas moins productrice de sens. Comme le montre l'exemple de l'association Shiva, l'énergie est partout. Mahat ou Nâyikâ n'ont de cesse de l'écrire, la décrire, la transcrire et l'écrire encore, l'énergie devenant cette énigme logique par laquelle du sens est mis en circulation, au nom duquel des flux de significations se propagent. Ainsi, en dépit de ou plutôt à cause de ces paradoxes insondables qu'elle soulève, malgré cette unité ontologique qu'elle sous-tend, elle ne peut échapper aux jeux indéfiniment relancés de la métaphore. L'énergie inquiète. À l'instar de *Khôra*, elle trouble les partages symétriques de la logique rationnelle. Elle plonge la compréhension dans des espaces de pensée où les principes de non-contradiction et d'identité perdent de leur efficacité opératoire. Au regard d'une telle notion, le monde se conçoit moins dans une logique de démarcation que d'extension ou de diffusion, il se pense moins en termes de classification que de vibrations et de corrélations.

3. 3 La métaphore nécessaire

Pourtant, malgré les glissements logiques que cette notion produit en continue, malgré

ces béances qu'elle creuse en permanence dans la relation de signification, l'énergie doit être dite. Elle doit être signifiée, mise en récit. Elle doit prendre place dans l'épaisseur de l'énoncé, dans l'espace qu'ouvre la narration. Dès lors, une question entêtante s'impose : comment dire l'énergie ou encore que dire de l'énergie ? Et cette question se pose de façon insistante à *tous* les protagonistes qui ont affaire, chacun à leur manière, à elle : qu'ils soient élèves des groupes Shiva, Shakti ou Ganesh, Gurus tels que Mahat, Nâyikâ, Sahaja ou maître comme Marc, ou encore observateurs-ethnologues... Tous, nous entrons dans le vaste processus d'une quasi-économie de l'interprétation qui, comme le précise Paul Ricoeur, ne se résume pas à un « **simple déplacements des mots** » mais bien plus à un « **commerce entre pensées, c'est-à-dire une transaction entre contextes.** » (1975 : p. 105) Et dans ce commerce, l'énergie devient l'objet de toutes les spéculations. Notion-valeur circulant, s'échangeant, elle participe d'une dynamique de réappropriation généralisée. Ainsi, on ne peut parler d'elle sans parler avec elle, ou comme le dit Jacques Derrida à propos de la métaphore, on ne peut traiter d'elle « **sans traiter avec elle, sans négocier avec elle l'emprunt que je lui fais pour parler d'elle.** » (1999 : pp. 205-206) Décrire et comprendre ces pratiques, c'est donc nécessairement se confronter à ce à quoi renvoie l'énergie. Mais de la même manière, c'est produire du discours sur donc entrer dans une production métaphorique, dans la circulation d'un sens négocié et retravaillé. Peu importe, pour nous ethnologues, de savoir ce qu'est fondamentalement l'énergie par-delà la polysémie et la polymorphie qui lui sont inhérentes. Quelle importance peut-il y avoir à chercher la réalité occulte et indifférenciée qu'elle est censée révéler ? Seules comptent, au final, les façons de la dire et de l'énoncer, les manières de la mettre en circulation dans le flux partagé du sens. Certes, ce statut logique paradoxal que l'on peut voir en elle n'en fait pas une notion simple, qui va de soi. De même, ce flottement continu dans la signification que l'on peut soulever à son propos instigue de l'instabilité dans l'analyse, produit une certaine forme de brouillage dans l'interprétation, mais c'est, justement, à partir de ce déséquilibre logique sans cesse reconduit que peut surgir la plurivocité qu'engendre le terme d'énergie. En suivant Paul Ricoeur, nous entrons alors dans ce rapport éminemment *tensionnel* de la vérité, rapport qui interroge le statut même de la relation entre mot et métaphore, sens et interprétation. Le « lieu » de la métaphore, dans lequel peut se déployer l'énergie, nous conduit ainsi à nous interroger sur ce qu'elle « est ». Mais cet être doit être pensé comme un être métaphorique, être qui implique à la fois du « n'est pas » et du « comme », donc une certaine présence signifiante mais immédiatement redoublée par un vide qui la rend absente à elle-même.

Ainsi, cet être métaphorique se voit sans cesse bousculé par l'absence, par ce vide de sens qui, paradoxalement, en sous-tend l'existence. Certes, il y a une nécessité à *dire* l'énergie, à produire du sens en son nom, mais cette production ne va pas de soi, elle ne va jamais de soi car à peine apparue, elle se voit aussitôt déstabilisée par une disparition, sa propre disparition, comme si son excès ne pouvait se séparer de sa mise en défaut. Aussi cette phrase que, souvent, nous avons entendue dans la bouche des élèves que nous rencontrons : « *Définir l'énergie ? Mais qu'est-ce que voulez que je vous dise de l'énergie ?* » Difficulté pour dire, donc, même si afin d'être reconnue comme expérience il s'agit pourtant de la signifier, de lui attribuer une signification. « *Je ne sais pas trop quoi dire de l'énergie... Demandez plutôt au maître, lui il sait.* » De fait, face à une expérience

intime dont il est difficile de se distancier, la parole du maître ou du guru est le plus souvent convoquée. *«Lui, il sait »*, donc s'il *«sait»*, il reste le seul dont la parole fait autorité, parole ultime qui serait à même d'épuiser le réel qu'elle porte en elle et qu'elle révèle. Cependant, un maître tel que Marc ne l'entend pas toujours de cette oreille : *«Si vous voulez comprendre l'expérience de l'énergie, c'est à ceux qui la vivent qu'il faut s'adresser... »* Trame sans fin d'une parole que chacun tente de relancer chez l'autre. L'élève qui, par le maître, détourne l'impossibilité de son discours ; le maître qui, à son tour, convoque l'élève comme figure nécessaire de l'idiosyncrasie d'un principe transcendant ; l'ethnologue, enfin, qui, au nom du principe de compréhension, secrète du questionnement sur quelque chose qui devrait aller de soi et qui reste accessoire, pour ceux qui le vivent, d'interroger... Mais le sens doit pourtant surgir, il doit se produire, ne serait-ce que par le fait que, pour Marc, le maître, l'expérience n'est pleine et totale que lorsqu'elle est reconnue et énoncée par l'élève. Un double impératif du dire s'impose à ce dernier : celui de son propre maître qui attend de lui l'expression d'une expérience et celui, plus délicat, de l'ethnologue qui cherche, au travers de lui, à décrypter le sens d'un principe. *«Je ne sais pas comment l'expliquer... ce n'est pas comme une sensation musculaire... c'est plus subtil. »* Le système de la métaphore se redéploie alors épousant les contours d'une parole qui cherche son propre sens tout en s'effectuant.

Ce déploiement métaphorique peut ainsi évoquer un déplacement, un mouvement certes *«dur à expliquer »* mais qui cependant suscite des *«effets»*. Pour ces élèves de Shakti, *« l'énergie, c'est comme une autre dimension qu'il s'agit d'atteindre... »* ; c'est encore cette *«force »* qui est *«beaucoup plus lointaine que la force physique »*. Une force qui conduirait vers cet *«ailleurs »* à la fois si proche et si lointain du sujet. Une force *«subtile »* qui diffère d'une *«sensation physique musculaire»*. Présente dans le corps telle une *«capacité»*, une potentialité insoupçonnée, elle le parcourt *«à l'intérieur »*, elle y *«trace des chemins »* en épousant les contours invisibles tout en ondoyant à sa *«surface»*. Avec la fluidité d'un liquide, elle *«circule »* empruntant des *«canaux »* imperceptibles jusqu'à produire des *«connexions »* entre chaque membre du groupe. Parfois, cette énergie-force peut perdre de sa fluidité et gagner en tangibilité. Ainsi, elle effectue des *«ricochets »* créant des *«influences sur les uns et les autres »*. Muée en une sorte de puissance calorifique, elle *«irradie de l'intérieur du corps »* dans un surgissement inattendu qui *«chauffe »*, *«se diffuse »* ... Mal maîtrisée, ne pouvant plus *«correctement »* circuler, elle peut alors *«se coincer à un endroit»* ce qui implique, pour chaque pratiquant, le souci permanent de sa *«bonne gestion »*. Le corps devient ainsi sujet de toutes les attentions, chacun de ses *«réseaux »* devant être *« entretenu correctement »* par de réguliers exercices respiratoires et posturaux. Configuration de liaisons entremêlées, traversée par des flux tour à tour liquides ou solides, circulants ou irradiants, le corps apparaît comme ce lieu complexe à partir duquel s'établit un lent et patient jeu d'orientation. Suivant les limites d'un parcours repéré en son sein, l'énergie pourra être dirigée *«à un endroit très particulier »*. Guidée par *«le cheminement de la respiration»*, elle sera *«amenée à un point très précis »* afin de produire des *«choses »*. La contraction d'un muscle, la place d'un doigt lors d'une posture, l'inclinaison précise d'une colonne vertébrale concourent par conséquent à cette recherche d'une maîtrise de flux que l'élève va tenter en permanence de placer, déplacer, moduler en fonction de l'étendue plastique qu'il donne à sa propre corporéité. Le contact des mains sur le sol, la distance mesurant

l'écart entre les pieds, la tension d'un bras déployé..., chaque emplacement devenant autant de points de repère d'une cartographie externe visant à modifier l'agencement interne de ces canaux ramifiés. François de l'association Shakti : « *Quand tu fais certaines choses, un jeûne par exemple, tu as les idées très claires comme si toute l'énergie que tu prenais à digérer, eh ben, elle allait autre part... je veux dire comme si tu n'avais plus ce problème.* » Dès lors, les mouvements de chacun de ces flux contrôlés semblent entrer à leur tour dans une véritable économie du corps. Un ensemble de puissances mobiles qu'il s'agit de diriger, de « *gérer* » afin de produire les effets escomptés. Dans cette conduite des fluides, l'énergie se pluralise en autant de réseaux enchevêtrés et interdépendants. Ici, un déplacement entraîne une confluence localisée de forces, là, une latence se fait jour. Le moindre déséquilibre, à l'image d'une structure homéostatique, la moindre perturbation, suscitent une modification immédiate de la totalité de l'agencement. À l'instar de ce qu'écrit Anne Marcovitch à propos de l'acupuncture, la figure du corps masse d'énergie-matière **« donne à la fois l'image d'un agrégat, d'une concentration d'énergie et de matière, et celle d'une tension interne, d'une énergie potentielle prête à se déverser dans les canaux du corps. »** (in *Autrement*, 1986 : p. 134) Une même force traverse ainsi cet amas de réseaux lui conférant une unité toujours précaire puisque dépendante des mouvements et des variations internes qui la parcourent. Au pratiquant revient alors la nécessaire attention à une juste répartition ainsi qu'à un maintien des différentes intensités de cette force sur la totalité de son être. Comme le précise François, « *après, c'est juste une question d'entretien...* »

3. 4 Un imaginaire énergétique

3. 4. 1 La machine

Cette vision d'un corps tout autant énergétique qu'énergisé, sillonné par un principe à la fois dynamisant et stabilisant, présent dans un déjà-là mais devant s'accomplir à tout prix dans un mouvement sans cesse reconduit, peut être rattachée à certains symboles, images et significations liés à l'essor de la modernité industrielle et scientifique. Les quelques exemples qui suivent se réfèrent tout autant à Helmholtz qu'à Freud ou Bergson esquissent les contours de cet imaginaire énergétique. Le XIX^{ème} siècle fût d'un point de vue économique et technique le siècle de l'énergisme triomphant. Dès 1811, avec Joseph Fourier, la thermodynamique naissante va reposer la question de la production d'énergie mécanique. Comme le montrent Isabelle Stengers et Ilya Prigogine dans *La nouvelle alliance*, le feu devient alors le point de convergence de toutes les interrogations. *Ignis mutat res...* Le feu transforme les choses... Dans le processus de combustion, de la chaleur se dégage, entraînant une variation de volume qui à son tour peut produire un effet mécanique. Par conséquent, c'est moins la *nature* de la chaleur ou de son action qui intéresse la thermodynamique que l'*utilisation* de son action afin de faire tourner un moteur par exemple. Progressivement, de manière extensive, ces découvertes vont nourrir l'imaginaire tout autant social, artistique que philosophique et scientifique. Les physiciens et physiologistes Allemands Helmholtz, Mayer et Liebig vont ainsi voir au travers du concept d'énergie ce principe explicatif donnant un sens et une cause générale à l'idée de nature. Pour Helmholtz, **« le principe de conservation de l'énergie n'était que**

l'incarnation, à l'intérieur de la physique, de l'exigence générale d'intelligibilité de la nature qui est préalable à toute science : le postulat d'une invariance fondamentale au-delà des transformations naturelles.» (1986 : p. 176) L'univers, pour certains, s'explique alors, dans sa globalité, à la lumière de la science de l'énergie. L'homme y devient une machine énergétique ; la société, une mécanique ; la nature, une puissance infinie de création... Stengers et Prigogine : ***«Dans cette perspective, la science de l'énergie tout à la fois révèle et dissimule, sous des formes traditionnelles, la puissance de la nature. Plutôt le dispositif expérimental, où la nature productrice est maîtrisée, soumise à une équivalence préétablie, il faut, pour la comprendre, évoquer la fournaise grondante des machines à vapeur, le bouillonnement des transformations dans un réacteur chimique, la vie et la mort des individus et des espèces, autant d'expérimentations où se déploie sa puissance créatrice et destructrice. Cette conviction que la nature n'est pas un système en ordre mais l'éternel déploiement d'une puissance productrice d'effets antagonistes, affrontés dans une lutte pour la suprématie et la domination, a certes des résonances et des racines philosophiques ; il n'est pourtant pas interdit d'y entendre également le bruit des machines, non pas les appareils de laboratoire mais les machines industrielles qui, en moins d'un siècle, avaient produit des effets sans commune mesure avec les machines simples, mues par l'eau, le vent et le travail animal ou humain, qui inspirèrent la science classique.»*** (ibid. : p. 178)

3. 4. 2 La dynamique du psychisme : l'énergie mentale

Sigmund Freud, comme l'a bien montré Paul Ricoeur dans De l'interprétation (1965), n'est pas non plus resté insensible à la prégnance de cet imaginaire énergétique. Toute l'Esquisse d'une psychologie scientifique, écrite en 1895, apparaît ainsi traversée d'une exigence de scientificité - que Freud abandonnera ou du moins nuancera par la suite - tout entière calquée sur le modèle de la thermodynamique et des théories physico-chimiques de Mayer et Helmholtz. La *Naturphilosophie* et son vitalisme sont supplantés au profit d'une théorie basée sur les notions de force, d'attraction, de répulsion, de conservation de l'énergie. La notion de *constance* «Q», unifiant sous un unique concept tout ce qui produit de l'énergie, est transférée vers la psychologie, la science psychologique que tentait à l'époque de construire Freud. Le cerveau est alors ramené à une somme d'excitations proche de la circulation de l'énergie physique. Paul Ricoeur à propos de l'Esquisse écrit : ***« c'est un courant qui circule, qui « occupe », « remplit » ou « évacue » et « charge » les neurones ; la notion si importante d'« investissement » a d'abord été élaborée dans ce cadre neuronique, comme synonyme d'occupation et de remplissement [...] ; c'est en ce sens que l'Esquisse parle de « neurones investis » ou « vides » ; on parlera encore d'élévation ou d'abaissement du niveau de la charge, de décharge et de résistance à la décharge, de barrière de contact, d'écran, de quantité emmagasinée, de quantité librement mobile ou « liée » . »*** (1965 : pp. 85-86) Partant, cette psychologie quantitative tente d'élaborer une théorie générale du fonctionnement des neurones ramenés à un système mécanique traversé de flux, de forces en interaction. L'appareil psychique du sujet, dans ce jeu complexe où sens et puissances se confondent, se spatialisent en autant de *topos* interdépendants. Comme l'indique Ricoeur, ***« il y a des lieux, parce qu'il y a des***

relations d'exclusion qui sont des relations de force (résistance, défense, interdiction). » (*ibid.* : p. 129) L'inconscient - Ics, le préconscient - Pcs, le conscient - Cs - vont de fait délimiter ces lieux psychiques distincts où topiques et énergétiques s'agencent et se complètent.

3. 4. 3 Les artifices de la vie : l'énergie de la nature

Henri Bergson, quelques années plus tard, va lui aussi intégrer la notion d'énergie dans ses réflexions mais en réactualisant, à la différence de Freud, une certaine forme de pensée vitaliste. Là encore, les présupposés de la thermodynamique sont introduits dans une logique totale où nature, conscience et humanité fusionnent en un même tout énergétique. Ainsi, pour Bergson, tel qu'il l'énonce dans *L'énergie spirituelle* (1985), cette énergie est comparée à un **«explosif que la vie a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire.** » (1985 : p. 14) Chaque être, dans cette boucle auto-générée et auto-subsistante, en se nourrissant des autres êtres ou choses assimile cette puissance astrale afin d'y puiser ses propres ressources vitales: **«Quand il exécute un mouvement, c'est qu'il libère l'énergie ainsi emprisonnée ; il n'a, pour cela, qu'à toucher un déclic, frôler la détente d'un pistolet sans frottement, à appeler l'étincelle : l'explosif détone, et dans la direction choisie le mouvement s'accomplit.»** (*ibid.* : p. 14) Dès lors, l'ordre naturel entrerait, selon Bergson, dans ce processus évolutif oscillant entre «accumulation graduelle» et «dépense brusque», ou encore entre latence et mouvement. La loi de la conservation de l'énergie est ici convoquée afin de souligner l'aspect déterminant et causaliste du système : **«comme toutes les lois physiques, [elle] n'est que le résumé d'observations faites sur des phénomènes physiques ; elle exprime ce qui se passe dans un domaine où personne n'a jamais soutenu qu'il y eût caprice, choix ou liberté** » (*ibid.* : pp. 34-35, nous soulignons) La conscience, dans son recours systématique à l' «artifice» - et l'on voit à quel point le champ métaphorique de l'explosif plus encore que celui du calorifique est mobilisé dans l'exposé de la théorie bergsonienne - tente de son côté de convertir ces déterminismes physiques afin d'obtenir de la matière **«une fabrication toujours plus intense d'explosifs toujours mieux utilisables.** » (*ibid.* : p. 35) Ici encore, l'énergie apparaît comme cette puissance potentielle, sorte de don inconditionné de la Nature, qu'il s'agit de capter ou plutôt de recueillir afin de s'inscrire dans les cycles fixes et établis de la Vie.

3. 4. 4 L'énergie cosmique : la totalité morale

De la même manière, le mystique Pierre Theillard de Chardin convoque certains présupposés vitalistes - la Vie comme ensemble unifié dans lequel l'Homme doit s'insérer harmonieusement - qu'il mêle à une forme de monisme chrétien. Son ouvrage *L'énergie humaine* (1962) part ainsi de cette constatation première : la science moderne s'est développée sous le signe de l'objet. Or **«les savants contemplaient le Cosmos sans soupçonner qu'ils puissent l'influencer à aucun degré par le contact de leur pensée ou de leur sens, sans avoir conscience même d'appartenir intrinsèquement au système qu'ils s'émerveillaient d'analyser.** » (1962 : p. 1) Selon Theillard de Chardin, c'est pourtant le même principe, à savoir l'énergie, l'Énergie totale, qui fait de l'être

humain la réplique de ce qui l'entoure et l'accueille : **«*Tout se passe en somme comme si chaque individu humain représentait un noyau cosmique de nature spéciale, rayonnant autour de soi des ondes d'organisation et d'éveil au sein de la matière. Un tel noyau pris avec son auréole d'animation, voilà l'unité d'Énergie Humaine.* »** (*ibid.* : p. 146) Dès lors, tous les «rayonnements individuels» entrent dans une «pulsation unique» constituant «un ensemble organisé». Dans ce tout indistinct, pulsé par le même rythme régulier, énergie physique et puissance morale se combinent. Le «Physico-moral», concrétisation de l'Énergie Humaine, contribuerait alors à cette lente émergence d'une adéquation énergétique entre savoir et pouvoir ou objet et sujet ne feraient à terme plus qu'un...

Ces quelques exemples montrent à quel point l'énergie et ses métaphores, dans ses transports d'un savoir à un autre, ont pu produire certaines convergences de significations, certaines adéquations tropiques³⁶... À maints égards, la notion d'énergie telle qu'elle est énoncée par les pratiquants yogis entre en accord avec quelques uns des pré-supposés philosophico-scientifiques que nous venons d'évoquer. Un imaginaire commun de l'énergie peut ainsi être dessiné, un imaginaire mettant en évidence un univers de sens où le terme se charge d'une valeur stylistique aux connotations assez voisines : des flux et des fluides qui se croisent, se déplacent, s'opposent ; une réalité sous-jacente dont l'unité résiderait dans le maintien de processus parfois antagonistes ; un principe, qui de par sa dynamique, condenserait à lui seul l'efficacité d'une force vitale égale à elle-même, figée paradoxalement dans une invariance atemporelle ; une force dont l'intensité nécessite la mobilisation permanente d'un souci de gestion, de contrôle afin que le mouvement de ces flux réponde à une certaine exigence utilitaire : la conservation, le fonctionnement d'une mécanique qu'elle soit physique, psychique ou corporelle, l'assimilation, l'intégration au Cosmos, à la Nature, la rationalisation et la compréhension de ce qui paraît inassujéti... En maîtrisant cette énergie mystérieuse, on finirait de fait par maîtriser l'indomptable avant que ce dernier ne puisse se retourner contre soi.

3. 5 Le mot-matière ou la vibration de la langue

Si, comme nous l'avons vu, cette notion d'énergie, baignée d'un certain imaginaire énergétique, désoriente la compréhension, produit du trouble dans l'interprétation à l'instar de *Khôra* et du non-sens deleuzien, elle nécessite pourtant un recours à la trame métaphorique pour entrer dans un processus de traduction et d'inter-compréhension. Ainsi ce souci de comparaison qui ne cesse de transparaître autant dans les discours des maîtres que des élèves : *«l'énergie, c'est comme...», comme une «rivière », un «liquide», un «fluide», une «force»... C'est comme du «musculaire », du «magnétique », de l'«électrique » ... Ça produit un «travail », ça « circule », « rayonne », « se diffuse » ...*

³⁶ Notons que certains courants plus récents en sciences sociales ont eu recours à une thématique énergétique et naturaliste. La sociobiologie, comme nous avons pu précédemment le voir, est exemplaire à ce titre. Pour une critique de ce courant, nous renvoyons à nouveau au célèbre ouvrage de Marshall Sahlins *Critique de la sociobiologie*, Paris : Gallimard, 1980. Pour une compréhension de la "nomadisation", au sens du passage épistémologique entre sciences de concepts tels que ceux de Corrélation ou de Sélection naturelle, voir aussi *D'une science à l'autre*, sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris : Seuil, 1987.

Pourtant, l'énergie ne semble pouvoir se résorber pleinement dans cette mise en relation de termes et de significations. Témoin, cet élève : *« Ce qu'il faut comprendre, c'est que c'est plus que ça... Tout ça, ce ne sont que des mots... L'énergie, elle englobe tout ça... Quand tu l'expérimentes, tu éprouves vraiment... une sorte de totalité... »* Nous touchons là à ce qui semble être l'ultime caractéristique que l'on puisse rattacher à cette notion d'énergie, celle d'une fusion absolue entre le mot et la chose, entre le désigné et ce qui le désigne. Marc, maître au sein de l'association Shakti, précise :

- *« Quand je suis face à du sanscrit par exemple... eh bien, je ne sais pas comment mais je comprends... Je sais simplement que c'est clair. Je ne lis pas le sanscrit mais c'est l'énergie et puis il y a eu le verbe, puis il y a eu la parole... Donc je suppose que chaque élément de langage fait référence à une parole et que chaque parole s'inscrit dans des phonèmes, des onomatopées, dans des fréquences, mais en le nommant, en le codifiant on lui donne un sens pour que le mot soit transcrit, soit au plus près du sens qu'on y a mis et c'est ce référent-là qu'on retransmet quand on le parle. Si on est au plus près de ce sens-là quand on dit l'objet, on comprend, on sent l'objet. Donc, plus on retourne dans des langues qui ont utilisé cette inscription de l'énergie dans le mot, plus on touche de près l'énergie du mot cité. »*

Signifiant et signifié, sens et phonème se mêlent en un tout inextricable. Le mot signifierait ce qu'il dit au travers de sa vibration sensible et cela au-delà des contextes langagiers particuliers. Pour Marc, prenant l'exemple du sanscrit qu'il admet ne pas connaître mais « comprendre », le sens du mot et sa vérité se révéleraient dans leurs plénitudes par-delà les significations circonstanciées qu'on leur attribue conventionnellement. Le sens surgirait tel l'écho d'une mise en résonance avec ce qui le traverse en permanence, le fonde dans sa propre vérité, à savoir l'énergie. Ici, le sanscrit est mobilisé comme exemple de cette langue première, originelle qui, de par sa sécularité, semble être restée au plus « près » de l'« énergie du mot », de la langue et de la parole. Pour autant, si le sanscrit apparaît aussi comme le symbole, dans le discours de Marc, du lien à une Inde nourricière, les autres langages, à son image, s'inscrivent dans le même processus explicatif. Chaque terme ainsi que sa résonance phonétique, quelle que soit la langue, sont ce qu'ils sont, parce qu'ils disent ce qu'ils disent, telle peut être l'implication presque tautologique que produit cette conception d'un langage énergétique. Autrement dit, le terme même d'énergie se concrétise dans ce complexe sonore [énergie] parce qu'une même nécessité causale le traverse et en produit de fait l'agencement sensible et significatif. Mais il s'agit bien d'une traversée avec tout ce que cela implique en dynamique. Car même si le mot en particulier et le langage en général se voient réinscrits dans le prolongement d'un processus infini et immuable - l'énergie a, en effet, toujours été là -, ils n'en sont pas pour autant statiques. Ils résonnent, vibrent et c'est de cette vibration qu'il s'agit pour chaque pratiquant de s'imprégner afin de s'immerger un peu plus dans ce qui est censé constituer la vérité de l'enseignement.

3. 6 La fusion du sens et des sens

La notion de *sphota* telle que la présente Julia Kristeva (1981), à propos du linguiste

indien du Vème siècle Bhartrhari, résume bien cette conception ambivalente faisant jouer sur un même plan permanence et transformation. Kristeva écrit : **« le sphota est l'unité - n à la fois sonore et signifiante - de l'infiniment différencié. On remarquera la dialectique qui se joue par et dans ce terme qui, du même coup, devient le pivot par lequel le langage, conçu désormais comme mouvement, rejoint le réel comme mutation. C'est dire qu'avec le sphota le langage devient non seulement un procès, mais aussi un acte, un mouvement et que le signifiant se glisse sous le signifié pour former en action le sens ; mais qu'en plus cette mouvance se donne comme le reflet de la mouvance du monde réel : la signification, refusant de s'isoler, suit à distance le réel continu-discontinu et en mutation constante. »** (1981 : p. 93, nous soulignons) Dès lors, le *sphota* transcrit bien cet entremêlement où *sense* et *sensa*, le sens et les sens se combinent en un même tout indistinct. Le langage comme «mouvement», comme «procès» donc, portant un sens appréhendé «en action» comme prolongement d'un monde en transformation. Cette relation, dans le cas de ce langage énergétique, reste cependant complexe. Le mot y est, en effet, perçu comme un noyau d'intensité variable mais en même temps issu d'un principe unique, détaché des contingences et des instabilités inhérentes à la temporalité. Dans une certaine mesure, il est simultanément conditionné par le réel et condition de ce dernier, ne serait-ce que parce qu'il en autorise l'énonciation. Tout comme le principe de l'énergie qui le parcourt, il prend sens dans le présent tout en s'en détachant par une sorte de délitement de sa fonction référentielle.

Ce langage énergétique, en appelant à une énergétique du langage, peut se rapprocher de ce que Marcus B. Hester dit du langage poétique où le mot devient lui-même un «matériau» doté d'une épaisseur, d'une densité concrète. Il revêt ainsi les caractéristiques de ce que Wimsatt nomme de son côté *« Verbal Icon »* où sens et sensible fusionnent, en faisant accéder, par le poème, le mot au statut de chose à part entière. Si nous reprenons les termes de Paul Ricoeur, en acquérant «une solidité iconique» - la notion d'icône est à prendre tout autant dans son sens peircien que byzantin, il **« y prend l'épaisseur d'une matière ou d'un médium » qui par l'amalgame « du sensuel et du logique assure la coalescence de l'expression et de l'impression »** (1975 : p. 283). Dès lors, pour nombre de pratiquants que nous avons rencontrés, le terme d'énergie devient bien plus qu'un mot vecteur de sens. À l'instar des *mantras* de la tradition hindoue, syllabes dont l'efficacité concrète réside dans leur propre effectuation sonore, il concrétise à lui seul cette unité entre signification et sensation. Par conséquent, ce serait l'expérience que propose la pratique qui permettrait d'accéder à cette unité latente. Le corps apparaîtrait comme ce lieu de convergence ouvrant, par l'action, à la perception et à la compréhension de cet espace où langage et sensible ne font plus qu'un.

3. 7 La fonction métonymique : la singulière expérience du Tout

L'anthropologue américaine Karla Poewe, en s'intéressant aux pratiques de communautés charismatiques africaines, a tenté d'examiner de son côté cette fusion dans l'expérience subjective du sens et des sens par l'introduction de ce qu'elle nomme une **« structure métonymique »**. Selon elle, l'expérience intense observable au sein de ces

groupes en appelle à une autre forme d'interprétation se distinguant en partie du modèle de la métaphore. Dans son article *On the metonymic structure of religion*³⁷, elle définit, à la suite d'Edmund Leach, la métaphore comme une association arbitraire où le sens de A «représente» [«stand for»] celui de B. Cette association **«peut être habituelle, conventionnelle, privée ou le fruit d'une ressemblance comme dans le cas de l'icône.»** [**«The association can be habitual, conventional, private, or one of planned resemblance as in an icon.»**] Or la métonymie implique un autre type de relation où le «signe» [«sign»], l'«index naturel» [«natural index»] et le «signal» [«signal»] tendent à se confondre. Ce qui ressort de la relation entre signes où «A représente B en tant qu'élément faisant partie d'un tout» [«A stands for B as part for a whole»], de l'index naturel où, à l'instar de l'indice peircien, «A indique B» [«A indicates B»] et du signal où «A déclenche B» [«A triggers B»] ne peut plus être distingué «si bien que la relation entre A et B devient mécanique et automatique» [«so that the relationship between A and B is mechanical and automatic»]. Les images, les sensations, les souvenirs auxquels le sujet va être confronté lors de son épreuve mystique sont alors perçus par ce dernier comme les signes *évidents* et *indubitables* de la présence transcendante et créatrice du Créateur. Ainsi, chaque événement expérientiel au moment de la transe par exemple devient le signe déterminé d'une totalité plus englobante. Il est à interpréter comme une donnée concrète, effective d'un principe causal qui en devient la source première et absolue. C'est en ce sens que le modèle linguistique de la métonymie peut être mobilisé. Comme le précise Poewe, **« la métonymie est une figure de discours (une manière de dire quelque chose) qui permet à quelqu'un d'interpréter un événement comme le signe d'une totalité, dont il serait un élément mais aussi le produit. »** [**« Metonym is a figure of speech (a way of saying something) which allows one to interpret an event or a happening as a sign that the whole, of which this event is a part, also caused it. »** *Writing culture and writing fieldwork in Ethnos*, 1996, 3-4 : pp. 177-206³⁸]

Ainsi le modèle de la pensée métonymique postule la présence d'un principe total, tacitement connu, qui va devenir objet d'expérience et de réappropriation subjective par les signes qui vont en manifester l'existence. Dans le cas des Charismatiques, une **«relation personnelle»** [**« a personal relationship»**] s'établit entre l'être humain et Dieu, **«si bien que l'adepte expérience ce dernier au travers des signes que l'Esprit manifeste. Le corps, le monde et l'univers, en ce sens, constituent un langage de signes.»** [**« so that the former experiences the latter directly through signs made manifest by the Spirit. The body, world, and universe, in this sense, constitute a language of signs. »** , *On metonymic structure of religion*] De fait, toutes distances entre le sujet et le principe transcendant s'effondrent. Toutes formes de médiations symboliques s'effacent au profit d'une révélation pure et simple, qui fait **«connaître subjectivement et expérientiellement une réalité qui, autrement, reste invisible et indépendante.»** [**«**

³⁷ Cet article est paru dans la revue *Cultural Dynamics*, Vol II, No.4, 1989 : pp. 361-380. Pour le consulter, se reporter à l'adresse Internet qui suit : <http://www.sagepub.co.uk/journals/details/j0174.html>

³⁸ Comme la référence précédente, il est possible de trouver cet article sur le site de la revue *Ethnos* : <http://www.accountingtalk.com/routledge/journal/ethnos.html>.

that makes known personally and experientially a reality that is otherwise invisible and independent.» Writing culture and writing fieldwork]

Dans une certaine mesure, le principe de l'énergie et l'expérience qu'il implique peuvent aussi être interprétés à la lumière de ce modèle de la métonymie. De la même manière, l'expérience de l'énergie nécessite pour le pratiquant une réception totale de ses conséquences où mots, sens, corps et univers s'entremêlent indistinctement, entremêlement qu'il s'agit d'éprouver comme le signe, comme l'effet de sa propre présence. Ressentir l'énergie, c'est ainsi éprouver intimement, subjectivement, son existence. C'est percevoir, de façon concrète et personnelle, le déploiement de modalités effectives qui signifient simultanément sa réalité pour l'élève. Pour autant, comme nous l'avons précisé, si la relation personnelle à l'énergie peut être pensée dans les termes d'une métonymie où la totalité d'un principe s'éprouve par les effets déterminés qu'il est censé produire, il n'en reste pas moins que la nécessité de la métaphore demeure. La nécessité de communiquer, d'exprimer, de mettre des mots sur l'intensité d'une expérience afin de traduire ce qui ne peut rester à la simple échelle du sujet. Comme l'indique Marc de Shakti, «*il faut dire* » ce qui semble ressortir de l'évidence de la révélation. De la même manière pour les groupes Shiva et Ganesh, il *faut* dire et écrire ne serait-ce que pour permettre à l'enseignement, en tant que vecteur de ce principe énergétique, d'exister et d'être objet de transmission. Même s'il peut être collectivement partagé au moment d'une méditation de groupe par exemple, ce sentiment / révélation ne peut pourtant demeurer dans la fusion métonymique, il doit ensuite circuler, être objet, par le langage, d'une réappropriation collective. L'intensité de l'expérience, la fusion immédiate et personnelle avec la totalité aussi nécessaires soient-elles doivent alors céder la place ou du moins cohabiter avec l'interprétation partagée et distanciée de ce que cette même expérience est censée signifier non seulement pour l'individu mais aussi pour l'ensemble du groupe.

IV - LES CIRCONVOLUTIONS DE LA CROYANCE

4. 1 «Je ne crois pas...mais je crois que»

Plus encore que l'icône verbale de Winsatt qui cependant nous aide à envisager le langage dans les termes d'une densité quasi-matérielle, le principe de métonymie réaffirme donc la prégnance du sensible et plus particulièrement du corps dans le processus même de sa réception et de sa compréhension. Un langage fait de signes, signes rendant tangibles, perceptibles les traits de l'enseignement transmis. Un langage affectant qu'il s'agit d'éprouver dans l'accomplissement même de son effectuation, l'*épreuve* devenant par là la *preuve* absolue de son efficace. Si nous reprenons les implications de cette posture métonymique, la relation de ces pratiquants à ce que nous avons coutume de nommer la «croyance» ne va alors plus de soi ou doit faire tout du moins l'objet d'un réexamen. «*Nous ne croyons pas en l'énergie ou dans ses effets, nous*

la ressentons, et c'est ça le plus important » nous a-t-on souvent expliqué. Ainsi, la notion de croyance se trouve-t-elle rejetée, confondue, pour nombre de pratiquants avec lesquels nous nous sommes entretenus, avec celle de crédulité. Croire, ce serait adopter, selon eux, le discours prédéfini d'une autorité extérieure et distanciée. Ce serait se plier à une imposition, à une soumission totale à un propos impersonnel, fondé sur sa seule efficacité dogmatique. Croire, ce serait se conformer aux nécessités d'une autorité anonyme, sans visage, porteuse unique de l'institution qui la légitime. Bref, croire, ce serait nécessairement, dans cet espace de connotation qui lui est assigné, accepter les règles de la religion révélée et fondée, religion - principalement catholique - dont certains élèves avouent se méfier ou se distancier. Or, il ne s'agirait pas d'entrer *dans* le yoga comme on entre dans une Église. Comme il nous l'a été dit et redit, *dans* le yoga, on « *ressent* », on « *expérimente* » avant de commenter ou de s'exprimer, comme si l'épaisseur de l'expérience et de l'émotion se devait de précéder absolument toute reconnaissance subjective de celles-ci. L'exploration de l'intériorité et de l'individualité des sensations deviendrait alors le préalable nécessaire à toutes relations avec autrui. Elle déborderait l'exigence du « je crois » fidéiste, du sens fort du « je crois » chrétien qui, comme le précise Jean-Pierre Sironneau, implique pourtant « pour le croyant, un engagement total, un pacte de vie consécuteur à la parole qui lui est adressée. » (2000 : p. 142) « *Quand on ressent intensément, intérieurement l'enseignement, on sait alors de quoi on parle, on est pas dans la foi aveugle... et on sait aussi que c'est bon pour soi...* » nous a un jour expliqué un élève de Shakti.

Ressentir pour savoir « *de quoi on parle* » ... L'expérience intime - et en l'occurrence dans le cas des associations qui nous intéressent - corporelle apparaîtrait comme ce vecteur unique, sans reste, conditionnant l'entrée du sujet au sein de l'enseignement et de la tradition qu'il perpétue. La sensation, l'impératif de sensation comme révélateur métonymique d'une totalité où le pratiquant et son corps s'abîment dans un espace subjectif où mots et choses finissent par se rejoindre. Un espace aux frontières opaques qu'il s'agit de parcourir de tous ses sens afin d'y puiser une vérité secrètement gardée et d'entrer en relation avec une transcendance présente au fond de soi. Pourtant, malgré les réserves que cette notion peut produire chez certains élèves, l'exploration de cet espace intime ne peut rompre avec ce qui ressort d'une certaine forme de croyance partagée. Comme nous l'avons précisé précédemment à propos de la métaphore nécessaire, cet espace du sujet, qu'il tâche de reconnaître et d'explorer, tend à terme à s'ouvrir à l'altérité, à la présence des autres qu'ils soient guru, maître, professeur ou élèves. Il doit se prêter au regard et à l'interprétation de ceux avec lesquels il compose la trame vivante de la lignée. Une interprétation en forme d'assertion indiscutable et indubitable dans le cas des gurus et du maître ; un regard en forme de partage d'expériences et de reconnaissance dans le cas des autres pratiquants. Ainsi, l'élève parcourt les différentes strates d'un langage qui peuvent en partie être interprétées à la lumière des réflexions logiques menées par Bertrand Russell dans son ouvrage Signification et vérité. Dans un premier temps, il se trouverait confronté à l'expérience première d'un langage-objet où sens et sens ne font qu'un, où le mot et la sensation tiennent ensemble de façon inextricable. Ainsi, si l'on reprend les termes de Russell, dans ce langage-objet éminemment subjectif, **« Chaque mot [...] est capable de tenir seul et, quand il tient seul, cela signifie qu'il peut s'appliquer à la donnée présente de la perception. »** (1969 : p. 88, nous

soulignons) Dans le cas de l'énergie, une fois expérimentée par l'élève, la fusion totale entre mot et chose est accomplie. Le mot se suffit à lui-même, il signifie tout entier l'expérience personnelle qui lui est consubstantielle : **«Dès que l'association entre le mot-objet et ce qu'il signifie a été établie, le mot est « compris » en l'absence de l'objet, c'est-à-dire qu'il suggère l'objet exactement dans le même sens où vue et toucher se suggèrent mutuellement.»** (*ibid.* : p. 80) Pourtant, cette expérience de plénitude première ne peut s'interrompre là ou plutôt se fondre dans un pur solipsisme, elle fera ensuite l'objet d'un partage et d'une évaluation collective. Par conséquent, le langage-objet ne suffit plus. Il s'agit désormais, pour l'élève, d'entrer dans une relation secondaire au langage et à l'expérience afin de *parler de* ceux-ci. Désormais, il s'efforcera de *décrire* une sensation, une émotion en vue de les soumettre à l'examen de l'autre et de les faire entrer par là dans un processus collectif de signification. Pour se faire, l'élève aura recours à ce que Russell nomme des **«attitudes propositionnelles»**, c'est-à-dire à des occurrences telles que **«croire » , « douter » , « désirer » , « savoir»...**, tout un ensemble de termes qui **«doivent tous, lorsqu'ils paraissent dans une phrase, être suivis, d'une subordonnée qui expose ce qui doit être cru, désiré ou mis en doute. »** (*ibid.* : p. 77)

Dès lors, l'attitude propositionnelle de croyance permet l'ouverture d'une subjectivité à la collectivité, elle rend possible l'expression et donc la circulation de la signification au sein du groupe, favorisant donc la reconnaissance mutuelle de l'appartenance à une même lignée d'enseignement. Comme nous le verrons, si nous prenons l'exemple des associations Shiva et Shakti, il est demandé à chaque pratiquant d'énoncer publiquement, lors de séances spéciales, les modalités de sa propre expérience de la pratique. Et le plus souvent, ces prises de parole débutent ou sont émaillées par des occurrences récurrentes : « Au début, je *pensais que*... mais désormais, je *crois que*... » ou encore «J'ai longtemps *supposé que*... or depuis mon initiation, je *sais que*... », *que* «ce n'est plus pareil», *que* «j'étais dans le vrai», *que* «ma perception des autres et de moi-même a changé»... comme si la conjonction «que» permettait à elle seule l'expression de subordonnées rendant compte de l'«état», pour reprendre un terme de Russell, de ceux qui s'en servent. Ici, plus question de «vrai» ou de «faux», seule l'authenticité de ce qui est dit, dans la description de l'expérience, est prise en compte. Le groupe écoute, juge, jauge, discute, nuance ou reçoit sans appel le témoignage qui lui est offert. De son côté, le maître ou le guru s'il est présent, assert, mesure, considère et estime la *«justesse »*, ou encore l'adéquation entre l'expérience de l'élève et les exigences de la tradition dont il est le garant. L'expression de la croyance, sa mise en récit participent ainsi de ce système de relations où chaque protagoniste, par ses énoncés, prend place dans la lignée qui l'a engendré et/ou le légitime.

4. 2 Le croire

Cependant le concept de croyance ne peut suffire afin de mettre en évidence la dimension profondément collective de ce que la sociologue Danièle Hervieu-Léger (1993) nomme de son côté la **«mise en sens»** de l'expérience subjective de cette

réinscription de l'individu dans une **«lignée croyante particulière»**. Selon elle, il doit

plutôt laisser place à la notion de «croire». Ainsi, dans le croire se mêlent non seulement **«les objets idéels de la conviction (les croyances proprement dites)»** mais aussi **«toutes les pratiques, les langages, les gestes, les automatismes spontanés dans lesquels les croyances sont inscrites.»** Dans cette logique, la notion de croire est à saisir comme de **«la croyance en actes»**, de **«la croyance vécue»** (1993 : p. 105). Mais aussi de la croyance exprimée, partagée, participant d'un processus de reconnaissance mutuelle. Le pratiquant en privilégiant cette attention à sa corporéité, à ses émotions, en en partageant collectivement la mise en récit peut ainsi nourrir et renouveler sans cesse cette certitude d'une appartenance à un enseignement validé par une tradition. Il n'est plus seul aux prises avec sa propre expérience. Chaque élève qu'il côtoie le renvoie en permanence à son sentiment d'appartenance au groupe. L'autre, par sa présence, lui rappelle qu'il n'est pas l'unique destinataire de l'enseignement transmis et qu'une pratique personnelle ne pourra acquérir du sens que dans un partage avec la communauté. Et, de la même manière, si les conditions de ce partage sont requises, l'autre apparaît comme cette assurance d'une appartenance à ce qui précède, à cette lignée qui a **«toujours été là»**. Tout autant extériorisant qu'assimilant, intégrant que distanciant, le groupe produit de l'écart afin de mieux réaffirmer par là une nécessité de proximité. Chacun possède son **«niveau»** de pratique, de conscience etc..., chacun a son **«vécu»** qui lui est propre et qui le distingue de son voisin, mais chacun participe d'une même découverte de lui-même et des autres. De même, le guru se tient là-bas, au loin, dans un espace géographiquement coupé de ce qui se passe ici et maintenant. Pourtant, sa propre énergétique, son effectivité embrassent les frontières, se jouent des distances en permettant à chacune des individualités d'entrer en lien les unes avec les autres. Par le groupe, dans le groupe, le guru se présente, il advient tout en faisant advenir la communauté qui le reconnaît. De même, le sujet, par le groupe, dans le groupe, accède à la reconnaissance de ce qui pourtant le singularise, fait de lui un membre de la lignée. L'opposition entre proche et lointain s'amenuise, la distinction entre individualité et collectivité s'estompe alors que la présence-absence du guru, au contraire, s'affirme du fait que, collectivement, un croire, une croyance effective, incarnée et partagée prend sens.

4. 3 Religion, religieux et religiosité

Ainsi, la dimension intensément collective de ce croire telle qu'elle est définie par Danièle Hervieu-Léger nous conduit non seulement à réexaminer le statut de la croyance en particulier mais aussi celui, plus général, du religieux. Qu'entraîne l'acte de croire ? Que produit à l'échelle d'un groupe d'individus le fait de se revendiquer partie intégrante d'une tradition ? Où se dessine la frontière entre croire et sentiment d'appartenance religieuse ? Selon Hervieu-Léger, le religieux n'a pas de substance, la religion n'est pas une donnée en soi qu'il s'agirait de repérer, de circonscrire afin de la décrire et de l'expliquer. Il n'y a pas de religieux en tant que tel. En revanche le sociologue, l'anthropologue, l'ethnologue, l'expert en sciences sociales en général *peut dire*, sous réserves de multiples précautions, que certaines situations collectives, certains processus d'identifications et de reconnaissances participent de phénomènes qu'il est *possible* de définir en terme de religieux. Par conséquent, cette définition désubstantialisée de la religion **«impose d'admettre, une fois pour toutes, que le « croire religieux » ne renvoie ni à des**

objets de croyance particuliers, ni à des pratiques sociales spécifiques, ni même à des représentations originales du monde, mais qu'il peut être utilement défini - de façon évidemment idéale-typique - comme un mode particulier d'organisation et du fonctionnement du croire. » (1993 : p. 110) Ainsi, et nous reviendrons sur cette nuance tout droit issue de la tradition weberienne, une forme de croire pourra être définie de « **façon évidemment idéale-typique** » comme religieuse lorsqu'elle revendique son appartenance à une lignée croyante et se légitime à l'appui de l'autorité d'une tradition : **« On dira, dans cette perspective, qu'une « religion » est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue et développée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière. »** (*ibid.* : p. 119)

Dans une certaine mesure, il apparaît, à l'image de la démarche de Danièle Hervieu-Léger, que la majorité des réflexions contemporaines sur le sentiment religieux se dotent de précautions théoriques assez similaires. Comme si la polymorphie de ce croire moderne devait aboutir à une autre forme d'épistémologie, plus labile, mobile. Ainsi, ces « N.M.R », ces Nouveaux Mouvements Religieux semblent se découper sur un horizon incertain, équivoque. Des courants de pensées émergent, des groupes se forment nourrissant l'intangibilité d'une « Nébuleuse Mystique-Ésotérique » (Françoise Champion, 1990) diluée, presque insondable. Une religiosité circule de façon « diffuse », « flottante », « disséminée »... Les croyances s'agencent, s'emboîtent, se déboîtent, pour se « dissocier », se « désarticuler » de façon « hétéroclite », « hétérogène » ou « disparate » (Jean-Pierre Sironneau, 2000). Des croyances composées « à la carte » qui autorisent chacun à écrire son propre récit avec des mots « désorbités » (Danièle Hervieu-Léger reprenant Michel de Certeau, *in Futuribles*, 2001). Dans cette ronde déliée, ondoyante des termes et des concepts, la notion même de « religion » semble perdre de son heuristique. Elle disparaîtrait au profit de celle plus plastique de « religieux » ou encore de « religiosité ». Pour Yves Lambert, avancer l'adjectif « religieux », c'est poser « l'existence de croyances et de pratiques religieuses *en dehors* de l'appartenance à une religion précise. » (*in Futuribles*, 2001 : p. 25), nous soulignons). **« Le religieux, en tous cas, lui, est toujours ailleurs. Toujours en déplacement »** écrit encore Albert Piette dans *La religion de près* (1999 : p. 255). Bref, le religieux, la religiosité apparaissent comme ces instances situées au-dehors de cette religion que la sociologie classique s'était efforcée de comprendre et d'expliquer. Des instances en perpétuelle transmutation, en continu renouvellement, qui de par leur circulation incessante semblent déplacer ces « racines de la religion » qu'avait tenté de localiser de son côté Henri Hatzfeld (1993). Le concept du religieux se déplace, il voyage. *A contrario*, celui de la religion en appelle à la fondation, à la reconnaissance de délimitation d'un espace circonscrit et inamovible. Dans cette optique, il semblerait qu'entre les approches tracées il y a plus d'un siècle par Max Weber et Émile Durkheim sur la religion, ce soit celle du premier qui, aujourd'hui, conserve la plus grande force opératoire. La prudence toute herméneutique de l'idéal-type aurait fini par déborder l'efficacité de l'explication fonctionnaliste.

4. 4 Durkheim versus Weber

En effet, si pour Durkheim (1985) et Weber (1995), l'objet - le fait religieux - demeure le même, il n'en reste pas moins que les modes opératoires ainsi que les postures de départ divergent. Pour Durkheim, il ne fait aucun doute que toute exploration de la question religieuse passe par l'instauration d'une définition compacte de ce qu'est ou n'est pas la religion. Il s'agit donc pour lui de partir de formes simples - les sociétés dites primitives - afin de retrouver ces «**états fondamentaux**» et de rechercher ce «**fond commun de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui le recouvre**» (1985 : p. 7). Dès lors, dès les premières pages de l'ouvrage Les formes élémentaires de la vie religieuse, Durkheim se montre on ne peut plus clair : «**La conclusion générale du livre qu'on va lire , c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes.**» (*ibid.* : p. 13, nous soulignons) La conclusion est d'ores et déjà anticipée. Toute la promesse de l'analyse durkheimienne est ainsi contenue dans cet horizon d'attente que, d'emblée, il dessine. Dès lors, afin de mettre en évidence ce qui règle la religion, ce qui ressort de sa puissance de reliance méta-sociale, il s'agit pour lui de comprendre ces notions qui participent de sa définition - le surnaturel, «le **monde du mystère, de l'inconnaissable, de l'incompréhensible**», la divinité -, mais aussi qui produisent de la séparation - le sacré comme production humaine -, voire qui secrètent des oppositions - la magie, pratique non-religieuse puisque décentrée et individuelle et qui «**met une sorte de plaisir professionnel à profaner les choses saintes** » (*ibid.* : pp. 59-60). Méthodiquement, Durkheim balise son explication positive et fonctionnaliste de cette institution humaine qu'est la religion afin de proposer cette définition désormais célèbre : «**Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent .** » (*ibid.* : p. 65) Une définition extrêmement écclesiocentrée qui ne peut être opérante que lorsque l'Église, figure tout autant concrète que symbolique, est repérée. Or, il semblerait que confrontés aux mouvements religieux contemporains, nombre de spécialistes soient partis en quête d'églises et n'en aient, au final, jamais trouvées³⁹. Comme si le déplacement perpétuel que nous évoquions précédemment à propos des «NMR» ou de la «Nébuleuse Mystique-Ésotérique» interdisait toute velléité trop intense de localisation ou de centralisation. Le mouvement comme brouillage donc, comme contestation d'une définition trop fixiste, trop édifiée sur une identification spatialisée du croire⁴⁰.

À l'inverse la démarche de Weber se refuse à toute définition *a priori*, comme si l'objet qu'il s'efforce de comprendre devait émerger au fur et à mesure du travail interprétatif qu'il entreprend. Les premières lignes du chapitre V Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) du deuxième volume d'Économie et

³⁹ Nous renvoyons ici à la malicieuse remarque que Serge Dufoulon formule dans sa thèse de doctorat Filles d'Isis... Ballade anthropologique en famille de voyante, Université Lumière Lyon 2 : «Je n'ai pas trouvé l'église ! J'ai approché des formes de religiosités qui m'ont entraîné au fil du courant des pratiques sociales, au delà des lisières de « l'académisme sociologique ».» (p. 22, tome 1)

société (1995) sont parlantes à cet égard, surtout si nous les mettons en regard avec l'introduction de Durkheim pour Les formes élémentaires de la vie religieuse. Weber indique : **« Définir la religion, dire ce qu'elle « est », est impossible au début d'une étude comme celle-ci. Tout au plus pourra-t-on le tenter à la fin. Nous n'avons pas non plus à nous occuper de l' « essence » de la religion. Notre tâche est d'étudier les conditions et les effets d'une espèce particulière de façon d'agir en communauté. Le processus extérieur du comportement religieux revêt des formes extrêmement diverses dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'expériences subjectives, de représentations, des fins poursuivies par les individus - c'est-à-dire à partir de la « signification » de ce comportement. »** (1995 : p. 145) Ainsi, la perspective reste la même. Comme le précisent Sabino Acquaviva et Enzo Pace dans La sociologie des religions (1994), Weber, Durkheim ainsi qu'Auguste Comte se retrouvent dans l'exploration de thèmes communs : la notion de lien au sein de sociétés qui, de par la modernité, se voient traversées par des égoïsmes individuels croissants ; l'étude des formes originelles du consensus social qui permettent à ces mêmes sociétés de conserver un minimum de cohésion et de produire du sens collectif. De la même manière, le *modus operandi* ne diffère guère : le même souci érudit de croiser les traditions (bouddhiques, judaïques, hindouistes, chrétiennes...), de comparer les aires géographiques (l'Europe, l'Asie, l'Océanie, le Moyen-Orient...), de mettre en lien un nombre prodigieux de symboles et de pratiques (le *karma*, le *mana*, la prédestination, le totémisme, le paganisme, le prophétisme, le taoïsme, le sacrifice, la divination, la magie, l'interdit, les dieux, les démons etc....). Pourtant, les postures de départ ainsi que les modèles heuristiques divergent : le nécessaire souci de clarification préliminaire chez Durkheim, la précaution interprétative comme préalable de ce qui va être dit chez Weber ; l'«**éminemment social**», les «**états mentaux**» du groupe, la conscience collective chez Durkheim, le «**comportement**», les «**expériences subjectives**», l'individu comme condition de l'«**agir en communauté**» pour Weber. Et pour ce dernier, c'est le recours à l'idéal-type comme utopie flottante, comme fiction opératoire mais provisoire qui lui permet d'organiser la réalité étudiée et de d'établir des comparaisons entre des faits disparates.

4. 5 Définir le religieux

Il semblerait que cette logique fluide, propre à l'idéal-type, s'accorde mieux avec les exigences interprétatives inhérentes à l'examen des déplacements du croire contemporain que la définition dense de Durkheim. Ainsi, elle permettrait l'élaboration d'une définition souple, malléable, prête à épouser les contours de phénomènes mobiles, faisant alterner et se confondre de complexes mouvements d'individualisation et d'identification communautaires. Comme l'indique Roland Campiche, cette définition doit mettre en évidence son caractère contingent et provisoire. Elle viserait moins à la mise à

⁴⁰

Il n'en reste pas moins que certaines lignes de Durkheim apparaissent presque prophétiques dans leurs implications contemporaines. Témoin cette remarque : "Et non seulement ces religions individuelles sont très fréquentes dans l'histoire, mais certains se demandent aujourd'hui si elles ne sont pas appelées à devenir la forme éminente de la vie religieuse et si un jour ne viendra pas où il n'y aura plus d'autre culte que celui que chacun se fera librement dans son for intérieur." (in Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 63)

jour et à l'explicitation d'une réalité universelle qu'à la mise en ordre d'une situation empirique donnée. Sorte de repère qui oriente la réflexion, son utilité demeure strictement opératoire. Dès lors, pour Campiche, en accord avec l'aspect transitoire de cette proposition interprétative, le religieux peut être défini comme un **«ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisées, relatif à une réalité supraempirique transcendante»** (in La religion pour mémoire, 1993 : p. 61). De son côté, Albert Piette dans Les religiosités séculières (1993) propose une définition décomposable en trois propositions principales. Selon lui, un phénomène social peut être compris comme religieux à la lumière des traits suivants : la représentation d'une réalité transcendante en tant que surnaturelle ou supraterrrestre et capable de gérer la nature problématique de la mort ; la sacralisation de personnes, d'idées ou d'objets, associée à un processus dynamique de valorisation sous forme d'enjeu collectif, de représentation d'un élément extraordinaire, d'une expérience émotionnelle pouvant déboucher sur la quête d'un Absolu ; un ensemble mythico-rituel spécifique comprenant entre autres éléments mythes d'origine ou eschatologiques et pratiques religieuses (prières, cultes, processions...). De façon similaire quoique plus synthétique, Yves Lambert postule une définition opératoire s'appuyant aussi sur trois caractéristiques déterminantes : **«l'existence d'êtres, de forces ou d'entités dépassant les limites objectives de la condition humaine, mais en relation avec l'homme»** ; l'existence de **«moyens symboliques de communication avec eux : prière, rite, culte, sacrifice»** ; l'existence de **«formes de communalisation, Églises ou autres.»** (in La religion pour mémoire, 1993 : p. 60) À ce souci de mise en perspective horizontale finalement pas si éloigné de la démarche durkheimienne puisque essentiellement centrée sur la prise en compte de ce qui ressort de l'«éminemment social» donc du groupe, de la communauté, du collectif dans la relation à la transcendance, Danièle Hervieu-Léger propose, à son tour, une définition, elle aussi en trois temps, mais mettant un accent plus net sur la verticalité de cette relation. Ainsi, cette définition du religieux tenant, à nouveau, ensemble trois éléments : **«l'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire, c'est-à-dire à une tradition.»** (ibid. : p. 142) Si l'on suit les conséquences de cette proposition, l'appréhension du croire, de cet agir en commun ne peut faire l'économie d'une certaine forme de contextualisation qui insiste sur la lignée qui l'a engendré et qui le légitime. Le groupe, ses rites, ses pratiques, ses références, le présent de ce qui se dit et se fait collectivement prend ainsi sens au regard de ce qui précède, de cet ensemble réel ou imaginaire de croyants et de guides détenteurs d'autorité et de sagesse. L'ancestralité du passé, la force d'évocation de la tradition deviennent alors les fondements de l'effectuation de l'événement présent. La figure des prédécesseurs ne peut advenir qu'à la condition que les acteurs du présent les convoquent. Mais de la même manière, ces derniers ne peuvent reconnaître leur inscription dans la communauté que par la reconnaissance et l'acceptation de ce et de ceux qui les ont engendrés.

Les associations qui nous intéressent ainsi que les pratiques collectives qui leur sont inhérentes peuvent être interprétées dans le prolongement des définitions que nous venons d'évoquer. Il y a, en effet, dans les groupes Shakti, Shiva et Ganesh *quelque chose* de l'ordre du religieux, de cette religiosité mouvante et incertaine. Un quelque chose qui n'est pas pour autant donné dans l'objet ou dans la réalité empirique

appréhendée. Comme le postulaient Durkheim et Weber et comme le reprend exemplairement Danièle Hervieu-Léger (1993), on ne peut y mettre à jour un *quelque chose* qui serait de l'ordre d'une essence ou d'une substance religieuse. Ces groupes ne *sont* pas religieux, pas plus qu'ils ne *sont* de la religion, comme s'ils recelaient en eux la potentialité et les caractéristiques d'une vérité universelle et immuable. Néanmoins, certains fragments de pratiques qu'ils mettent en oeuvre, certaines bribes de symboliques qu'ils mobilisent, certaines situations d'interactions entre individus et communauté qu'ils présentent, de même que les places que certains protagonistes occupent dans l'enseignement *peuvent* nous conduire à recourir, de façon idéaltypique, à une définition tout autant horizontale que verticale du religieux. Même si à l'image de la croyance, les implications de cette définition sont réfutées par les élèves (et par un enseignant tel que Marc), il n'en reste pas moins qu'elles mettent en évidence tout autant des conjonctions que des disjonctions, des ressemblances comme des dissemblances entre ces groupes. Utilisée à la manière d'un idéal-type, cette définition autorise la comparaison même si elle ne se substitue pas aux situations concrètes pas plus qu'elle ne les épuise. Elle permet de dégager des lignes de force, des points de convergence. Elle rend possible le tracé d'un *système de relations* tel que nous l'avons évoqué précédemment à partir des exemples de Lévi-Strauss, Foucault et Bateson. Un système aux limites flous, qu'il va s'agir sans cesse de nuancer car ces groupes, s'ils restent comparables et présentent des constantes, n'en demeurent pas moins distincts. Ainsi, tous trois *reconnaissent l'existence d'une force transcendante* - l'énergie - qu'il s'agit d'*expérimenter et d'éprouver au quotidien*. Tous trois recourent à *un système de pratiques permettant de ressentir et d'entretenir les effets de cette force*. Nous verrons pourtant que les moyens employés d'un groupe à l'autre varient. Tous trois *s'organisent à partir de liens plus ou moins lâches de communalisation*. Nous verrons comment la force de ces relations peut être examinée différemment chez Shakti, Ganesh et Shiva. Enfin, tous trois *revendiquent l'appartenance à une lignée croyante spécifique* qui se condense dans la reconnaissance de l'autorité de celui ou de ceux qui ont pour tâche de porter et de transmettre l'enseignement de la lignée. Comme nous l'avons vu, cette reconnaissance d'une tradition par la transmission n'est pas univoque. Si elle fait sens indubitablement pour les trois associations, le statut de celui qui transmet peut faire montre de variations. Pour l'association Shakti et Shiva, la présence du guru est incontestable. Pour l'association Ganesh, elle s'efface au profit de celle du professeur. De même, pour Shakti, le statut de porteur de savoir dans le cas de Marc, le maître, crée une situation originale où la transmission des pratiques et de ses références ne peut s'effectuer que par la médiation d'un relais s'établissant entre l'ailleurs du guru, de l'Inde et l'ici de la communauté. La relation n'est plus directe. Pour devenir effective, elle ne peut qu'être médiée. Nous verrons, par ailleurs, à quel point les moyens de transmission de ces pratiques - ici, l'écrit, là, l'implication du corps, là-bas, la reconnaissance absolue de l'omniprésence du guru - peuvent varier d'un groupe à l'autre.

4. 6 Les limites du bricolage

Ainsi, si nous suivons les implications de ce recours à une définition de ce qui peut être pensé comme religieux dans les groupes et les pratiques qui nous intéressent, si nous reconnaissons la pertinence d'un usage que l'on pourrait qualifier d'herméneutique de

notions telles que celle d'idéal-type ou de système afin d'organiser une situation empirique spécifique, il n'en reste pas moins que certaines caractéristiques conséquentes à la définition des NMR ou de la «Nébuluse Mystique-Ésotérique» n'entrent pas totalement en résonance avec les associations que nous avons étudiées. Comme nous l'avons précisé, les formes du croire contemporain sont le plus souvent rattachées à l'idée de flottement, d'indécision. Dans ce que postulent les modèles des NMR ou de la nébuluse, les groupes, les communautés, les individus feraient naviguer leur désir de religieux dans les remous d'une modernité à préfixes. Qu'elle soit «sur», «hyper» ou «post», elle serait le contexte inhérent à l'accueil de ces religiosités diffuses, imprécises, dissipées. Elle serait la toile de fond consubstantiellement liée à ce religieux mutant, indécis. Et en tant que contexte de production de croyances mouvantes, elle autoriserait tous les types de bricolage. L'adepte mystique-ésotérique s'inscrirait ainsi, parfois malgré lui, dans le prolongement d'une logique hétéroclite et au final profondément individualiste qui lui permettrait toutes les recompositions qu'il souhaite. Dans ce self-service de la croyance «à la carte», tout est à sa disposition pour composer son propre menu religieux : le taoïsme qu'il peut agrémenter d'un brin d'astrologie, le zen qu'il peut accommoder d'un soupçon de sophrologie, la tarologie qu'il peut assaisonner d'un zeste d'ésotérisme cabalistique... Bref, toutes les références sont mobilisables, interchangeable. Tels des éléments disparates, offerts à toutes les velléités de composition et de recomposition, elles pourraient s'agencer, s'assembler au gré des souhaits et désirs de chacun. De la même manière, les contenus de croyances importeraient peu. Ils seraient, comme les pratiques, des références mobiles, substituables à loisir. Tout est là, offert : le Cosmos, l'Énergie, l'Univers, le Soi, le Désir, Dieu, l'Harmonie, le Sens, la Résonance, la Vibration, le Qi, la Genèse, le Graal... Tout est accessible, permutable : l'acupuncture, la digipuncture, le yoga, le Tantrisme, la méditation, la psychanalyse reichienne, le Bouddhisme, l'Hindouisme, l'homéopathie, la Gestalt-thérapie... Tout se rejoint, se confond et se répond. Tout n'est plus que scintillements à la surface du même désir de sens de l'individu sur-, post-, ultra-, hyper-moderne. Ainsi, si l'on reprend Albert Piette, il est possible d'assimiler «ce qui est désigné par le terme « croyances » à des simples opinions émises dans des échanges verbaux spécifiques, en tout cas **analogues, même s'ils sont régis par des règles différentes, aux discours de physiciens dans un séminaire sur les théories de l'expansion de l'univers ou des supporters de football discutant de la prochaine victoire de leur équipe.** » (1999 : p. 20) Bref, ce qui est cru importe peu puisque ce cru-là est toujours ailleurs. Qu'il se perde dans les méandres d'une recomposition toujours relancée ou, qu'en s'enfonçant dans les tréfonds de l'intériorité subjective, il s'éloigne des situations concrètes du religieux au quotidien, il finit par être renvoyé à l'oubli de ce qui le rend justement difficilement saisissable. Or, si l'on s'attache aux groupes qui nous intéressent, le principe de l'énergie n'est pas convoqué à défaut d'autre chose afin de combler un déficit de références. Ce n'est pas l'Énergie comme cela aurait pu être le Cosmos, le Qi ou le Tao. De même, ce n'est pas le Yoga comme cela aurait pu être le Zen, le Reiki ou le Tarot. Même si certains liens se créent - en effet, parce que *c'est le yoga alors c'est plus l'acupuncture que le stretching ; l'homéopathie que l'allopathie...*-, il n'en reste pas moins que la prégnance de ce qui confère un sens aux pratiques et aux références qu'elles mobilisent à quelque chose d'irréductible. Pour ces associations, le bricolage n'a pas cours. Si une marge de liberté

de l'individu est tolérée et reconnue, il ne peut, pour autant, s'extraire d'une exigence *a minima* qui conditionne son entrée ainsi que son maintien au sein de la lignée. De même, si la singularité de son individualité est partie-prenante de son inscription dans la pratique, elle devra s'accommoder de la présence des autres et trouver ainsi le sens de sa propre appartenance par la reconnaissance du groupe et de l'autorité de celui qui l'encadre et lui confère son authenticité. L'individu ne peut entrer et sortir de ces associations comme il le ferait dans un self-service spirituel car seule la pérennité de sa pratique permettra d'accréditer pour les autres, ainsi que pour lui-même, la validité de ce qui lui est enseigné et transmis.

TROISIÈME PARTIE LIEUX ET PRATIQUES : «L'EUROPE EST MON JARDIN, L'INDE MA MAISON»⁴¹

I - PARCOURS

1. 1 L'entrée en Yoga

Mais précisément, quelles sont les raisons invoquées par les pratiquants afin d'explicitier les causes de leur venue au yoga ainsi que de leur entrée dans les associations ? Pour la majorité de ceux que nous avons rencontrés, le choix de la pratique répondait à un souci général de mieux-être, dans le prolongement de ce que Gérard Donnadiou définit comme une demande de «bienfaits» (*in Futuribles*, 2001 : p. 12). La recherche d'un bienfait physique peut ainsi être convoquée. Face à un «*mal de dos*» récalcitrant et tenace, censé

41

Phrase citée par le fils de 8 ans d'un couple de yogis que nous avons rencontré.

être causé par un «stress » récurrent, afin de «faire le ménage dans sa tête et son corps», de se construire «une hygiène de vie digne de ce nom», le yoga apparaît comme une possibilité mais qu'il ne s'agit pas de « confondre avec la gym». En effet, seul le yoga permettrait de faire le lien entre cet «aspect physique » qualifié volontiers de «primordial » , « fondamental » et le «mental » sur lequel il s'agirait en parallèle de «travailler» : «La gym, ça sert à rien, t'es que dans le physique. Tu t'assouplis, tu te muscles, mais tu changes rien... profondément. » nous explique Yves de l'association Shakti. Nicole, membre de l'association Shiva, verrait dans le yoga une gymnastique mais qu'elle qualifie aussitôt de «douce », comme pour atténuer un aspect «physique » qu'elle juge réducteur. Pour Hervé, élève de Shakti, ancien sportif de haut niveau, ce serait plutôt le souci d'accroître ses performances physiques qui a été la cause principale de son intérêt pour la pratique :

· - » *Moi, c'était parce que je faisais du sport et que je voulais m'améliorer au niveau du corps et tout ça, les problèmes que je pouvais ressentir à ce moment-là. Je faisais de la course à pieds et par rapport à des contractures, pour modeler mon corps et qu'il soit le mieux possible, quoi ! Et puis par rapport à tous ces problèmes je pensais que le yoga ça devait être pertinent... Au niveau du ressenti que ça pouvait arranger mes problèmes et puis aussi à l'école. Déjà je pensais que le yoga ce devait être quelque chose de bien par rapport au corps parce que je faisais déjà du sport et... je pensais qu'un jour ça m'intéresserait quoi, le yoga. Alors pour trouver un cours j'ai pris une adresse, comme ça, par hasard, sur le botin. Je me rappelle je faisais de la course à pieds et puis j'ai été blessé très très jeune, c'était du sprint en plus, course de vitesse et là il fallait être nickel au niveau du corps quoi ! Le moindre petit pépin, on le ressent et ça ne va pas quoi ! Et puis les performances en compétition c'est ahurissant. Alors c'est par rapport à l'échec... que la recherche de moyens, de cette résolution d'un investissement un peu plus fouillé s'est imposée. Mais c'est aussi par rapport à la passion, rien à voir avec le professionnalisme, c'est juste vouloir se réaliser, se donner les moyens... »*

De même, pour Christian lui aussi de Shakti :

· - » *Moi je savais pas ce que c'était que le yoga. Je croyais que c'était un art martial et quelqu'un... enfin, c'est un copain qui m'en avait parlé, un copain de boulot et il faisait le forcing. Il voulait vraiment me faire partager ça et pour lui faire plaisir j'ai accepté un bouquin de yoga quoi...! Bon c'était un yoga de débutant je crois parce que les mots étaient simples, enfin ça parlait simplement et y'avait des postures qui étaient décrites avec - comment dire ? - des choses à faire, avec un temps donné. J'ai essayé et putain c'était vachement dur et vraiment j'imaginais pas quoi (rires) ! Et moi j'aime bien être limité physiquement et là j'ai trouvé une difficulté et ça commençait à m'intéresser, ça ne me paraissait pas normal parce que sur les photos ça semblait assez simple et je me suis investi mais très peu, peut-être sur trois semaines. Il donnait des postures de détente je crois et puis bon le bouquin se terminait par une phrase : « Quand l'élève est prêt le maître est là » . Après, j'ai abordé le truc différemment... »*

En écho à ce souci de performance et d'amélioration physique qui, à elles seules,

permettraient de «se donner les moyens», d'autres avancent la primauté de la recherche d'un bienfait plus proprement social, moins axée sur une problématique purement corporelle. Témoin Jacques de l'association Shakti :

- » *Je suis issu d'une génération soixante-huitarde. En 68, j'étais au lycée donc j'ai participé d'une façon assez forte à tous ces événements de mai 68, ensuite je dirais que ça a laissé des traces parce que je me suis investi dans un passé militant politique. Bon ben au départ, après 68, j'étais anarchiste, j'ai été beaucoup impressionné par ce que l'on appelle la mouvance situationniste, puis après je suis rentré au PSU et quand j'ai délaissé cette partie de militantisme politique, où effectivement on est très tourné vers les autres, je me suis rendu compte qu'il fallait peut-être que je m'occupe de moi avant de m'occuper des autres et c'est ce qui implicitement m'a amené au yoga et maintenant je pense, avec le recul, que tout changement social doit passer d'abord par un changement, une appropriation non pas de la société mais d'abord individuelle. »*

Ainsi, au souci de l'autre, des autres se substitue celui de soi. Il ne s'agit plus de tenter de changer la société mais de «s'occuper» de soi-même afin de mener, à l'échelle de l'individu, son propre processus de transformation. Comme le précise Jacques, tout passe par une «appropriation» comme si, par le yoga, cette métamorphose de soi imposait un nécessaire détour par le corps : se changer soi-même tout en intervenant sur sa corporéité afin de changer l'autre pour, enfin, changer la communauté. La perspective serait ainsi renversée. L'individu deviendrait, à lui seul, la clé de tous les possibles, de toutes les mutations à l'image de ces utopies qui se veulent, désormais, réalistes. D'autres élèves ont, pour leur part, insisté sur la réponse spirituelle que leur offrirait la pratique. À l'instar de ce que décrit encore Gérard Donnadieu, l'accent est ici mis sur le désir d'accomplir son être profond, de ressentir ce qui procure de l'apaisement, de la sérénité, bref d'éprouver intensément ce qui «donne du sens à la vie». Ainsi, à l'image de ce qu'ont pu nous dire de nombreux élèves, tous groupes confondus, le yoga est assimilé à une «recherche intérieure», «nécessaire», «essentielle», «presque indispensable» qui aide à «aller plus loin avec soi-même». La vie d'avant-yoga est présentée *a posteriori* comme «artificielle», «éparpillée», «vide» et «dénuée de sens». Par la pratique, il s'agit dès lors de «comprendre une relation au monde» ou encore d'entendre «cet appel du divin» afin de «répondre au questionnement de la personne humaine sur cette terre». Ici, encore, l'institution religieuse - surtout catholique - est mise au second plan, renvoyée à un espace spirituel jugé trop «lointain», «dogmatique». Pour le sujet en quête de certitude, le choix du yoga peut apparaître comme le «dernier recours», comme ce refuge dans lequel «tous les derniers espoirs» ont été placés, voire comme la conséquence d'un choix implicite, d'une «demande inconsciente» visant à contrer les conséquences d'une souffrance psychique intensément vécue.

1. 1. 1 Rencontres et circonstances

Pour nombre d'élèves, c'est le plus souvent une rencontre qui va marquer le point de départ du cheminement qui les conduit jusqu'à la pratique. Un «copain», une «amie», un proche, un membre de la famille, «quelqu'un» qui, dans le cas de Christian, va faire du «forcing» :

- - « Comme je disais, je connaissais pas le yoga. Ce copain m'en a parlé, un copain de boulot qui n'arrêtait pas de me prendre la tête. Pour lui faire plaisir, j'ai donc accepté ce bouquin de yoga quoi... Et ça a commencé comme ça... »

Pour Nicole de Shiva, la découverte se fera progressivement, toujours par l'entremise d'un tiers, mais dans le prolongement d'un attrait certain pour les médecines parallèles ainsi que pour l'Inde :

- - » Un jour, il y a eu une conférence sur l'Inde donc j'y suis allée et... donc la personne qui présentait cette conférence a montré des diapositives de l'ashram de Ganeshpuri, entre autres, et puis elle nous a fait chanter aussi le mantra à la fin et un petit peu méditer et donc après j'ai voulu en savoir un petit peu plus parce que j'avais eu une expérience très forte à ce moment-là, c'est pour cela que j'ai commencé le yoga de Shiva et deux trois mois après je suis partie aux États-Unis à Miami puisque j'étais toujours avec une amie qui me l'a fait découvrir, et elle me dit un jour : « Tu ne veux pas aller voir Mahat ? » et puis moi je ne réfléchis pas, la maison où je travaillais était plus ou moins fermée, alors je me dis : « Ben oui je vais prendre un congé sans solde » et on est parties toutes les deux à l'ashram aux États-Unis... »

Véronique et Bernard de Shakti reconnaissent aussi, à leur manière, le rôle déterminant d'un proche dans l'orientation de leur choix :

- Bernard : - « C'est une copine qui nous en a parlé. Elle en faisait depuis un an et elle est venue nous dire : « Voilà vous cherchiez quelque chose et j'ai trouvé. Inscrivez-vous ! »
- Véronique : - [...] Nous c'est pareil, ensuite on a amené plein de gens à la pratique... [...]
- Bernard : - Quand l'association s'est montée on était dans les premiers fondateurs.
- Véronique : - Parce qu'on cherchait quelque chose, bon, une autre forme de vie, quelque chose qui donne du sens à la vie. Donc on avait déjà changé des choses au niveau hygiène de vie, on était devenus végétariens avant de commencer le yoga. On se soignait autrement, on regardait beaucoup ce qui était parallèle mais pas par mode. Non, on se renseignait et puis en même temps on se disait que si la vie ça se réduisait au travail et à rentrer chez soi bon ben c'était pas valable quoi. Donc on cherchait quelque chose d'autre, on se posait des questions et c'est à la suite de ces questions qu'on se posait ensemble et avec d'autres personnes qu'on a monté l'association. Et puis notre amie disait que Marc avait déjà répondu, lui, à ces questions.
- Bernard : - En plus moi, Marc je ne le connaissais pas alors je ne savais pas si ça allait pouvoir marcher mais quand je l'ai vraiment rencontré et qu'il m'a dit des trucs sur moi que je n'avais jamais dit à personne... Alors on s'est dit qu'on allait venir par curiosité au départ, bon aussi pour notre recherche... Mais c'est vrai que moi je me suis surtout inscrit parce que je me suis dit : « Bon, il connaît tout sur moi » . [...] Je me suis dit qu'il devait y avoir quelque chose et je suis resté après parce qu'il a su m'aider à trouver des

réponses. »

Ainsi, pour Bernard et Véronique, c'est la rencontre avec quelqu'un de leur cercle d'amis qui leur a permis de s'orienter vers Shakti et plus précisément vers Marc, le maître de l'association. Comme le précise cette «copine» : «vous cherchiez quelque chose et j'ai trouvé», comme si son extériorité, sa position de tiers apportait soudainement un éclairage nouveau à cette recherche entamée, à ces «questions» sans cesse reposées. Il fallait «changer les choses», trouver «une autre forme de vie», découvrir ce «quelque chose d'autre» qui permettrait d'entériner un souci tenace de transformation existentielle. Et ce quelque chose prend ici forme au travers de la figure même de Marc qui apparaît comme celui qui connaît les questions avant même qu'elles ne soient formulées par Bernard, Véronique et leur amie : «Marc avait déjà répondu, lui, à ces questions»... Marc était donc déjà ailleurs, comme en attente non pas de questions mais de réponses qu'il se devait, à son tour, de transmettre. Omniscient puisqu'il savait, sans même l'avoir rencontré, «tout» de Bernard ; ancré dans une position sensiblement proche du guru, Marc attendait. Il attendait la venue de l'autre, de ces autres qui allaient permettre la transmission du savoir qu'il détenait. Ainsi, un cycle s'est peu à peu dessiné. Sahaja, le guru de Shakti attendait, en Inde, Marc, son disciple, afin de perpétuer sa tradition ; Marc, à son tour, attendait, ici, ses élèves afin de poursuivre le processus ; puis, à leur mesure, les élèves, dont Bernard et Véronique, ont pris le relais en menant d'autres personnes à Shakti, nourrissant par là l'effectif de l'association. Comme le précise Véronique : «On a amené plein de gens à la pratique.» Les réseaux de connaissance se sont entremêlés, complétés. Et progressivement, la trame autour de Marc et par là de Sahaja et de son épouse s'est épaissie.

Pour Gisèle, c'est moins une rencontre qu'un événement, en l'occurrence la perspective d'une naissance, qui va favoriser sa découverte de l'association Shakti :

- « Pour moi c'était un véritable concours de circonstances mais je crois que la raison principale c'est que j'avais décidé de préparer un accouchement sous une forme un peu plus douce donc..., c'était pour la fille que vous avez vue en bas, eh bien au cours de cette préparation, on nous a montré l'importance des respirations, on nous a montré aussi le film d'une femme qui accouchait en ayant fait du yoga. Donc je m'étais dit qu'à la rentrée - c'était en juillet que j'avais accouché - que je ferai du yoga. En plus les circonstances ont voulu que la nourrice de ma fille faisait du yoga avec Marc. C'est le hasard mais ça m'a confortée... »

Ici encore, les «circonstances » interviennent par l'entremise d'un tiers qui, soudainement, apporte la confirmation de la validité du choix effectué par Gisèle. Ainsi, un réseau plus ou moins lâche fait de relations plus ou moins lointaines s'organise et se tisse autour d'un parcours individuel mu par une décision singulière : un accouchement, l'usage de techniques respiratoires... Puis, cette nourrice, qui, par «hasard », de manière oblique, souligne par sa présence et son lien à Marc, la logique énigmatique qui traverse la trop grande évidence de ce choix.

Cependant, cette rencontre avec la pratique peut aussi se concrétiser, pour certains élèves, par une véritable rupture au sein de leur cheminement existentiel. Ici, la recherche

de bienfait se mue en une urgente nécessité de guérir une blessure vécue comme intolérable. Claudine, élève de Shakti nous précise :

- » *Moi j'étais en pleine dépression, je cherchais... En fait j'étais incapable de contrôler quoi que ce soit et ma soeur - elle a fait du yoga pendant trois ans - était là et elle me disait : « Mais il faut que tu fasses aussi du yoga » . Quelque chose dans le genre... Enfin pour elle je pense qu'elle voyait plus ça d'un côté santé. Santé psychique. Genre : « Il faut que tu retrouves un calme et le yoga ça peut t'aider. » Mais pour moi c'était pas ça et pourtant je n'avais pas vraiment conscience non plus que c'était une démarche plus spirituelle que je cherchais. Je me disais : « Mais pourquoi ta vie elle arrête pas de merder. Ce ne sont plus les autres qu'il faut remettre en cause mais il faut travailler sur toi ! » , oui c'était un peu ça. À cette époque j'avais commencé une thérapie, j'avais commencé un travail mais je n'ai gardé que le yoga. [...] Les cours au niveau énergétique ça me redonnait une certaine pêche. Mais une année, je suis vraiment tombée malade... Et j'ai vraiment compris cette année l'importance de la pratique. Il y a eu un déclic parce qu'aussi je me suis retrouvée dans une situation bon de maladie, où j'ai beaucoup remis en question ma pratique, pourquoi j'y étais allée, ce qu'au fond j'en avais fait moi par rapport à ce qu'elle était vraiment.[...] Moi je m'en étais servie pas du tout comme il fallait quoi et j'ai mis dix ans à m'en rendre compte alors bon... ça a été dur mais il a fallu que je passe par la maladie, par quelque chose de très très très dur. Je peux dire que j'ai pris une grande claque, une claque vraiment sérieuse et c'est vrai que là ça m'a fait... réaliser, réaliser tout ça, donc c'était comme une sorte de prise de conscience. »*

Cette confrontation à une «prise de conscience » qui tout à coup met à nue une fêlure plus ou moins comblée resurgit aussi dans ce que nous dit Catherine :

- » *Quand j'étais en fac de psycho, j'avais rencontré une étudiante qui fait encore actuellement du yoga. Elle m'en avait jamais parlé mais je savais qu'elle faisait du yoga mais en fait elle ne me parlait pas de ce qu'elle faisait exactement, du contenu. Mais moi je pense qu'à l'époque j'étais quand même assez réceptive à ce qu'elle pratiquait. Donc y'a eu ça qui a eu beaucoup d'impact au début, notre rencontre quoi, mais en fait ça a pris vraiment du sens lorsque j'ai vécu d'autres événements. C'est-à-dire que vers 1985, oui, j'étais dans une période très critique de ma vie. J'étais étudiante et j'avais une grande soif d'indépendance. J'avais beaucoup de mal à être indépendante, que ce soit sur le plan matériel comme sur le plan affectif. À l'époque à côté de mes études je faisais aussi de l'animation et l'été 85, je suis partie faire une colonie de vacances et c'est là que j'ai vécu quelque chose d'assez violent. Oui je me suis fait violence. C'était la première fois que je m'occupais d'une colonie de vacances. Auparavant, je faisais beaucoup de centres aérés et je me suis trouvée dépassée par cet environnement. Au bout de cinq jours, j'étais complètement dépassée par ce qui m'arrivait, j'étais incapable de gérer un groupe d'enfants, j'étais incapable d'accepter qu'on soit autoritaire sur ma personne, j'étais incapable d'accepter certaines contraintes d'un groupe alors je me suis retrouvée piégée et j'ai fait une crise d'appendicite. Donc j'ai ensuite été opérée pour cette fameuse crise d'appendicite et c'est là que je me suis aperçue à quel point un*

malaise mental pouvait avoir une incidence sur le corps, parce que je me suis rendue compte que c'était moi qui avait induit cette crise parce que lorsque je l'ai eue je crois que c'est elle qui m'a sortie d'un enfer, d'une situation que je n'arrivais pas à gérer, dans laquelle je n'arrivais pas non plus à me retrouver donc pas à me sortir. Avoir une crise d'appendicite, ça m'a permis de sortir de ce cercle vicieux. Et j'ai pris peur. J'ai pris peur parce que je me suis vraiment aperçue qu'un malaise mental pouvait avoir une incidence sur le corps.[...] Pour moi, c'était obligé que je me prenne en main, alors soit avec une psychothérapie ou par le yoga. La psychothérapie, j'ai abandonné parce que pour moi ça aurait été une démarche un peu trop intellectuelle d'autant plus que j'avais un passé de fac de psycho qui aurait fait que je serai restée dans le verbe, uniquement dans le verbe, alors que ma problématique touchait quand même le corps. Je pense qu'intuitivement, je sentais que la résolution de ma problématique devait passer par le corps quitte après à verbaliser mais il ne fallait pas que je puisse n'avoir qu'une démarche intellectuelle qui passe que par la parole. »

L'affection physique est ici comprise comme un avertissement. Le signe physiologique - la «maladie» vaste entité aux contours flous qui suit la «dépression» de Claudine, l'«appendicite», pathologie locale et circonscrite qui valide le sentiment de décalage social de Catherine - marque la nécessité d'un revirement existentiel, d'une sortie d'un «cercle vicieux» qui tout à coup fait «peur». Ainsi, le «malaise mental» égratigne soudainement l'intégrité corporelle. Comme le précise Catherine, sa «problématique» personnelle, intime qui rend difficile son rapport à l'autorité ainsi que sa reconnaissance de l'autre, finirait par déborder les limites de son esprit pour «toucher», brusquement, au corps. Cette confrontation au soma apparaît alors comme la concrétisation ultime d'une sorte de désappropriation qui conduit non seulement Catherine mais aussi Claudine, et bien d'autres avec elles, à se sentir en décalage sans plus aucune prise concrète sur leur existence. Dès lors, il s'agit de se «prendre en main», de «passer par la maladie» afin de contrôler à nouveau sa vie. Un contrôle existentiel qui s'accomplit par une prise de possession du corps ou plutôt par une reconquête de ce qui est en train de déborder le sujet, à savoir cette étendue physique sur laquelle il pensait auparavant exercer une complète domination. Si l'on reprend les termes de Catherine, ce processus de réappropriation subjective doit aboutir à la complexe mise en mouvement d'une «démarche intellectuelle» mais où le «verbe», la «parole» seraient confrontés à la densité opaque de ce double que serait le corps. Un double dépourvu de langage, dont la réalité ne semble s'affirmer que par une expressivité radicale et irréductible : la tangibilité du mal, de la souffrance qui, dans une même dynamique paradoxale, mettrait le sujet à l'extérieur de lui-même et des autres tout en lui rappelant sa nécessaire et inévitable inscription physique dans le monde.

1. 1. 2 Tortueux est le chemin...

Ainsi la recherche de bienfaits, d'un mieux-être existentiel, permettant au sujet de se sentir plus en adéquation avec lui-même et le monde, reste le motif principal d'adhésion aux associations que nous avons étudiées. Ces bienfaits qu'ils soient physiques, psychiques, sociaux ou spirituels peuvent être tour à tour ou simultanément convoqués afin d'explicitier les raisons d'une venue à une pratique telle que le yoga. Dans le cas de

Catherine et de Claudine, plus que de *bienfaits*, le terme de *salut* pourrait presque être avancé puisqu'ici, le gain qualitatif d'un bien-être particulier qu'il soit psychique - « *aller mieux dans sa tête* » - ou physique - faire des exercices d'assouplissement afin d'« *aller mieux dans son corps* » - est débordé par une attente plus vaste qui interroge l'individu dans sa totalité. Et cette recherche peut parfois prendre la forme, pour certains élèves, d'une véritable mise en quête complexe faite de retournements et d'indécisions. Ainsi, Sophie de Ganesh, qui se disait « *tentée* » par le yoga afin d'expérimenter des techniques de relaxation qui l'aideraient à « *dominer certaines émotions* », nous explique :

· - » *Moi j'ai commencé par... Ça faisait longtemps que j'avais envie de faire du yoga. Et je ne savais pas trop comment m'y prendre. J'avais pas trop envie d'aller sonner à une porte de quelqu'un d'inconnu et puis lui dire que je veux faire du yoga. J'en avais un peu marre parce que je ne connaissais personne qui pouvait m'indiquer quelqu'un, et puis c'est ce que j'ai fait et j'ai beaucoup regretté d'ailleurs parce que je suis tombée sur un prof qui faisait... Il appelait ça un « yoga de l'énergie ». Bon je ne me suis pas beaucoup renseignée plus sur la question parce que j'y suis allé deux mois, j'ai quand même tenu deux mois et au début on était trois, après on s'est retrouvés à deux et puis après c'était des cours particuliers, et c'était... [style péremptoire] « Tu vas faire cette posture ! Si, tu vas y arriver ! « Jusqu'à la fin tu vois... la tenir ! C'était un peu brutal, le truc un peu salle de gym, un peu..., même si le type avait l'air d'avoir... une idée... une pensée derrière... C'était pas seulement physique, mais une idée qui ne devait pas du tout être... sur la même longueur d'onde que la mienne. »*

Déçue par cette première expérience, Sophie se tourne alors vers un second groupe :

· - » *Après j'avais... l'adresse d'une prof... une vieille dame égyptienne qui était prof de yoga et donc là par connaissance, j'y étais allée un peu plus rassurée, et qui était très gentille, et puis ça s'est bien passé mais là c'était... un peu la tendance inverse, c'est-à-dire que des femmes de plus de cinquante ans, qui avaient mal par ci, mal par là, qui passaient le cours à dire : [style plaintif] « Ah mais ça je ne peux pas le faire, ça me fait mal ! « «*

Ce n'est qu'à la suite de ces deux tentatives infructueuses qu'elle va, avec son compagnon et quelques amis, participer à la création de l'association Ganesh. Mais le parcours fût long, sinueux, un peu hasardeux. Ici, point de proches, de relations qui aiguillent vers la pratique, cette pratique qui, au final, s'avère être la « bonne » ; point de signes évidents qui prouvent la validité ou la « justesse » du choix effectué ; mais des rencontres, des « longueurs d'ondes » qui se cherchent sans immédiatement se trouver, qui s'ajustent peu à peu sans aucune certitude d'accomplissement. De la même manière, la découverte par Jean de l'association Shiva ne s'est pas déroulée sous le sceau de l'évidence. Issu lui aussi de ce qu'il nomme la « génération soixante-huitarde », il décide de poursuivre, au début des années 70, l'« esprit » de ce mouvement en partant en voyage en Inde :

· - » *Disons que je suis parti en vacances mais que j'ai eu un contact avec ce pays que*

j'ai beaucoup aimé mais je n'avais pas de recherche spirituelle du tout. Moi j'aimais surtout pas tous les maîtres, les gurus, toutes ces choses comme ça... Non là c'était le rejet complet, oui le rejet le plus complet ça c'est sûr, et quand j'ai rencontré Nicole, ma compagne. En fait, bon quelque temps après elle m'a conduit à un programme d'introduction au yoga de Shiva et j'ai trouvé ça nul, je trouvais cela débile, comment... infantile oui. Mais donc bon... À la maison après, j'ai tout enlevé : les photos des gurus, les livres, tout ça, il n'y avait plus rien. »

Ce n'est qu'après un deuxième périple en Inde et une rencontre «*fortuite* » à l'ashram que Jean va changer de point de vue sur Shiva :

- » C'est vrai que j'avais une vraie passion pour l'Inde, je trouvais que l'ashram c'était quelque chose à voir, oui à voir, et c'est ce que j'ai fait et dans cet ashram, il y avait Mahat, et il donnait l'initiation, donc je l'ai rencontré quoi, c'est-à-dire que je ne voulais pas le voir, je faisais tout pour ne pas le voir... Et donc il y a eu un moment où l'on s'est quand même rencontrés et où il m'a regardé... Et donc j'ai eu très peur, je me suis dit encore une fois : « Je ne suis pas à ma place » . Mais en fait il y a quelque chose qui a débuté à partir de ce moment-là sans que je ne ressente aucun effet intérieur, mais ce que j'ai ressenti en fait c'est qu'à ce moment-là j'ai eu une expérience intérieure très très puissante, très belle qui m'a montré qu'il y avait en fait autre chose qui existait en moi et qui m'appartenait totalement et qui n'était pas... Ce que j'ai beaucoup aimé c'est qu'en fait ce n'était pas quelque chose de différent de moi, ce n'était pas quelque chose... comment dire ?... Oui, différent de moi, ce n'était pas quelque chose qui était de l'ordre de la baguette magique, quelque chose qui était vraiment inédit, que je ne connaissais pas, et c'est à partir de ce moment-là... j'ai bien été obligé d'admettre, admettre une chose que je ne voulais pas... qui faisait partie de moi et j'ai commencé à pratiquer, j'ai commencé à méditer et à chanter des mantras. »

Dès lors, *quelque chose* de l'ordre d'une révélation s'est opéré, bouleversant par là les certitudes de Jean. L'Inde, l'ashram, Mahat, la peur d'une rencontre et d'une confrontation des regards - «*Je faisais tout pour ne pas le voir* » nous dit Jean à deux reprises -, puis la certitude de la découverte de ce *quelque chose*. Un *quelque chose* ambigu puisque tout autant situé à l'intérieur qu'à l'extérieur de la subjectivité de Jean, un *quelque chose* dont il se sent tout autant détenteur que démuné. Ainsi, cette «*autre chose* » existe en lui, elle lui appartient «*totalement* » pourtant elle demeure «*différente* » de lui, comme si son étrangeté et sa nouveauté renforçaient son éloignement tout en accentuant sa proximité. Il ne restait donc à Jean plus qu'à «*admettre* » , afin de reconnaître l'existence de ce *quelque chose* et combler la distance qui l'en séparait par une pratique régulière et constante. Le parcours de Françoise jusqu'à Shiva a suivi lui aussi des détours quelque peu sinueux. Au début des années 90, Françoise pratique un peu de yoga postural dans un club. Elle suit en parallèle une psychanalyse. Puis, un jour, elle rencontre un astrologue, qui deviendra le facteur déclencheur d'une longue et compliquée mise en intrigue :

- » Je suis montée en Haute-Savoie le voir et je lui ai demandé de faire mon thème

astrologique et comme par hasard, j'ai su que, comme par hasard, c'était quelqu'un qui faisait de l'astrologie uniquement sur la vie spirituelle des gens, le sens spirituel des gens pour les aider. Et lui m'a conseillé de commencer par faire du yoga. Et puis bon le yoga, c'est pas du tout dans ma culture, moi je suis Judéo-chrétienne et puis c'est tout, j'étais pas tellement ouverte à... bon et puis oui, il m'a parlé de choses comme cela qui ne m'avaient jamais effleurée. »

Elle fait alors part de ces révélations astrologiques à son analyste :

- - *» Je lui ai donc expliqué que j'aimerais bien faire du yoga mais que j'ai pas envie de tomber sur un... ben sur des gens qui sont pas compétents, j'aimerais bien tomber sur quelqu'un de compétent mais je ne sais pas comment m'y prendre. Et puis il me dit qu'il y a deux questions à poser à l'enseignant : d'abord avec qui ? Donc avec qui il a appris ? Et si son maître l'a autorisé à l'enseigner. Ça, c'était la deuxième question... Bon alors je connaissais pas grand monde alors j'ai posé des questions à droite à gauche... »*

Elle se tourne de fait vers la personne qui lui avait conseillé son psychanalyste, qui l'oriente à son tour vers une fille rencontrée dans un stage de psychothérapie, qui, finalement, lui indique le centre de Shiva :

- - *» Elle m'a dit : « Y'a un centre là bas de yoga tu peux y aller et je crois bien qu'ils donnent des cours. Justement ce soir il y a une réunion, tu pourras voir, vas au centre, tu peux y aller si tu as envie. » Et c'était une séance de méditation. Moi j'ai été prise dedans, j'ai été placée au premier rang, parce que j'étais dans les plus curieuses. D'abord je rentre dans la pièce, le salon comme on l'appelle, la pièce avant la salle de méditation, enfin le bureau, alors là le premier choc, je vois la photo du guru. »*

Or, Françoise connaît le visage de Mahat, elle se souvient de l'avoir déjà vu quelque part :

- - *» C'était chez mon psy ! Un jour... j'étais assise au milieu de la pièce, c'était en thérapie individuelle à cette époque-là, j'étais assise au milieu de la pièce, c'était donc avant 92, je suis allée au centre pour la première fois en septembre 1992. J'étais donc assise au milieu de la pièce dans un fauteuil vert, lui était assis avec derrière un mur, tu sais ça fait des gros carreaux transparents en vitre, où on ne voit pas de l'extérieur mais où il y a toute la lumière qui rentre. Il était donc assis avec son fauteuil à côté du mur. Il y avait une petite table qui était éloignée de un ou deux mètres de lui et il y avait toujours un truc tourné vers lui, et un jour je me suis payé le culot (rires) je lui ai demandé... ben, s'il pouvait retourner, parce que j'avais envie de voir ce que c'était, et là dedans c'était un double cadre et au milieu il y avait la photo de Mahat. Je ne savais pas qui c'était à l'époque et il y avait une plume de paon. Et de l'autre côté, il y avait un truc écrit en sanscrit. Je ne savais pas du tout ce que c'était à l'époque, et donc j'étais à genoux pour voir la photo que j'avais demandé à voir, derrière cette table, je suis restée un moment à regarder cet homme, donc je savais... parce que mon analyste m'en avait parlé, m'avait dit deux mots au cours de nos conversations pendant la thérapie, qu'il avait rencontré des gens en Inde, je ne peux pas affirmer si je savais à l'époque s'il avait eu un maître en Inde, je ne pourrais pas l'affirmer, et là j'ai su que c'était quelqu'un*

qu'il avait rencontré... Et moi j'en ai conclu à partir de la photo que c'était quelqu'un d'important pour lui si tu veux. Donc c'était une photo de Mahat, donc j'arrive au centre et clac ! une photo de Mahat, je retrouve la même photo, alors là, ça a commencé à me remuer. »

Mais la mise en intrigue de cette logique implacable qui conduit Françoise jusqu'à Shiva ne s'arrête pas là :

- » À une époque, avant de rencontrer Shiva, j'étais dans cette période où je voyais des trucs en rêves... J'avais vu entre autres un petit éléphant dessiné comme un pourtour de petites lumières, toutes petites, des petites lumières tu vois, des petits points lumineux, super mignon mais je ne comprenais pas la signification. »

Là encore, la clé du symbole va lui apparaître plus tard, lors d'une séance de méditation :

- » Ça a commencé à me remuer, parce que j'avais commencé à avoir ces images, j'avais lu quelques morceaux de bouquins sur la Kundalini, que je ne connaissais pas du tout, l'éveil de la Kundalini, des bouquins sur l'éveil de l'intuition, et tout ça, et puis je suis arrivée au centre et puis après je me suis installée devant, et puis bon pendant la méditation je ne savais pas trop quoi faire, et puis moi curieuse je regardais autour de moi (rires). Et - hop ! - je regarde, il y avait un petit éléphant, le petit éléphant avec toutes les petites lumières qu'il y a vers la photo, un petit éléphant Indien fait avec plein de petites facettes de verre, de miroirs, tu sais. Il est pas très grand, deux améthystes de chaque côté, y'a une boîte je me rappelle plus dans quelle pierre elle est faite, une pierre aussi très importante au niveau de ses qualités, et puis il y a ce petit éléphant, et ce petit éléphant il brillait et dans la nuit il n'y avait qu'une bougie, donc je le voyais miroiter... (rires) Alors j'étais contente, ça va je suis sur la bonne route (rires) et puis bon je regarde un peu autour, il y avait des gens, tu sais pendant la méditation, ils poussent des cris d'animaux, ou parfois font des gestes et il y en avait un qui faisait des gestes. « Tiens », je me dis, « il me souhaite la bienvenue, il me fait des signes ! (rires) Il me fait coucou ! »

Ainsi, un vaste réseau de signes va, progressivement, s'étendre tout au long de l'existence de Françoise. Tout lui indique qu'elle est en chemin : ce dédale de connaissances qui n'a de cesse de la ramener à Shiva ; cette photo de Mahat ; le rêve de la statuette de l'éléphant... Tout se combine : objets, images, rêves, apparitions... Tout s'enchevêtre, les êtres comme les choses, et cela afin de faire apparaître cette évidence qui éclate lorsque chaque pièce du puzzle finit par se combiner avec l'autre. La mise en intrigue se densifie et ce qui ressortait du hasard n'a plus court. Désormais, tout a un sens, le monde dans sa globalité concourt à l'ébauche puis au tracé d'une logique immuable et inévitable à laquelle Françoise, au fur et à mesure de sa révélation, ne peut plus se soustraire. Pourtant, le doute va resurgir :

- » J'étais très très heureuse, j'avais trouvé... et puis par contre à la fin, il y a une dame qui s'est inclinée devant la photo, alors Oh là là!! L'horreur, une réaction très très violente à l'intérieur de moi, tous les rituels déjà m'avaient... bon, j'aimais pas trop, ça

me rappelait beaucoup l'église et puis j'avais des comptes à régler avec l'église catholique, ça ça ne me plaisait pas trop que ça lui ressemble. Donc à la fin les gens qui s'agenouillent devant la photo du guru, quoi... - culte de la personnalité. Et puis je ressors de là-dedans, je n'étais pas allée m'incliner, je suis sortie et puis bon j'étais juste derrière les musiciens, à l'époque ils étaient à gauche, du côté des femmes, ils étaient là et puis il y en a deux, une qui engueule une autre et qui dit quelque chose mais de pas correct, enfin tu vois quelque chose de pas sympa pour l'autre qui lui apprenait à jouer et qui avait fait une faute, une remarque et là je me sens très très mal, je me dis : « Eh ben si c'est ça l'amour ! Je ressors, ils mettent pas en pratique l'amour. « Et pourtant, moi je me sentais en amour avec le guru... »

En dépit de ce sentiment de perplexité tenace face à des pratiques et des comportements qu'elle juge dévotionnels ou déplacés, c'est finalement cet «amour» éprouvé qui finira par remporter l'adhésion de Françoise :

- » Donc je me sentais un peu écartelée, avec ce double sentiment d'amour et de rejet total. [...] Et, progressivement, je me suis rendue compte que finalement si je me retournais, que toute ma vie m'avait amenée à ça... C'est marrant de voir que rien n'est laissé au hasard et que j'avais eu des cailloux blancs semés tout le long de mon chemin, de ma vie, qu'on me montrait combien j'avais été accompagnée tout le temps, que j'étais sous haute protection tout le temps. Donc je suis restée... »

Malgré les hésitations et les doutes, la conclusion apparaît une nouvelle fois inéluctable. À l'image de ce disciple que le guru attend et qui finira un jour ou l'autre par venir, le cheminement de Françoise a été fait de détours, d'attentes, d'absences mais aussi de signes, de rencontres ayant pour conséquences le tracé d'une traversée énigmatique. Une traversée parsemée de ces «cailloux blancs », de ces traces obscures révélant secrètement l'itinéraire nécessaire à laquelle l'existence de Françoise devait, à son insu, se soumettre. Et ce n'est qu'une fois arrivée au terme de ce voyage que la logique du parcours devient évidente. La notion de hasard se dissipe, les êtres et les choses auparavant dispersés, disséminés, s'agentent et se complètent afin de signifier la même chose : l'inéluctabilité du point d'arrivée. Le passé se rassemble, la temporalité vécue tout entière se réoriente en direction de ce point de dénouement absolue : «*toute ma vie m'avait amenée à ça... »* Ce sentiment de quasi-prédestination à la pratique qui permet de donner une explication déterministe à l'existence est un élément commun à une majorité de discours d'élèves quelle que soit leur association de référence. Ainsi, même si Françoise sur ce point a valeur d'exemple, un *quelque chose* de récurrent est avancé afin d'explicitier l'impression d'adéquation entre l'individu et l'enseignement. Philippe de Ganesh parle d'une « chose » qu'il aurait en lui depuis longtemps. La découverte du yoga deviendrait ainsi le «moyen » de l'utiliser, afin de réorganiser sa vie selon les modalités de la pratique. Pour Jean de Shiva, c'est une «attitude » qui permet d'expliquer cette venue au yoga, comme si le sujet détenait en lui les conditions nécessaires mais implicites à la découverte de l'enseignement. Pour d'autres, «ça » ne pouvait être que « comme ça » ou «ça » ne pouvait être que cet «enseignement-là » . Les errances, les tâtonnements passés sont évincés au profit de la seule certitude du présent et du devenir qu'il recèle.

Comme l'indique Yves de Shakti : «*J'ai mis du temps à trouver... Mais quand j'ai découvert cet enseignement... là, j'ai su. Disons que je savais profondément, en moi, que c'était ça le bon choix et que c'était ça qui avait de l'importance maintenant.* » La notion d'énergie n'est pas étrangère à cette explication causaliste. Elle traverse implicitement ce « *quelque chose* » sans cesse mobilisé afin d'expliquer cette adéquation entre le sujet et la pratique. Ainsi, ce *quelque chose* porté par la lignée, l'enseignement, les gurus entrerait en vibration avec ce *quelque chose* profondément enfoui chez l'élève. Et au final, ces deux lignes temporelles et spatiales *a priori* distinctes finiraient par non pas fusionner mais s'harmoniser, par se laisser porter par le même flux ontologique. Le groupe, l'individu, le guru, les corps, l'Inde, l'Europe, le passé et le présent se retrouvent ainsi traversés par la même force unifiante et organisante, chaque être, objet et lieu devenant les parties d'un même système où tout doit faire lien.

II - DÉCORS ET DES CORPS

Arrivé au terme de ce parcours parfois tortueux, la découverte par l'élève de la pratique reste consubstantiellement liée à la découverte d'un lieu. Comme nous l'avons précédemment énoncé, seules deux associations - Shakti et Shiva - possèdent une salle de cours déterminée au sein de laquelle, régulièrement, le groupe se retrouve. Espaces de pratiques mais aussi de rencontres et de socialisation, ces salles apparaissent comme le centre névralgique des deux associations. Comme le précise judicieusement John Dewey, «**Les choses qui arrivent ont lieu au sens littéral du mot**» (1993 : p. 318). Et dans ces lieux-là, une multitude de choses adviennent : des rencontres, des échanges, des discussions, des méditations, des exercices posturaux... Lieux de déploiement tout autant corporel que communicationnel, ils deviennent ce point de référence vers lequel chaque membre du groupe converge.

2. 1 Les lieux de pratiques

2. 1. 1 Au-delà des portes : l'association Shakti

La salle de cours de l'association Shakti est située dans une petite rue des abords de Lyon. Jouxant un garage, une porte en bois dénuée d'indications s'ouvre sur un couloir sombre et étroit. Sur la gauche, des escaliers mènent à des appartements. Sur le mur de droite, des boîtes aux lettres fatiguées. L'une arbore sur une plaque le nom de l'association. Le couloir donne sur une petite cour intérieure, mal éclairée, recouverte de gravier. Les pas crissent, des fenêtres d'appartements situées au ras du sol s'éclairent. Des rideaux s'entrouvrent, des visages se devinent dans la pénombre. Une forte odeur de friture, des éclats de voix ricochent entre les murs défraîchis. Au fond de la cour, sur la gauche, une nouvelle porte à ouvrir. Derrière, une sombre alcôve. Sur le côté gauche, un escalier de bois vermoulu, une étagère emplies de chaussures. Quelques unes sont posées à même le sol. Sur la droite, une lourde tenture rouge est tendue. Sur le mur qui

fait face, une porte close. Une plaque y indique le nom de l'association. Un cadenas à chiffres pend à la poignée. Au-delà de cette porte, se tient la salle de cours proprement dite. Avant d'y pénétrer, il s'agit encore de franchir un vestibule étroit. À l'intérieur, sur la droite, un mur lisse et blanc. Au dos de la porte fermée, un calendrier présente les activités de Shakti (les méditations, les stages, les séances de discussion de textes, la répartition des différents groupes d'élèves selon leur niveau...). Une plaque avertit que nous entrons dans un ashram et nous invite à nous plier à quelques indications : entrer déchaussés, être silencieux... Sur la gauche, une bibliothèque garnie d'ouvrages sur les médecines parallèles, le yoga, l'ésotérisme, la psychanalyse, l'anthropologie... Mircéa Éliade y côtoie Patanjali ; «L'oreille et la vie», la «Bagavad Gita»... Une nouvelle tenture à soulever et la salle de cours s'offre au regard. Elle est vaste et spacieuse et ressemble à un large hangar aménagé. Pas de fenêtres mais un plafond vitré masqué par des bâches en plastique. Les murs sont tous blancs, dans une sorte de matériau préfabriqué. De larges tissus indiens violets, rouges ou bleus y sont tendus apportant une nuance chromatique à leur relative neutralité. Sur la cloison de droite, un espalier ainsi que des cordes ont été fixés. Au fond, une mezzanine est aménagée. Divers objets y sont rangés : des poutres, des bancs, des appareils en bois arrondis servant aux étirements du dos... Au centre de la pièce, suspendue à une poutre du plafond, pend une corde se terminant par une sangle en mousse. Le mur jouxtant la porte d'entrée est divisé en trois parties. Sur la droite, le rideau isolant l'entrée du reste de la salle. Au milieu, un renforcement délimite la place de Marc, le maître. De nombreux objets y sont disposés : un tapis, un coussin, un magnétophone, un sitar indien, un brumisateur, les photos de Sahaja et son épouse... Contre le mur, est affiché l'ensemble des photos des gurus de la lignée, la plus ancienne étant une peinture. Sur le sol, quelques fleurs fraîches reposent. Un peu plus à droite, deux portes se côtoient : celle des toilettes et du vestiaire. Près de cette dernière, contre le mur, un espalier, ainsi que des affiches indiquant diverses notes et informations : les dates d'inscription pour un stage, une liste de réservation pour un voyage collectif vers le Futuroscope de Poitiers... Le sol de la salle est entièrement recouvert d'une moquette beige, épaisse, certainement en laine. Il n'y a aucun chauffage central, seuls quelques radiateurs électriques d'appoint maintiennent une température qui, en hiver, peut descendre assez bas. Le vestiaire est plutôt étroit. Le mur de gauche est couvert d'affiches, de notes, d'informations : «Pour la garde des enfants lors la séance de méditation du week-end, contacter Jeanne», «Vente de miel artisanal, joindre Bertrand», «Lucie donne des cours d'anglais tous niveaux. Si ça vous intéresse, appelez-la, elle en sera ravie ! «... À droite, un lavabo, une étagère où sont entassés coussins, tapis, couvertures. Au fond, des portemanteaux. Le sol est recouvert de sacs, de vêtements. Une clarté douce et tamisée baigne l'ensemble des lieux. Pas de néons agressifs mais quelques spots placés çà et là qui diffusent sur les murs une lumière indirecte. Dans l'air, flotte une odeur douceâtre presque entêtante de fleurs et d'encens...

2. 1. 2 Sous les yeux des gurus : l'association Shiva

C'est le même parfum d'encens qui nous invite à penser, après une volée de marches, que nous nous rapprochons du lieu de pratique de l'association Shiva. Une plaque à l'entrée, sous le porche, nous avait déjà confirmé que ce vieil immeuble cossu rempli de

bureaux d'expertises et de cabinets d'avocats était bien le bon. Au premier étage, l'odeur d'encens se fait plus forte. Une grosse porte en bois massif sur laquelle est fixée une plaque identique à la précédente efface toutes hésitations : «Centre de méditation Shiva». Une fois entrés, quelques personnes nous invitent à nous diriger vers le vestiaire afin d'y laisser nos effets personnels dont nos chaussures. Au fond du vestiaire, des toilettes, avec un petit mot qui indique qu'une chasse d'eau «a perdu sa shakti». Au-dessus du lavabo, une photo de Nâyikâ est fixée. À l'entrée du vestiaire, une grande affiche représentant un mandala est accrochée au mur. Elle montre une figure géométrique au centre de laquelle est dessiné le visage de la guru. Différentes divinités indiennes y sont aussi représentées avec les principaux sages de la lignée ainsi que les visages de la Vierge Marie et du Christ. Les pièces sont vastes, décorées avec un soin particulier. L'éclairage se veut reposant, accueillant. Il est dispensé par des ampoules halogènes que des interrupteurs situés à différents endroits peuvent contrôler. Près du vestiaire, une première salle est accessible. Elle est emplies d'étalages sur lesquels sont disposés et vendus un nombre conséquent de produits divers : des ouvrages présentant les gurus, leur enseignement... ; des Compact Discs contenant des chants sacrés ; de l'encens ; des photos de Mahat, Nâyikâ et Vidyâ ; des marque-pages ; des essences de fruits et de plantes... Dans le fond de la pièce, une table expose des imprimés indiquant les rendez-vous importants de l'association (une réunion pour accueillir les novices, par exemple), des fiches d'inscription pour une «Méditation Intensive» dans un ashram aux États-Unis, des préceptes, des phrases à retenir et à méditer... Devant l'entrée du vestiaire, un panneau d'affichage a été disposé. Une photo y montre Nâyikâ habillée de rouge. Elle se tient souriante dans une sorte de tranchée, une pèle à la main. Le rouge immaculé de son sari contraste étrangement avec la boue qui l'environne. Un imprimé au bas du panneau présente un tableau sur lequel sont inscrites différentes tâches d'intendance (accueil, nettoyage, renouvellement des fleurs, entretien de la librairie...) auxquelles sont accolés des prénoms ainsi que des dates. À côté de cette affiche, un ours en peluche orné d'un T-shirt sur lequel est écrit «I love Seva» trône. Quasiment tous les murs sont recouverts de photographies géantes des gurus. À gauche, le visage de Mahat fait face à celui de Vidyâ. À différents endroits de la pièce, des cadres de plus petites tailles sont disposés et exposent le portrait de Nâyikâ. Deux couloirs étroits, l'un situé vers le vestiaire et l'autre vers l'étalage des publications conduisent à une deuxième pièce. Ici encore, le décor est soigné. L'éclairage y est tout autant contrôlé que discret afin de créer une pénombre relaxante. Chaque mur est couvert de photographies des gurus. Sur la droite, un canapé style rococo et une table basse sur laquelle sont déposés des classeurs. Des bouquets de fleurs fraîches et des fumées d'encens se consumant baignent l'atmosphère de parfums mélangés. Les lieux semblent nappés d'un voile ténu qui trouble le regard. Immédiatement près de l'entrée, est installée une autre table sur laquelle ont été déposés des imprimés présentant l'association et ses activités ainsi qu'un cahier comportant un tableau à l'intérieur duquel sont consignées, à nouveau, des activités diverses auxquelles correspond une liste de prénoms. Sur le mur, des affiches représentant Nâyikâ invitent le pratiquant à «chanter la gloire de Dieu», à vivre l'année dans «l'enthousiasme» et à considérer la méditation Shiva comme «la seule voie de la transformation». Des stages de commentaire de texte et de musique indienne sont aussi proposés. Au fond de la pièce, une table est recouverte de sortes de petites affiches de

couleur sur lesquelles sont inscrits des mots renvoyant à un élément clé de l'association - «musique», «fleurs»... - et de son organisation. En face de chaque mot est inscrite une somme d'argent. Ainsi, chaque pratiquant en achetant pour 20, 50 ou 100 francs l'une de ces affiches participera à une modalité particulière du fonctionnement du groupe. Une porte sur le côté conduit à la salle de méditation proprement dite. Au-dessus de l'encadrement, une photo de Mahat est accrochée. On y voit son visage. Un de ses doigts est posé sur ses lèvres comme pour inviter le visiteur à faire silence. Après une petite alcôve, nous entrons dans une vaste salle. Le sol est recouvert de moquette. D'épais rideaux masquent les fenêtres. Des chaises sont disposées contre les murs sur chaque côté de la pièce. Au fond, un autel est dressé. En son centre, un siège de bois sur lequel est posée une photo de Nâyikâ. Au-dessus, dans un renfoncement du mur, une photo de Mahat. Elle le représente assis dans un fauteuil similaire à celui placé sur l'autel, les jambes croisées, les bras posés sur les genoux, son regard semble scruter chaque membre de l'assistance. Au-dessus du portrait, une inscription en sanscrit écrite en lettres dorées énonce le mantra attitré de la lignée. Près du siège, sur le sol, un coussin sur lequel a été déposée une paire de chaussure de femme. Le style fait penser à des petites pantoufles indiennes. Elles sont ornées d'une fleur. Sur les deux côtés du siège, deux petites photos de Vidyâ sont posées près de bougies allumées sur des tables. Sur l'une d'elles, cette statuette d'un éléphant doré et incrusté de pierres dont nous avait parlé Françoise. La flamme dansante des bougies s'y réfléchit et des tâches de lumières chatoyantes constellent les murs. Au milieu de l'autel, devant le fauteuil, siège la statue d'un cygne blanc. Il est entouré de fleurs fraîches. Sur chacun des côtés, des enceintes hi-fi sont suspendues. Trois lampes halogènes incrustées dans les renfoncements d'un faux plafond ornés de dorures éclairent l'autel d'une lueur nimbée.

2. 1. 3 Une harmonie sensible

Shakti et Shiva se retrouvent ainsi dans ce souci commun d'une parfaite maîtrise de la configuration de leurs espaces de pratique. Des lumières tamisées, jamais agressives ; l'usage de couleurs neutres, privilégiant le blanc et le beige ; les parfums relevés des encens et des fleurs qui nappent l'atmosphère ; le contact moelleux des moquettes auquel peut s'ajouter le craquement discret des planchers de bois de certaines pièces du centre de méditation de Shiva... Tout concourt à produire une sollicitation mesurée des sens. Rien ne fait violence dans ces environnements. L'ouïe, la vue, le toucher, l'odorat sont délicatement flattés afin de créer un sentiment permanent d'accueil et de sécurité. Le visiteur est invité à l'abandon par une prise en charge progressive et sereine de sa relation à ce qui l'entoure. De même, le passage obligé par ces lieux intermédiaires, ces «seuils matériels» dont parlait Arnold Van Gennep (1981), que sont les alcôves, les vestibules, les couloirs ou encore les vestiaires renforcent ce sentiment de progression au sein d'espaces devenant autant d'étapes nécessaires et préalables à tous contacts avec l'enseignement. Les empreintes du dehors, de la vie du dehors - vêtement, sacs, chaussures... -, certaines habitudes - la cigarette par exemple est proscrite - doivent s'estomper au profit de celles inhérentes au-dedans. Pour Shakti, après le vestibule, derrière une lourde tenture, l'entrée dans la salle de méditation est quasiment immédiate. Les chaussures doivent être laissées dehors et le passage par le vestiaire se fait au prix d'un détour qui nous conduit à frôler les limites de la surface de pratique proprement dite.

Pour Shiva, l'entrée est plus progressive. Le passage par le vestiaire demeure la condition préliminaire à tout accès. Les différentes pièces qui précèdent la salle de méditation apparaissent comme autant de jalons qui préparent son abord. Sur le chemin qui l'y mène, l'élève peut ainsi prendre connaissance d'une multiplicité de notes, recommandations, conseils et informations qui parsèment les différentes tables disséminées sur son parcours. Le novice, quant à lui, pourra découvrir les nombreuses éditions et publications de l'association. Quant au regard des gurus, il est partout. Chaque mur devient le support de portraits permettant d'exposer le sourire de Nâyikâ ou les yeux perçants de Mahat. L'une de ces affiches est à ce titre exemplaire. Elle est en noir et blanc, de large dimension. Le visage de Mahat y figure. Située en plein centre de la cloison, elle est la première chose que l'on remarque en entrant dans la pièce. Toute la force de l'image paraît se résoudre dans l'intensité des yeux du guru. Quelle que soit la place occupée, ils paraissent suivre le moindre de nos déplacements et, irrésistiblement, attirent les regards qui se hasardent dans leur direction. À l'inverse, l'association Shakti insiste de façon moins ostentatoire sur la présence iconographique de Sahaja. Certes, il demeure présent, avec son épouse et tous les autres membres de la lignée mais près du lieu où siège Marc, le maître. Dans la salle, sur les murs, quelques affiches de divinités du panthéon hindouiste rappellent le lien symbolique à l'Inde. Contrairement à Shakti, ce même lien est sans cesse réaffirmé par l'association Shiva. Outre les photos, les objets - la paire de chaussure, le fauteuil renvoyant à son tour à une image de Mahat, les statuettes... - sont aussi là pour rappeler la présence continue des gurus. Traces tangibles, réalités inertes de la lignée, ils sont enveloppés d'une dévotion totale. Ainsi, les bouquets de fleurs, que l'on retrouve similairement chez Shakti, régulièrement renouvelés, témoignent de ce dévouement sans cesse reconduit.

Dans ce prolongement, les logiques de déplacement et d'occupation de ces lieux apparaissent sensiblement différentes. Lorsque l'on arrive pour la première fois au «Centre de méditation Shiva», l'accueil par les anciens élèves est immédiat. Vous êtes accompagnés au vestiaire puis dans la première pièce où les différentes productions de l'association vous sont présentées. Derrière chaque table, un membre du groupe vous explicite le contenu de tel ou tel livre, les qualités de tel ou tel encens ou essence. Régulièrement, on s'enquiert de vos impressions. Un thé vous est offert. Les voix sont basses, parfois chuchotées. La plupart des élèves confirmés sont rassemblés en groupes épars dans la pièce la plus proche de la salle de méditation. Les autres vaquent ou restent plongés dans la lecture d'un livre ou d'un document présentant l'enseignement. Ce n'est qu'après la sonnerie d'une cloche que l'ensemble des personnes converge vers la salle de méditation. Dans la salle de Shakti, l'ambiance diverge légèrement même si des constantes persistent. La même ambiance feutrée, l'intensité des voix contrôlée, peu d'emportements ou de comportements démonstratifs. Ici, une fois rentré, chaque élève se dirige vers le vestiaire se change et rejoint la salle de méditation. Certaines personnes y sont déjà installées, assises sur les genoux, les yeux mi-clos, dans une attitude de concentration. Certains se saluent, échangent quelques mots dans le vestiaire ou la salle. Chacun semble, progressivement, dès le seuil franchi, entrer dans une exploration de son intériorité qui donne l'impression au visiteur d'une certaine absence de ses interlocuteurs. La séance ne commence réellement que lors de l'arrivée de Marc. Le groupe se rassemble, les retardataires se font parfois réprimandés. Lorsque Marc prend possession

des lieux, quelque chose change dans l'attitude de chacun, et cette constellation d'individualités paraît s'organiser, se systématiser autour de sa présence. Au contraire, pour Shiva, il est difficile de discerner, chez les différents protagonistes, une autorité plus affirmée. Seuls certains élèves semblent par leur comportement, leurs manières d'aborder les novices détenir une place plus affirmée au sein du groupe. Les individus circulent, se croisent... Chez Shakti, il ne fait aucun doute que l'espace tout entier se reconfigure à partir de la territorialité que dessine Marc. Ainsi, prend-il place devant, ceint par les images de la lignée ; les élèves, quant à eux, s'éparpillent à la surface de la salle, tous tournés en un même mouvement vers cet endroit central de la pièce où se condense toute l'autorité de l'enseignement.

2. 1. 4 L'espace du quotidien

Dépourvus de salle, Philippe et Sophie de l'association Ganesh pratiquent donc chez eux. Une fois par an, exceptionnellement, ils retrouvent les autres membres d'un groupe, à l'occasion de stages collectifs, qui, parfois, s'effectuent en présence de leur professeur, Abhijna. Mais le reste du temps, c'est leur propre espace domestique - à savoir leur appartement - qui est utilisé comme lieu de pratique. Ici encore, à l'instar de Shakti et Shiva, nous retrouvons le même souci d'harmonisation de l'environnement quotidien. Les couleurs sont plutôt absentes, les tons de beige et de blanc restent prédominants. Le mobilier est réduit à sa dimension utilitaire : une bibliothèque ; peu voire pas de bibelots, d'objets décoratifs ; pas de télévision ou de matériel hi-fi sophistiqué... La salle de séjour est parsemée de coussins sur lesquels l'on peut s'asseoir. Dans une pièce à part, un petit autel a été disposé. Il est recouvert de quelques offrandes, de photos représentant la lignée des sages de Ganesh. Une odeur d'encens et d'huile essentielle flotte dans chaque pièce. Une certaine forme de dépouillement presque ascétique transparaît dans l'agencement de cet univers quotidien. L'espace y est ainsi organisé dans une visée purement instrumentale. Point de superflu ou de futilité, chaque objet ne prend sens qu'au regard de sa propre nécessité. La première fois que nous avons rencontré Philippe et Sophie à l'occasion d'un entretien, tous deux habitaient dans une petite maison en bois située au fond du jardin d'un vieil immeuble des abords de Lyon. Dans ce qui ressemblait à une sorte de cabane de jardin améliorée, ni gaz, ni électricité. Ce n'est qu'avec «*regrets* », à l'occasion de la première grossesse de Sophie, qu'ils durent l'abandonner au profit de leur appartement. Ainsi, ce souci d'harmonisation, de maîtrise mais aussi de séparation des espaces s'affirme ici par un refus total de ce qui pourrait venir parasiter le déploiement de l'enseignement. L'agencement de l'univers quotidien ne répond qu'aux besoins les plus essentiels : se nourrir, dormir sous un toit... Rien dans sa configuration ne doit brouiller ou gêner les implications de la pratique. À chaque espace sont reliés des rôles déterminés qui ne doivent en aucun cas s'enchevêtrer ou s'emmêler : on se sustente à la cuisine, converse dans la salle de séjour. Quant aux exercices posturaux et aux méditations, ils s'effectueront dans le seul et unique lieu prévu à cet effet.

De façon certes moins appuyée mais tout autant marquante, une logique de configuration de l'espace domestique assez similaire peut être dégagée des habitats que nous avons visités à la suite d'entretiens ou de rencontres avec d'autres pratiquants des associations Shakti et Ganesh. Cette logique reprend certains traits de la configuration

spatiale et symbolique de la salle de cour. Ainsi, nombre de nos hôtes nous invitaient à nous déchausser avant de franchir le seuil de leur intérieur, comme pour redoubler le passage de cette délimitation entre le monde du dehors et celui de l'intime. De la même manière, nous trouvions, à un endroit précis du lieu, une pièce à part, clairement délimitée du reste de la maison et servant de salle personnelle de méditation, d'exercices et de recueillement. Certains élèves nous parlaient à leur propos de «*lieu à soi* » où il est possible de «*se retrouver* » dans sa «*bulle* ». Le plus souvent, un petit autel personnel est installé dans ce lieu-refuge à l'abri non seulement des sollicitations du dehors mais aussi du logis. Un tapis, une table basse, des encens, quelques fleurs, des photos... de gurus toujours, mais aussi parfois de proches, de paysages, de lieux... Pour Jacques de Shakti, c'est la maison qu'il occupe dans sa totalité qui revêt les caractéristiques de ce lieu-refuge. Moins univers de repli que de partage, il y habite avec d'autres personnes : «*On l'a construite ensemble, cette maison... Elle est assez grande donc on y vit ensemble...* » Le choix des matériaux s'est fait ainsi en commun : «*On voulait monter un truc écologique... Un truc intelligent, pensé, quoi ! Ça c'était vachement important, on voulait pas faire n'importe quoi... le pavillon de banlieue, machin... Donc on a choisi des matériaux qui conservent et qui redistribuent la chaleur du soleil. T'as pas besoin de panneaux solaires, c'est les murs eux-mêmes qui réagissent... Donc tu as moins besoin de chauffer et c'est plus sain...* » Lieu-refuge collectif, fruit de cette utopie «*soixante-huitarde* » que, comme nous l'avons vu, Jacques revendique et tente de faire perdurer, la maison apparaît comme cet espace interstitiel, situé à la croisée de deux mondes : celui de l'urbain, d'un certain anonymat de la cité - le modèle réfuté du «*pavillon de banlieue*» - et celui, apaisé, protecteur, réconfortant de la nature - ces murs quasi-vivants qui «*réagissent* » et assimilent l'énergie cosmique. Enfin, à l'image des salles de cours, nous retrouvons dans ces espaces domestiques le même souci d'harmonie s'effectuant par une sollicitation constante mais modérée des sens. Là encore, peu de couleurs, mais des tonalités neutres ; l'omniprésence de matériaux naturels tels le bois, la laine, le coton... ; l'odeur de l'encens et des huiles essentielles que diffusent des appareils judicieusement placés à différents endroits de l'habitation ; la saveur du thé indien, de la cardamome, du gingembre et du miel «*bio* » ... ; mais aussi, une multitude, pour certains intérieurs, de petites notes, commentaires qui constellent les murs. Des conseils pour mener à bien sa journée, appréhender son travail, relativiser ses tensions conjugales... Ainsi, la chambre des enfants pourra faire l'objet d'instructions plus spécifiques : ranger sa chambre, respecter sa petite soeur, faire face à l'adversité des mauvaises notes et des devoirs... Parfois, quelques images de gurus ou de divinités hindouistes s'immiscent dans les espaces d'accueil et de convivialité telle la salle de séjour ou la cuisine. Mais le plus souvent, c'est dans ces espaces intimes que sont les chambres ou le lieu-refuge de pratique qu'elles demeurent, s'offrant à l'unique regard de celui qui désire ou est invité à les contempler.

2. 2 La pratique posturale

Comme nous avons tenté de le montrer précédemment, un certain nombre de correspondances relie les configurations de ces deux ordres de lieux que sont les salles de cours et les espaces domestiques. Tous deux s'organisent selon un modèle de

séparation assez similaire postulant une démarcation nette entre le monde du dehors et celui, préservé, du dedans. Une distinction intrinsèque se dessine similairement entre différents espaces au sein du même lieu qui se côtoieront sans pour autant se confondre. Le territoire de Marc dans la salle de Shakti, par exemple, ne pourra en aucun cas fusionner avec celui des élèves. Il sera donc possible de se poster devant, de le longer mais jamais d'en franchir la frontière symbolique afin d'y pénétrer. De même, les lieux-refuges des élèves resteront isolés du reste de la maison traduisant, par là, cette volonté insistante de délimiter, au sein de l'intime, un emplacement pleinement investi par le sujet lui-même. Enfin, la volonté d'une sollicitation continue mais mesurée des sens contribue, dans le prolongement de ce souci de démarcation et de délimitation, à une harmonisation complète et maîtrisée des espaces. Ainsi, tous ces différents lieux seront arrangés et organisés afin de répondre à cet objectif majeur : le déploiement optimum des pratiques proprement dites. Nous allons maintenant nous attacher à décrire le contenu ainsi que le déroulement de ces pratiques. Elles peuvent être subdivisées en deux catégories interreliées : les exercices posturaux et les méditations auxquels nous pouvons ajouter des pratiques plus périphériques mais néanmoins essentielles comme celles des lectures collectives de textes et des obligations dévotionnelles. Mais penchons-nous plus particulièrement sur les activités posturales.

2. 2. 1 Une question de temps

Parmi les trois groupes qui nous intéressent, Shakti est celui pour lequel la pratique posturale demeure l'élément central à partir duquel l'enseignement se construit. Selon Marc, l'exercice des postures participe de ce qu'il nomme un « *nettoyage corporel* ». Elles seules, en soumettant l'élève à un apprentissage fait de tensions, d'inflexions, de pressions mais aussi de relâchements, d'extensions et d'expansions de son corps et de son souffle, permettraient de le préparer à cet autre élément clé de la pratique qu'est la méditation. Comme nous allons le voir, la pratique posturale est diversifiée. Elle se compose d'une multiplicité d'enchaînements presque chorégraphiques rappelant le fil logique d'un récit où la figure de l'*Aigle* côtoie celle de la *Tortue*, le *Cobra* frôle le *Scorpion*, la *Foudre* effleure la *Charrue*, le *Cadavre* contemple le *Fœtus*... Nécessitant un large déploiement au travers de l'espace, elles s'effectuent globalement dans la salle de cours. Les élèves sont, cependant, invités à pratiquer chez eux certains exercices afin de prolonger cet apprentissage, condition nécessaire à leur maintien au sein de l'enseignement. Comme le précise Marc, le travail postural ne se fait pas « *en force* » mais dans la « *continuité d'un effort* » sans cesse relancé. Lui seul décide avec les gurus des postures qui devront être pratiquées au cours de l'année :

- » *Ça, je suis bien clair là-dessus, ça ne se discute pas !... Je suis en relation avec les gurus et je dis ensuite aux élèves qu'il serait important de travailler tel texte pour travailler telle thématique. Moi de par ma formation je sais quelle posture, quelle respiration, quelle technique de travail je vais utiliser. [...] En cours, c'est moi le chef. On ne remet rien en cause de ce que je dis ou ce que je fais. Pas parce que je suis orgueilleux ou fier mais parce que je ne peux retransmettre que ce que j'ai appris. Ce que j'ai appris, je l'ai appris d'un maître donc ça ça ne se discute pas. C'est difficile à*

comprendre, peut-être difficile à accepter d'autant que cela rentre en conflit avec la personne et l'ego. Mais j'y suis passé, le guru qui m'a appris y est passé et ce que je suis dans le cours, c'est ce que je suis devenu à travers la pratique. Et je ne peux pas faire quelque chose de faux puisque l'on m'a appris ce que je retransmets. Si ça c'est cohérent, la personne est sûre de l'intégrité de son cours. »

« Ça ne se discute pas » puisque la tradition et la légitimité de la lignée sont là pour rappeler l'importance du statut de maître de Marc. Ainsi, chaque posture sera accomplie dans le prolongement total de ses attentes et exigences. Même si l'exercice se montre particulièrement douloureux, périlleux ou épuisant, il ne peut être remis en question puisqu'il reste le fruit d'une nécessité absolue et indubitable. Porteur de l'enseignement, vivant témoin de ce qu'il transmet, Marc ne peut se tromper et la confiance que l'élève met en lui se doit d'être pleine et entière :

· - *« Je suis là pour ça... C'est ce qui fait la différence entre ce que je fais et un livre. Avec un livre, ça peut être simplement un travail sur les points techniques, mais c'est en même temps dangereux parce que les postures elles ont un effet énergétique... Donc, vous les faites à un mauvais moment ou de façon inappropriée... On ne sait pas ce que cela peut produire. »*

À la différence du « livre », distancié et inerte, Marc incarnerait la présence dynamique et agissante de l'enseignement qu'il transmet. Par conséquent, il décide, en conformité avec l'avis des gurus, non seulement du contenu des cours mais aussi de la période de l'année dans laquelle ces derniers vont s'effectuer. En effet, certains types de postures, certaines phases de méditations ne pourront avoir lieu qu'à des moments précis liés aux cycles naturels et cosmiques : *« On ne fait pas pousser du blé au mois de Janvier ? Hé bien, là c'est pareil. L'enseignement du yoga suit les rythmes de la nature, lunaires ou solaires. Donc les cours de l'année parcourent les rythmes des saisons. »* Quatre temporalités vont, au travers de quatre calendriers différents, s'entrecroiser ; quatre calendriers qui délimitent quatre « rythmes » distincts mais complémentaires. Un premier calendrier suit ainsi les phases de lunaison. Selon les cycles de croissance et de décroissance de l'astre, certains jours de l'année seront réservés à des exercices déterminés. Le second prend en compte les *« jours anniversaires importants de l'association »*. Il prolonge une temporalité plutôt liée à l'Inde. À des jours précis de l'année correspondra ainsi une référence à tel ou tel sage ou guru Indien ou encore renverra à la naissance initiatique de tel ou tel personnage emblématique de la lignée. Le troisième met en évidence les moments charnières dans le parcours et l'apprentissage des membres du groupe. Tel élève débutant ou confirmé devra, lors de moments propices, se plier à des astreintes ou à des exercices définis. Mais cette nécessité ne se limite pas strictement à l'individu, elle peut aussi s'élargir à l'ensemble des pratiquants. Enfin, le dernier calendrier est celui de Marc. Il rassemble ses propres rythmes, ses disponibilités qu'elles soient physiques, sociales ou spirituelles :

· - *« Ce calendrier, c'est le seul qui soit civil, c'est là où moi je suis compétent. Donc les jours en vert, c'est là où je suis très performant, les jours en bleu, c'est là où je suis très*

sensible. Ces calendriers se superposent et par découpage on choisit des jours qui tombent dans les jours possibles pour monter le calendrier de l'année. Si par exemple un jour important tombe un dimanche, tant pis on ne le fait pas. Si ça tombe le jeudi on ne peut pas non plus le faire parce que je ne suis pas disponible. Et donc une fois que c'est fait on calque le travail technique qui est un vieux calendrier qui vient d'Inde (il nous le montre). Donc là dessus il y a indiqué les enchaînements de séances, il y a ce qui correspond au thème du travail qui s'est fait. Ce sont là aussi toutes les notes que j'ai prises en Inde, voilà... donc pour préparer l'ensemble du calendrier, c'est très long. Donc le rythme lunaire tout le monde y est, c'est pour tout le monde. D'accord ? Pour le rythme des anniversaires, des gurus, du travail des gurus, c'est pour tout le monde. Dans ce rythme-là, ma disponibilité à moi elle est vis-à-vis des autres. Et ensuite dans le travail technique, c'est là où il y a des variables pour les élèves. C'est-à-dire qu'en fonction du niveau ou de l'ancienneté, ou de l'évolution même de l'élève, telle posture je l'inciterai très fort chez telle personne ou chez d'autres, c'est pas la peine, ça la concerne moins. Ou bien ce point il l'a déjà fait, donc on laisse tomber... »

Ces quatre calendriers entrecroisent ainsi une diversité de références et de repères. Les rythmes naturels se mêlent au séquençage et à la régularité des « anniversaires » indiens ; les particularités inhérentes à l'apprentissage de chacun des élèves se confrontent aux variations générales du groupe... Ces calendriers faisant coïncider nature, spirituel, Inde, transmission et tradition finissent tous par être saisis par le découpage et la division du temps que détermine Marc. Au final, il demeure le seul apte à décider de l'organisation et de l'agencement de ces différents temps. Parfois, un stage, de quelques jours, en France, en Europe ou en Inde, peut s'ajouter à ce déjà complexe découpage :

- » Ils interviennent une fois qu'un de ces rythmes est au sommet de sa force, un peu comme les plantes, tu vas semer ou planter telle ou telle plante, au moment où la graine germera le mieux, eh bien les stages interviennent au sommet de cette courbe. Mais ils n'arrivent jamais d'un coup. Ils ont été préparés, quatre, cinq, huit, vingt semaines à l'avance par les cours qui vont intensifier telle technique ou telle verbalisation, ou tel sujet, ou tel texte. Le stage fait, on prend un moment de repos et une à deux semaines après les choses se décantent, on baigne dans une sorte d'équilibre comme si on profitait de ce à quoi on est arrivé et puis après on relance. »

Marc reconnaît que, souvent, la mise en relation de ces différents temps est contraignante. Comme il le précise lui-même, il n'est pas « brahmane », donc coupé du monde. L'enseignement du yoga de Shakti fait partie de sa vie sociale et des exigences qui lui sont liées : « Parfois, c'est compliqué, il faut que j'arrive à faire la part des choses entre ma vie, ma famille et le reste... Donc, je me coupe aussi de l'association, sinon je m'en sors plus... »

2. 2. 2 Le corps en mouvement

Les élèves sont répartis selon leur niveau de pratique en quatre groupes distincts. La plupart des séances auxquelles nous avons été conviés réunissaient des personnes de niveau confirmé. Tous, et nous y reviendrons, ont été initiés par Marc et les gurus.

Généralement, ces cours sont composés d'une quinzaine de personnes, d'une petite majorité d'hommes âgés de 35 à 45 ans. Les séances débutent le plus souvent de manière identique. Les élèves arrivent et se dirigent presque immédiatement vers le vestiaire. Si Marc est déjà présent, quelques uns l'abordent afin de lui faire part d'un problème ou d'une réflexion. Quelques mots s'échangent, les informations affichées aux murs sont lues distraitemment ou avec attention. Parfois, un élève inscrit son nom au bas d'une liste afin de participer à un événement particulier. Les habillements sont colorés mais les matières sont identiques pour tous. Le synthétique est proscrit au profit du coton : un T-shirt, un collant pour les femmes, un pantalon large pour les hommes... Aucun bijou à l'exception, pour certains, du Om sanscrit attaché au bout d'une chaîne. Les cheveux sont relevés, noué derrière la nuque. Tout le monde est pieds-nus. Après s'être changé, chaque élève se dirige vers la salle afin de s'échauffer. Certains effectuent un exercice d'équilibre contre un espalier ; d'autres étirent leur colonne vertébrale sur des appareils en bois arrondis. Puis, après un signal de Marc, ils se rejoignent au centre de la pièce face à lui. Chacun délimite son propre espace de pratique par la disposition d'un carré de tissu. Marc énonce quelques mots, rappelle les conditions à remplir afin de participer à un stage prochain... Des pratiquants réagissent face à la nécessité d'un jeûne long et fastidieux. La réponse de Marc est sans appel : «Je sais, c'est contraignant mais c'est pas moi qui décide, ce sont les gurus !» Lors d'une séance avec des débutants, Marc s'était montré tout autant inflexible face à des réactions un peu irritées de certains élèves : «Quand je dis qu'il s'agit d'être végétarien, c'est être végétarien ! Donc, désolé, mais le poulet jusqu'à preuve du contraire, c'est de la viande, donc il est interdit d'en manger. Vous pouvez continuer à le faire si vous le désirez mais, dans ce cas, arrêtez tout de suite les cours, ça ne sert à rien de continuer avec moi.» Peu à peu, le silence se fait et la séance peut débuter.

Les exercices posturaux proprement dits peuvent être pratiqués seul ou à plusieurs. Certaines nécessitent le fait d'être debout, assis, ou couchés. D'autres s'effectuent contre un mur, avec l'utilisation d'ustensiles tels une chaise, un tabouret, des sangles ou avec l'aide d'un autre élève. Si les variantes semblent infinies, certaines nécessitent de solides efforts, témoins ces quelques exemples glanés au cours de séances :

L'élève est en station debout. Ses pieds sont parallèles, espacés d'une soixantaine de centimètres. Progressivement, le buste va se pencher en avant afin de former entre le ventre et le haut des cuisses un angle de quatre-vingt-dix degrés. Le dos doit rester droit, la nuque et le crâne placés dans le prolongement de la colonne vertébrale, le visage face au sol. Les bras sont étendus vers l'avant, enserrant la tête et poursuivent l'horizontalité parfaite du dos et du cou. Les mains sont ouvertes et tendues jusqu'au bout des doigts. Les jambes, tout au long de l'exercice doivent rester rigoureusement droites. Afin de maintenir un étirement maximum, l'élève peut recourir à un espalier sur lequel ses mains pourront prendre appui. La posture doit être gardée une à deux minutes.

Toujours debout, l'élève a les pieds joints. Sa respiration doit être lente et posée. Puis,

à l'image de la posture précédente, le buste ploie mais jusqu'à ce que le visage de l'élève touche ses genoux. Les bras doivent enserrer les mollets, les jambes rester parfaitement droites. La position est gardée assez longtemps, l'objectif étant de trouver une respiration régulière malgré la pression exercée sur l'abdomen et la cage thoracique.

La station debout peut aussi servir de point de départ à des enchaînements d'exercices :

Comme pour les deux précédents exemples, l'élève est debout, penché en avant, le dos est droit, le visage face au sol. Les bras sont tendus mais perpendiculairement au buste. Les pieds sont joints. Cette position dite de la *Balance* doit être gardée quelques minutes. Puis, lentement, les bras sont ramenés vers la tête, dans le prolongement du buste. Les jambes restent tendues et le visage, face au sol. Cette nouvelle posture est conservée quelques minutes. Enfin, la jambe gauche quitte le sol pour se tendre et s'aligner sur la ligne horizontale que tracent les mains, les bras, le cou et le buste. L'élève conserve cette posture finale à nouveau quelques minutes puis retourne à la posture de départ.

L'exemple de cette série se décompose en quatre étapes qui, de la même manière, font alterner fixité et mouvement. Ici encore, l'élève est debout, les pieds légèrement écartés. Les bras sont repliés sur la poitrine. Après une inspiration profonde, ils sont allongés en l'air, dans le prolongement du corps. Simultanément, les jambes se plient au niveau des genoux. L'élève expire lentement. Puis, il se redresse les bras le long du buste en inspirant. Enfin, en expirant, il se penche en arrière, les jambes droites, les bras fixes, le menton contre le haut du thorax.

Dans les exemples suivants, l'effectuation des exercices nécessitent le recours à différents supports ou objets :

L'élève est debout face au mur. Il pose les mains à terre et se renverse. Ses pieds sont à plat contre le mur. Les jambes, les bras, le buste sont tendus. L'élève, la tête en bas, doit rester ainsi quelques deux à trois minutes. Puis, les bras se plient, jusqu'à ce que le haut du crâne touche le sol. Après quelques instants d'attente, l'élève se relance en avant, retombe à terre, plie les genoux et se redresse.

Cet exercice nécessite le recours à des sangles solidement fixées dans la paroi de la salle :

L'élève débute l'exercice dos au mur. Ses talons sont calés, la sangle enserre ses cuisses. Lentement, il se plie en avant. Les jambes sont tendues, le dos toujours droit. Le front doit, à force d'effort, toucher le sol. Les bras, tendus, sont allongés dans le prolongement du buste, les mains, posées sur le sol. Pendant toute la durée de l'exercice, l'élève ne doit pas décoller les talons du mur.

Après la sangle, c'est une chaise qui va, ici, servir de support au déroulement de la posture :

L'élève est allongé sur le dos, une couverture pliée sous les épaules, une chaise disposée à une cinquantaine de centimètres derrière la tête. Le buste est redressé et se retrouve à la verticale. Les jambes, elles, sont allongées parallèlement au sol, les pieds posés sur la chaise. Dans le sens inverse, les bras sont tendus et doivent rester en contact permanent avec le sol. La posture est conservée deux minutes.

Dans la posture suivante, un banc est utilisé afin d'accentuer la cambrure du dos :

L'élève est allongé sur le dos. Le bas des reins et le haut des fesses sont posés sur un banc d'une vingtaine de centimètres de hauteur. Seules les mains et les talons sont en contact avec le sol. La tête est en arrière, le visage faisant face au plafond. La posture est conservée plusieurs minutes. Ici encore, il s'agit de trouver une respiration régulière malgré l'expansion de la cage thoracique.

Cette posture ressemble sensiblement à la précédente. Elle nécessite l'utilisation d'un appareil en bois, nommé aussi «escargot», d'une cinquantaine de centimètres de hauteur et de forme arrondie :

L'élève s'agenouille en appuyant son dos contre l'appareil tout en tenant entre ses mains un poids de 500 grammes. Progressivement, le buste remonte jusqu'à ce que la totalité de la colonne vertébrale suive la courbe de l'«escargot». Les mains sont placées derrière la tête. Les bras ne doivent pas être trop tendus mais susciter un étirement au niveau des épaules, accentué par la présence du poids. La posture est ainsi gardée trois à quatre minutes.

Les exercices suivants se font à deux. À la fin de la posture, les rôles sont inversés. En règle générale, les couples formés sont rarement mixtes :

Un des deux élèves se couche dos au sol. Les jambes sont tendues et légèrement espacées l'une de l'autre. Les bras sont repliés derrière la nuque. L'élève allongé est torse nu. Le deuxième élève place alors son talon sur le plexus solaire du premier. La pression doit être la plus forte possible. Ensuite, l'élève au sol déploie ses bras et les met en croix, perpendiculairement au torse. La posture est ainsi gardée trois minutes.

Dans cette posture nommée aussi *Papillon*, le premier élève est assis sur un coussin bas. Les pieds sont joints, serrés par les mains, les jambes écartées et repliées. Le deuxième élève se poste derrière lui en plaçant ses pieds sur le bas des cuisses du premier et en posant les mains sur ses épaules. Il tient ainsi debout en appuyant de tout son poids sur les cuisses du premier afin que celles-ci soient poussées vers le sol. La

posture est conservée une minute et demie.

Ces quelques exemples illustrent différentes modalités de pratique des exercices posturaux. L'élève peut ainsi les effectuer seul ou accompagné, être aidé par des objets divers. Il peut de la même manière être conduit à explorer une multiplicité de positionnements corporels : debout, couché, assis... Une séance dure en moyenne une heure et demie et chaque pratiquant est amené, pendant son déroulement, à suivre un processus parfois éprouvant où postures et positions, étirements et contractions se succèdent alternativement. Ainsi, les élèves, si nous prenons l'exemple d'une séance observée, débutent par la première posture que nous avons précédemment décrite : debouts, les pieds parallèles, le buste incliné à quatre-vingts-dix degrés, les bras tendus, le visage face au sol. Ensuite, chacun se tourne vers les murs afin de se saisir d'une sangle. En tenant une dans chaque main, l'élève se penche en avant les bras le long du corps, la tête relevée, puis, progressivement, redresse son buste jusqu'à ce que ses bras soient tendus à l'horizontale. Les élèves rejoignent ensuite le centre de la salle, se saisissent du banc et effectuent cette posture où ils se retrouvent allongés sur le dos, le bas des reins en équilibre, les bras et la tête rejetés en arrière. La position est tenue jusqu'à parvenir à obtenir une respiration régulière. Quelques instants plus tard, les élèves se couchent sur le côté et récupèrent. Après s'être relevées, les femmes effectuent des tractions avec les jambes, accrochées à des espaliers, pendant que les hommes conservent leurs bancs et se dirigent vers les murs. Les bras tendus sur le support, les mains bien aplaties, ils projettent leurs jambes contre la paroi, restent la tête en bas quelques minutes. Puis, le groupe se rassemble. Les élèves sont réunis deux par deux. L'un se tient à l'équerre, les talons contre le mur, les bras tendus dans le prolongement du buste, les mains au sol ; l'autre est face à lui. Ses deux mains exercent une pression remontante sur les vertèbres afin de corriger la cambrure du dos. Une fois cette posture en binôme effectuée, de nouveau, les bancs sont mobilisés. Face au mur, les deux mains en appui, les bras tendus, chaque participant se retrouve, à l'instar de la figure précédente, la tête en bas, le visage face au sol, les jambes tendues mais à l'équerre. Enfin, après quelques minutes dans cette position, des couvertures sont disposées à terre, les élèves effectuent la posture nécessitant l'usage de la chaise décrite ci-dessus puis restent allongés, les yeux fermés, les bras le long du corps. Pour se mettre debout, ils se tournent sur le côté, attendent quelques secondes puis se lèvent avec prudence.

Une autre séance a commencé, elle, par la série de postures que nous avons préalablement décrite : les jambes droites, le buste à l'équerre, le visage face au sol, les bras tendus mais d'abord en croix, puis ramenés le long du corps avant que la jambe gauche ne soit redressée dans le prolongement de l'horizontalité du dos et de la nuque. Ici aussi, le groupe va se subdiviser. Les hommes se retrouvent face aux murs, la tête en bas, les jambes tendues. Un banc est disposé sous leurs têtes. Lentement, à l'aide d'une traction des bras, le haut du crâne est amené à entrer en contact avec le banc. Les femmes restent spectatrices. Puis, alors qu'une partie des élèves effectuent une posture avec l'aide de sangles, l'autre s'équipe de poids afin d'étendre leurs dos sur les «escargots» en bois. Tous se munissent ensuite de bancs afin de se préparer à la dernière partie de la séance. Assis, les jambes allongées, ils se penchent lentement afin de placer leur tête sur les genoux. Les mains se saisissent des pieds. Après un maintien

de quelques minutes de posture appelée aussi *Pince*, ils s'assoient sur les talons, le dos bien droit. Une fois encore, ils vont s'incliner jusqu'à ce que leur front touche le sol. Les bras sont allongés, les mains reposent à terre. Enfin, ils se redressent, assis à nouveau sur leurs talons, les genoux légèrement écartés. Les bras sont relevés puis redescendent lentement. La respiration est régulière, la posture maintenue une dizaine de minutes.

Toutes les séances auxquelles nous avons assisté se composent d'une succession de postures isolées ou combinées, présentant parfois des similitudes formelles assez évidentes. Les phases de préparation succèdent ainsi à celles où l'exercice proprement dit est effectué. Les instants d'attente, d'immobilité alternent avec d'autres faits de déplacements, de circulations. La totalité de l'espace de la salle de cours se voit donc parcourue de variations incessantes faisant alterner fixité et mouvement. La logique de cette chorégraphie changeante semble, pourtant, toujours identique à elle-même. Dans un premier temps, l'élève se prépare, cherche ses marques, se projette dans le mouvement qu'il a l'intention d'effectuer. Parfois, il semble hésiter, redouter que l'adéquation entre le geste et l'intention ne survienne pas. Le regard se perd, le souffle se fait plus court... Puis, vient ce laps de temps extrêmement furtif où le corps est lancé, retourné, où les repères liés à ces positions ordinaires - être assis, couché ou debout - se renversent, s'inversent. Les bras s'étendent, le buste ploie, la cage thoracique se comprime, le dos s'allonge... Ensuite, il s'agit de conserver la posture, de la « *verrouiller* » comme le dit Marc. L'élève entre alors dans une dimension corporelle autre où les repères et les limites physiques volent tout à coup en éclat. Les muscles tressaillent, les membres tremblent, le souffle se fait plus rauque... Certaines parties du corps prennent des angles impossibles, les vertèbres s'étirent, les articulations fléchissent... Le temps de la posture apparaît ainsi comme un temps de la fixité tensionnelle contrastant avec l'immobilité concentrée qui le prépare et le précède. Pendant de longues minutes, l'élève se soumet physiquement à l'expérience souvent intense que procure la contention et la concentration de la position. Une concentration qui condense sur des segments précis de l'individu toute l'intensité et la puissance d'un effort localisé. Rien ou si peu de choses se disent pendant ces séances de postures. Seuls des cris, des soupirs, le bruit de souffles contrariés, des halètements exsudent de ces corps pressés, contractés, raidis. Parfois, quelques paroles émises dans une expiration contrariée résonnent dans la tension de ce silence de l'effort : « *Mes poignets, mes poignets !* », « *Je n'y arrive pas...* » Une femme sanglote. Un homme pousse un cri et donne un coup de pied dans un banc. Marc intervient : « *Si ta haine monte, c'est bien, c'est que des choses se réveillent en toi.* » Un autre homme s'assoit par terre, dépit. Face à des échecs consécutifs, il abandonne une posture trop éprouvante. Les autres poursuivent, imperturbablement. Les élèves, sauf à la demande de Marc, ne s'aident pas. Lorsque l'un d'eux rencontre une difficulté, il recommence jusqu'à ce qu'il réussisse ou que Marc vienne le corriger. En effet, lors des séances, le maître est partout. Attentif, il circule d'élève en élève, répond aux interpellations. Parfois, il s'empare de quelqu'un pour le redresser, porte une personne sur ses épaules afin de l'aider à se renverser... Le regard en alerte, il va tout à coup se retourner et se diriger vers un élève isolé : « *Le dos doit être droit... Encore plus droit, vas-y !* » La main est plaquée sans ménagement sur les lombaires. « *Jacques, tu le sais, ton inclinaison est mauvaise !* » Marc s'approche d'un homme allongé. Vigoureusement, il frappe de la main le bas du dos comme pour marquer physiquement, à la surface de la

peau, la zone corporelle coupable. Un jeune homme à l'autre bout de la salle s'étouffe. Marc le renverse sur le dos, se place à califourchon sur lui et s'empresse d'effectuer ce qui ressemble à un massage cardiaque : *«Respire ! Inspire sinon tu vas avoir des spasmes ! »*

Il est rare que Marc ait besoin de se mettre en scène afin de décrire un exercice postural. Généralement, la simple énonciation du nom, en sanscrit ou dans son équivalent français, suffit pour que l'ensemble des élèves comprennent ce qui est attendu d'eux. Lorsqu'un enchaînement présente des passages délicats, Marc effectue alors la série de mouvements tout en prodiguant quelques conseils. Ainsi, peut-on le voir la tête en bas, les mains accrochées à des sangles, le souffle court, exposer ses recommandations : *«Là... vous voyez, c'est le passage le plus difficile... Faut pas lâcher et bien caler sa respiration... »* Lors des séances, lorsque les élèves effectuent les postures, Marc parle peu mais agit beaucoup en s'emparant littéralement des corps défaillants ou fautifs. Ici, il redressera un bras ; là, une cheville ; un peu plus loin, c'est une nuque qu'il s'efforcera d'incliner. Quelques images et métaphores viennent pourtant apporter un soutien verbal à des corrections ou des indications qu'il juge primordiales. Dès lors, il s'agit de ressentir une respiration *«scintiller »*, un souffle *«palpable »* qui doit *«faire comme un coude entre la bouche et le cou »*. Les élèves sont invités à sentir leur corps *«vibrer »*, se *«remplir d'une puissance »* en *«acceptant mentalement que ça s'ouvre »*. Ainsi, à propos d'une position - le *Poisson* -, il avertit : *«Cette posture, elle agit sur le sacrum comme une pointe de flèche. Et le regard, c'est pareil, il doit pointer au sol. Il faut que le souffle aille jusqu'au sacrum... »* L'intensité de cette fixité tensionnelle qu'implique le travail postural est alors enveloppée par cette nécessaire trame métaphorique inhérente à l'acte même de transmission. L'expérience seule ne suffit plus. L'incorporation de l'effectivité de l'enseignement s'accompagne de significations explicites afin d'illustrer et par là d'intensifier l'épreuve ressentie. Au terme de chaque exercice, le débordement maîtrisé des tensions disparaît au profit de moments de latence plus apaisés où Marc redouble de recommandations. Les élèves sont incités à prêter une attention soutenue aux *«choses qui se passent dans le corps »*. L'instant suivant l'exercice devient alors un moment privilégié de reconnaissance de sensations et d'impressions. De fait, il s'agit de *«posséder »* la posture, de s'emparer de ses effets afin, par la suite, de se *«laisser aller»*. Au terme des séances, il est parfois demandé aux participants de commenter leurs expériences, de faire part au groupe de leurs doutes ou de leurs appréhensions. Marc pourra recommander l'exercice d'une posture particulière à effectuer chez soi. Ceci pourra concerner l'ensemble des élèves ou un en particulier. Puis, chacun regagne le vestiaire pour se changer. Marc échange quelques mots puis s'efface. Les conversations se poursuivent sur le trottoir et la porte se referme jusqu'à la séance suivante.

2. 2. 3 Du *Chien* au *Dauphin*

On ne peut être que frappés par la tension physique qui se dégage de ces séances de posture. Une tension incessante qui paraît broyer les corps, les soumettre à une discipline à l'intensité parfois insoutenable. Selon Marc, la configuration des astres qui entourait les différentes séances auxquelles nous avons été conviés expliquait l'intensité accrue des exercices. La période étant *«difficile»*, il s'agissait donc de redoubler d'efforts afin de

poursuivre et accentuer un «*travail de nettoyage interne et externe*» entamé dès le début de l'année. Pourtant, ces circonstances particulières n'expliquent pas tout. Marc admet volontiers que le yoga de la tradition Shakti reste une pratique «*exigeante* », «*éprouvante* » pour le commun des pratiquants en raison de la sollicitation totale du corps et des sens qu'elle implique. En prenant l'exemple de la posture de la *Pince*, il explique :

· - » *La Pince, ça c'est un exercice qui utilise les cinq sens. Dans cette position la compression est tellement forte qu'il faut que le toucher, la respiration, le goût, l'audition, la vue soient tous cohérents pour ne pas laisser s'échapper quelque chose, il faut bien qu'on tienne physiquement, il faut qu'on respire correctement, il faut qu'on entende bien ce qui se passe au niveau du bruit de la respiration, tout doit être là. Voilà pourquoi c'est une posture qui est difficile techniquement, mais qui est difficile car elle utilise tous les sens. Mais quand on en sort, on a une telle ventilation, une telle ouverture que d'un coup, c'est comme si on libérait, on ouvrait une vanne. Tout se distribue dans la tête en même temps par le sang et la respiration ce qui fait que tout ce qui a été retenu, contrôlé, voulu, pendant un certain temps, aussi longtemps que la posture dure elle emmagasine cela et quand on en sort, elle distribue. C'est pour ça que c'est aussi une posture qui va dans tous les sens, donc dans toutes les directions, cette fois-ci, pour que la personne se sente fédérée, globale, affirmée. Et ça c'est contenu dans son mot et son mot représente l'effet qu'elle contient. »*

Une posture qui mobilise tous les sens donc. Mais qui, en même temps, part «dans tous les sens» créant par conséquent une dynamique mouvante, proportionnelle à la tension qu'elle produit. Machine agissante, elle «emmagasine» puis «distribue» jusqu'à cet instant où les «vannes» s'ouvrent. Le sang et la respiration, tels des fluides vitaux trop longtemps contenus, se répandent et se déversent alors à l'intérieur d'un corps semblant parcouru de canaux et de conduits participant du même drainage interne. Un réseau de circulation au sens liquide du terme se dessine ainsi. Un réseau sillonné par des flux transportant avec eux la même puissance de libération. Dirigés, contrôlés, ces flux mobilisent la globalité sensible du sujet ; ils explorent le moindre repli de son intériorité et font advenir à la surface de son être la révélation intense de la signification. Les sens en implosant en tous sens se confrontent enfin au sens. Le sensible, la cartographie intime de l'individu ainsi que la portée sémantique du langage fusionnent en une même totalité. À l'image du mot-matière, le mot, sa signification mais aussi le déplacement corporel auquel il renvoie, se rejoignent, s'apparient pour ne plus se dissocier. Comme l'indique Marc, «ça, c'est contenu dans son mot et son mot représente l'effet qu'elle contient». Ça, c'est la Pince et la Pince signifie la force physique qu'elle recèle. Dès lors, l'expérimenter, c'est éprouver, par le corps, une intensité significative. De nouveau, la boucle se ferme sur cette relation triadique sans fin, presque tautologique : le mot, c'est le corps. De même, le corps, c'est le mot, car tous deux sont l'expérience. Marc, à propos d'une autre posture - le Chien -, poursuit :

· - » *Si on fait faire cette position, elle en contient les représentations symboliques. D'accord ? Quand on va la faire, il y a deux possibilités. Expérimentera-t-on ce que potentiellement cette position du Chien contient ? Ou bien ce que l'on vit représente*

bien ce qui est symbolisé par la posture ? Ou bien encore la posture nous fait vivre telle chose mais on ne sait pas encore ce que ça veut dire, ou ce que contient la posture ? Essayons de dire, de voir, de vivre ou de traduire ce que ça nous fait et voyons si ça se recoupe avec la posture. Donc la première chose c'est la posture qui contient globalement un sens et toi ça va venir te chercher. Ou bien, toi tu as telle chose et la posture va te permettre de l'exprimer, c'est une rencontre, une opportunité. Et la symbolique elle n'est pas simplement dans le nom mais le nom vient de la manière avec laquelle, je dirais, dans la silhouette, dans le dessin de la posture, ça le représente. Par exemple, la posture du Chien, c'est une posture très ancrée dans la terre qui est très très musculaire, dorsale importante, comme un chien, et tu varies toute chose, tu descends, tu lèves les talons et dans ce moment de la position du chien tu passes à la position du dauphin. Alors du chien au dauphin, il y a une sacrée différence. L'un est dans la terre, l'autre est dans l'eau, tu te masses le ventre, la sangle digestive, la relation à la mère, la relation à l'eau, toute cette sangle-là, c'est l'eau. Là tu revis les éléments les plus archaïques, les plus fins, les plus profonds. Ils sont plus liés à la maternité, plus liés à l'eau, plus liés à des perceptions internes. Alors que la position du Chien, c'est la détente, t'es prêt à bondir, t'es hargneux. La position du dauphin tu es fluide, les yeux ne sont pas exorbités, tu es doux, tu laisses pendre la tête, tu es puissant mais longiligne, tu n'es pas gonflé, tu n'es pas trapu. »

Tout le défi de la posture reposerait ainsi sur la possibilité de cette «rencontre», de cette «opportunité». Une rencontre qui mettrait face à face deux présences, celle du sujet et celle de la symbolique posturale. En se soumettant aux implications physiques de l'exercice, l'élève revêtirait par là même les caractéristiques, le «contenu» efficient intrinsèquement lié au sens de la posture. Pratiquer le Chien, c'est devenir le temps de l'application non pas un chien mais l'équivalent symbolique du chien. C'est donc entrer en correspondance, en adéquation concrète avec la portée archétypale du mot ou plus exactement du concept «chien». Dans une certaine mesure, en faisant le Chien, l'élève expérimenterait, dans son corps même, la portée poétique - en l'occurrence concrète et matérielle - de la vibration sémantique des caractéristiques symboliques liées au mot «chien». Il devient alors le Chien ou plutôt il entre en communication avec les implications universelles du concept «chien». La terre, la force, la tension nerveuse et musculaire, l'attention instinctive apparaissent comme les références-clés de cette transformation. De façon similaire mais antithétique, en devenant Dauphin, il expérimenterait l'aquatique donc, par voie de nécessité, la fluidité donc la douceur donc la maternité, etc. Cette fusion archétypale - Marc reconnaît d'ailleurs l'importance de Jung dans la traduction de son enseignement - doit aboutir à terme à la révélation de ce qui traverse le sujet lui-même. Dès lors, il ne s'agit pas tant de devenir Chien, Dauphin ou Cobra pendant le temps d'un exercice mais bien d'éprouver en soi, au regard de son histoire personnelle, ce qui entre en corrélation avec les éléments permanents et constants que portent, en elles, ces figures. Autrement dit, il s'agit de ressentir ce qui ou non fait que le sujet est, en partie, à un instant donné, chien, dauphin ou cobra. Notons que cette mise en vibration symbolique ne se résume pas au seul monde animal puisque d'autres éléments du monde phénoménal ou objectal tels que la Charrue, la Barque ou la Foudre peuvent aussi être mobilisés. Marc poursuit :

- » *Parfois, certains professeurs peuvent, pour certaines postures très difficiles, laisser se fléchir les genoux, ou bien comme c'est très difficile certains professeurs peuvent ne pas pousser les gens à attraper leurs pieds, faire, par exemple, attraper les chevilles. Donc si tu veux tu réduis la portée, tu réduis la symbolique, tu transformes le sens premier parce qu'à cause de cette position-là tu n'as plus du tout la même respiration. Donc si tu veux la symbolique perd de son sens. »*

Dès lors, si l'on suit Marc, la transmission de l'enseignement ne peut tolérer aucun écart interprétatif. Dans une certaine mesure, en entrant dans la tradition, l'élève doit accepter de se soumettre à un principe hermétique où le corps applique plutôt qu'il ne traduit. Et ce n'est qu'arrivé au terme de ce processus d'application absolue qu'il deviendra possible a posteriori, pour le sujet, de conceptualiser l'effet physique et symbolique de la posture. Comme le précise Marc :

- « *C'est pour cela que dans les postures que l'on fait les détails sont importants. Tu me vois souvent dire aux gens : « Non, pouce écarté, doigts serrés, c'est très très important. Rappelle-toi la place des pieds, et le sternum... » il faut vraiment que ce soit mis comme il faut. »*

Rien ne doit donc être laissé au hasard. Rien ne doit échapper à ce souci d'adéquation et de plénitude que revendique Marc. Par conséquent, la conformité avec le savoir qu'il s'efforce de transmettre passera par l'accomplissement total de la vérité - Marc parle même, à propos du contenu des postures, d'«essence» - que ce même savoir est censé receler. Chaque position, chaque symbole fait ainsi l'objet d'appréciations et d'estimations permanentes :

- » *La posture de Shiva est très puissante, par exemple. Tu vois là la cage thoracique comme elle est rentrée, elle est uniquement en puissance mais il faut faire très attention à ce que ce pied-là qui se lève, descende parce que si jamais tu le lèves, tu perds de la puissance dans l'ouverture de la cage thoracique et tu n'as que l'ouverture du dos. Tu vois, ça se passe dans de tous petits détails. »*

À propos de la position dite du *Diamant*, il ajoute :

- » *Tu vois l'importance de lancer les bras bien étirés, pourquoi très étirés ? Parce qu'après tu vas te recevoir comme ça, alors si tu ne t'étires pas tu tombes très mal sur la tête. Tu vois les deux ont un sens ensemble. Et puis après une fois que tu es sur la tête, les bras que tu as vu sont très étirés. Il faut que tu les mettes dans le dos pour t'ouvrir donc si tu n'as pas les bras étirés c'est pas la peine et une fois que c'est fait tu vois les pieds vont se défaire et tu vas être parfaitement allongé sur le sol et ça tu peux pas si tu n'étais pas parfaitement étiré. »*

À terme, un exercice régulier et scrupuleux doit conduire l'élève à éprouver physiquement sa pleine et entière fusion avec la pratique, avec ce que Marc nomme la «*perfection* » de la posture :

- » *C'est abstrait mais ce qui est important là c'est le concept qui s'en dégage. Quand tu pratiques telle ou telle posture, comment peux-tu dire qu'elle est parfaite ? Au début non, tu diras : « Oui elle me convient, oui elle me plaît » . Mais après il faudra que tu trouves pourquoi elle est parfaite, et elle est parfaite parce que une fois qu'elle est finie tu t'aperçois que tu as cette impression de perception de l'extérieur comme équilibré, esthétique, abouti. Mais ce n'est pas uniquement la posture en elle-même, ce sont ses conséquences. Quand tu as un rythme respiratoire, sanguin, pulmonaire qui fait que tout est équilibré, tu perçois l'extérieur avec cet équilibre. C'est par association d'idées, c'est par induction bien sûr, mais l'induction elle marche si tu es capable de faire le lien. Et ça, c'est mon rôle de faire le lien. Les personnes donnent des éléments, déblaient un peu tout ce qui leur vient à l'idée et on essaie en discutant de faire des pontages entre les deux. »*

2. 2. 4 Le symboliser

Il s'agit donc bien de créer du «lien» entre une expérience subjective, personnelle et un «concept» intrinsèquement lié à la posture, devenant par là le médium d'un symbole. Ce souci de la relation peut ainsi être interprété à la lumière de ce qu'Eugenio Trias nomme dans son texte Penser la religion (in La religion, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, 1996) un «événement symbolique». Comme le précise l'auteur, il s'agit moins de parler de «symbole» en tant que forme substantive que de «symboliser» en tant que forme verbale. Par le symboliser, s'opérerait ici une action où «sont lancés à la fois», dans le prolongement de l'étymologie grecque du terme - *sumballein* que l'on peut traduire par «jeter», «mettre ensemble» -, deux éléments d'une même pièce qui scellent ensemble une «alliance» : **«L'événement sym-balique constitue un processus ou un courant complexe dans le cadre duquel peuvent avoir lieu l'emboîtement et la coïncidence des deux parties. L'une d'elles, celle que l'on possède, peut être considérée comme la partie « symbolisante » du symbole. L'autre, dont on ne dispose pas, constitue cette seconde moitié sans laquelle la première manque d'horizon de sens, celle-là même à laquelle renvoie la première pour obtenir sens et signification»** (1996 : p. 114). Dès lors, deux parties du symbole sont mises en présence par leur rencontre : celle, évidente, perceptible de ce qu'il signifie et celle, plus éloignée, distante de ce qui lui attribue cette même signification. Et c'est ici que résiderait, selon Eugenio Trias, l'expérience même de la présence du sacré par cet appariement où le latent et le manifeste, le tacite et l'évident se rencontrent. Dans cette optique, le corps de l'élève deviendrait cet intermédiaire nécessaire à la mise en relation entre l'expérience effective de la posture et le contenu de sens absolu, sacré qu'elle est censée receler en elle. Ainsi, en effectuant la posture du Foetus par exemple, le sujet, par sa corporéité, devient le théâtre d'une jonction qui le confronte aussitôt à une signification extérieure, distanciée mais qui va se présenter, devenir efficiente par l'accomplissement du geste même. Comme nous l'avons précisé, l'élève ne devient pas un foetus, mais il se soumet, le temps de la posture, à la symbolique sacrée, car secrète que porte implicitement cette même posture. En l'effectuant, donc en la faisant advenir par le sensible, il découvre plus que sa symbolique, il se voit tout entier saisi par le processus du symboliser. Il revient

ensuite à Marc la nécessité d'aider l'élève à signifier cette rencontre afin de se la réapproprier. Comme il le précise, son rôle est de «faire le lien», de créer des «pontages», pour reprendre ses termes, entre le pratiquant et le symbole, donc d'offrir les outils interprétatifs qui autorisent le décodage de cette expérience. Si l'on reprend les réflexions d'Eugenio Trias, la survenue de cet événement symbolique rendant possible la communication entre la présence du sacré et celle d'un témoin humain aboutit de la même manière à la création, la formation d'un monde. Prise dans la trame du symboliser, la matière cesse d'être «indifférente» (ibid. : p. 116) pour se recomposer en un vaste système de relations fait de démarcations, de limites, de déterminations. L'espace ainsi se découpe, le temps se subdivise, se séquence. Ils participent tous deux des **«effets [...] de cette transformation de la matière en cosmos ou en monde.»** (ibid. : p. 116) De fait, les lieux de pratique, qu'ils soient les salles de cours ou les espaces domestiques, les temporalités qui s'y déploient font l'objet d'un découpage précis et récurrent qui les distinguent de l'ordinaire, du commun. Ils participent du quotidien sans pour autant s'y amalgamer. Le temps de la méditation ou de la pratique posturale reste ainsi ce moment privilégié, inscrit lui-même dans un temps cosmique plus large. De même, le lieu de pratique demeure ce lieu à part, non pas coupé du reste du monde mais organisé en accord avec des principes qui l'instaurent lui-même comme monde dans le monde. Chaque seuil franchi, chaque porte à ouvrir, et ceci est valable pour l'ensemble des groupes, deviennent autant de traces tangibles de ce passage d'un univers à un autre. Cependant, si ces univers sont distincts ils n'en restent pas moins interreliés puisque tous imbriqués les uns dans les autres.

Le corps de l'élève, en permettant la survenue de l'événement symbolique, à l'instar des lieux et des temporalités, va, de façon analogue, se muer en un monde étroitement mêlé à un autre plus vaste. Toute la pratique posturale visera à, progressivement, révéler la nature de cette intrication. Cette vision d'un corps en lien, d'un corps total, n'est pas propre à l'association Shakti, elle traverse l'ensemble des groupes qui nous intéressent puisque inhérente à la manière dont la notion d'individu est comprise dans la pensée hindouiste et plus particulièrement yogique. Par la pratique, le sujet, à l'image des espaces qui l'entourent et du temps qui l'enveloppe, voit sa corporéité se subdiviser en une multiplicité de relations interdépendantes. Son corps s'éclate en autant d'éléments distincts mais complémentaires, le mettant en relation avec le monde qui l'environne. En s'exerçant, il va, graduellement, éveiller puis maîtriser des flux énergétiques qui, dans leur déploiement, seront vecteurs de symbolique, producteurs de transformations. Chaque partie du corps est alors divisée en six degrés (les çakras, que l'on traduit par cercles)) qu'il va s'agir d'explorer petit-à-petit, au fil de la progression physique et spirituelle que l'élève effectue. Dans cette logique éminemment évolutionniste, tout franchissement d'une étape aboutit à une amélioration totale de l'être du sujet. Ainsi, au seuil de la pratique, ce sont les parties inférieures du corps qui seront sollicitées pour être aussitôt reliées à un élément - la terre - ainsi qu'à des attitudes intra-mondaine : l'assise au sol, les besoins biologiques... Puis, progressivement, la totalité du corps sera parcourue par le déploiement croissant et ascendant de ces fluides énergétique internes : le plexus pelvien, puis l'appareil génital, le nombril, le coeur, la gorge et enfin le milieu du front. Symétriquement, chacune de ces strates physiques entrera en lien avec des éléments terrestres : la terre puis, par la suite, l'eau, le feu, l'air, l'éther et, stade ultime, Mahat, la

source génétique. Enfin, à chaque étape de cette ascension, ces formes symboliques entreront à leur tour en correspondance avec les données concrètes du sujet au monde touchant à son imagination, à sa relation au pouvoir, à sa vision de la compassion, de la connaissance, de la dévotion..., ou, suprême finalité, de sa propre réalisation en tant qu'être absolu. Ainsi, au fil de la pratique, le yogi tout entier devient le lieu d'une convergence généralisée où nature et spirituel, intra-mondain et extra-mondain, extériorité et intériorité, latent et manifeste s'apparient, se rejoignent dans le prolongement de cette lente et laborieuse exploration du corps symbolisé.

2. 3 S'astreindre...

2. 3. 1 Et se soigner

Selon Marc, si nous revenons à l'exemple de l'association Shakti, un certain nombre de comportements apparaissent inextricablement liés à la bonne conduite de ce processus. Ainsi, l'élève doit se plier, à terme, aux nécessités de «*règles d'hygiène*» indiscutables :

- » *Il faut que le corps soit en bon état pour s'occuper du reste. Si la personne est remplie de graisses animales, de toxines, d'antibiotiques tout le corps n'est pas en état de disponibilité à ce moment-là. Les postures, la méditation vont servir à mettre le corps propre alors on ne peut pas faire autrement que, d'abord, se plier à certaines règles d'hygiène pour faciliter le travail. C'est comme si on essayait de rendre une maison belle simplement en la peignant alors qu'il faudrait à l'intérieur refaire le chauffage, le double vitrage, la décoration. Il faut que l'outil soit adapté à ce pourquoi il est fait. »*

Afin de construire ce corps tout autant lieu à habiter qu'instrument à maîtriser, une série de comportements, d'habitudes sociales vont être proscrites. Il sera ainsi fortement déconseillé voire totalement interdit aux pratiquants de consommer du tabac, de l'alcool, d'absorber des viandes animales. De la même manière, la vie quotidienne devra suivre un rythme régulier, laissant une place suffisante au sommeil, sans excès de tous ordres. Ici, aucune «*dépense*» au sens de Georges Bataille n'a de place⁴². Toute la gestion des besoins les plus vitaux doit entrer dans une logique rationalisée d'équilibre et de discipline. La nourriture, la sexualité, l'hygiène corporelle sont ainsi soumises à ce même souci de contrôle fait de retenue et de modération. Les vêtements portés sont essentiellement en coton puisque plus «*naturels*». De même, l'alimentation, dans la mesure du possible, sera issue de l'agriculture biologique car plus «*saine*»... Le rythme de

⁴² Nous sommes ici à l'opposé de cette "convulsion érotique" que décrit Georges Bataille dans L'érotisme, Paris : Minuit, 1957 : "elle libère des organes pléthoriques dont les jeux aveugles se poursuivent au delà de la volonté réfléchie des amants. À cette volonté réfléchie, succèdent les mouvements animaux de ces organes gonflés de sang. Une violence, que ne contrôle plus la raison anime ces organes, elle les tend à l'éclatement et soudain c'est dans la joie des cœurs de céder au dépassement de cet orage. Le mouvement de *la chair* excède une limite en l'absence de la volonté. *La chair* est en nous cet excès qui s'oppose à la loi de la décence. La chair est l'ennemi né de ceux que hante l'interdit chrétien, mais si, comme je le crois, il existe un interdit vague et global, s'opposant sous des formes qui dépendent des temps et des lieux à de liberté sexuelle, *la chair* est l'expression d'un retour de cette liberté menaçante." (pp. 102-103)

la nature apparaît de nouveau comme ce repère absolu au sein duquel le pratiquant s'efforce d'inscrire le moindre de ses comportements. Chaque conduite sociale sera interrogée à l'aune de cette entêtante question de son adéquation avec la tradition, elle-même à l'image d'une harmonie naturelle et cosmique forcément assonante. Il s'agit donc de chasser le débordement, l'effusion afin de contrer les risques de la dissolution, de la perte de soi. Ne jamais être dans le trop, le trop-plein mais se situer en permanence dans le juste-assez, le minimum-suffisant. Le pratiquant se doit par conséquent d'interroger continûment les évidences de ses comportements les plus anodins, d'examiner cette multiplicité de liens qui le relie au monde et aux autres. Il s'agira de se jauger et de se juger encore et toujours à l'horizon des limites et des confins que dessine la tradition. Les questions se croisent alors et se répondent. Tel ou tel «vécu» est-il «juste» ? Y-a-t-il nécessité de «travailler» une expérience afin de la rendre «bonne», «acceptable» car comprise donc mesurable et maîtrisable ? Les interrogations se multiplient et se montrent parfois extrêmement tenaces... À Marc, revient encore et toujours la délicate tâche d'aider l'élève à les formuler afin d'y apporter une réponse.

Dans le prolongement de ce souci constant d'équilibre et de mesure, la totalité des élèves de Shakti que nous avons rencontré reconnaissent peu recourir à la médecine allopathique. Jugée trop «violente» pour un organisme rendu «plus sensible» par la pratique, ils lui préfèrent majoritairement toutes les déclinaisons de médecines dites «douces» : homéopathie, acupuncture, naturopathie, aromathérapie... Antoine précise :

- » *C'est vrai qu'il faut éviter les médicaments parce qu'on ne sait pas quels effets ça peut avoir et puis c'est trop dur... Mais par exemple, mon fils a eu l'appendicite... Eh ben si tu veux, je l'ai amené à l'hôpital à trois heures et à cinq heures, il était opéré, bon et puis il a été anesthésié et tous les médicaments forts contre lesquels je suis si tu veux... Mais je n'allais pas le laisser mourir de l'appendicite parce que je suis contre les médicaments, donc si tu veux, pour nous l'important, c'est de penser le soin avant que la maladie ne se déclare. »*

Dès lors, le recours à la médecine allopathique ne vise qu'à contrer les situations d'urgence ou de première nécessité. Le médecin n'est appelé qu'en dernière instance, lorsque l'on «ne peut plus faire autrement » . À l'allopathie est ainsi reprochée une approche segmentée, sans nuance. «Ça soigne » mais «ça» n'apporte aucune compréhension sur le fonctionnement physiologique : «C'est sûr, t'es soigné mais après ? T'es comme un con et tu retombes malade... parce que t'as rien compris. » De la même manière, on objecte aux traitements classiques une efficacité trop radicale, trop intense pour un corps déjà fragilisé. Les «antibiotiques » , les «anti-inflammatoires » sont, dans la mesure du possible, soigneusement évités car trop «éprouvants » et trop dur à «éliminer » . À l'inverse, on crédite à l'homéopathie ou à l'acupuncture par exemple, les bienfaits d'une «approche globale de la personne » qu'elles partageraient avec le yoga. Ici, les flux énergétiques parcourant l'individu ne seraient plus malmenés ou contrariés mais canalisés et orientés dans le même sens afin de contrer le mal. Yves :

- » *Y'a pas de contradictions si tu veux... On retrouve la même démarche, la même visée, quoi... Ce sont des approches moins agressives, moins violentes pour le corps*

donc ça crée moins de déséquilibres qu'on peut pas gérer ensuite... »

Pour Sandrine, le refus de la médecine allopathique répond de la même manière à un souci récurrent de prise de possession de son corps et par là de sa santé. Elle explique :

- » C'est vrai que maintenant je ne suis presque plus malade. Et puis quand ça m'arrive par exemple d'avoir des fois un rhume, moi ça passe très très vite. Et puis je suis plus sensible donc je réagis tout de suite. Quand il y a quelque chose qui ne va pas je le sens très rapidement et avant que ça devienne très symptomatique, je réagis. C'est vrai que j'ai une sensibilité plus développée de mon organisme. Si je vois que je vais avoir un rhume, que la gorge commence à me gratter, je me fais tout de suite une ou deux tisanes ou je prends de l'homéopathie et puis hop !... C'est vite enrayé. Je ne subis plus la maladie, non je ne la subis plus. Je ne prends plus d'antibiotiques, je me soigne toute seule. »

Ne plus «subir» la maladie donc, mais «réagir» en fonction des sursauts de son propre corps. En étant physiquement plus «sensible», il s'agit pour elle de se montrer attentive aux moindres échos de sa corporéité. Comme elle le précise, «la maladie, ça exprime des choses», «ça» signifie des «choses», des «choses» parfois obscures, insondables mais qu'il est nécessaire d'entendre afin de modifier son comportement et d'être, à nouveau, «bien avec soi-même». Et, dans cette quête de mieux-être, le médecin n'a plus de place ou si peu⁴³. L'individu seul, le «Je» omniprésent décide et agit en conséquence. «Je», en l'occurrence Sandrine, ne veut plus subir la maladie ou plutôt «je» reconnaît que quelque chose d'autre se dit dans la maladie, «je» décide de ne plus prendre d'antibiotiques et donc de «me» soigner sans l'intervention d'un tiers.

Dans ce prolongement, nombre d'élèves de Shakti reconnaissent avoir modifié, du fait de leur pratique, leur relation à la médecine et plus généralement à la maladie. Certains admettent, au fil des années, être «moins malades», se «sentir mieux». Les diverses obligations et astreintes qu'ils doivent observer sont parfois avancées comme facteurs de ce mieux-être. Un végétarisme consciencieusement appliqué, une absence totale de consommation de tabac et d'alcool seraient autant d'éléments participant de cette amélioration de leur état physique. D'autres élèves admettent, *a contrario*, être «plus malades» ou du moins reconnaissent «se laisser plus toucher» par la maladie. Ainsi, et là nous retrouvons ce qu'indiquait précédemment Sandrine, le moindre dysfonctionnement physiologique même le plus mineur est reconnu comme le signe, l'élément signifiant d'une cause plus implicite, plus sous-jacente. Il ne s'agit plus, par conséquent, de se défendre du mal mais d'accepter son existence en tentant d'en décrypter la signification première. Catherine :

⁴³ François Laplantine et Paul-Louis Rabeyron avaient bien analysé ce processus dans Les médecines parallèles lorsqu'ils écrivent : «le malade doit récupérer un pouvoir dont il a été dépossédé, il doit accéder à un savoir dont il a été exclu. Et, à travers cette désacralisation de la profession médicale, c'est la question du sens de la maladie qui est sans cesse posée et recherchée, dans une culture et notamment une culture médicale qui considère cette dernière comme un non-sens radical, une aberration non seulement biologique, mais psychologique, sociale, politique et économique.» (1987 : p. 37)

- » *Je suis moins malade maintenant, enfin... Je suis malade différemment, voilà. C'est-à-dire que je ne suis pas malade gratuitement. Je crois que c'est ça, on est moins malade et puis surtout on n'a pas le même rapport à la maladie. Non je n'ai pas le même rapport avec la maladie comme je l'avais auparavant, c'est-à-dire que quand quelque chose ne peut pas être traité parce que c'est trop... C'est le principe même de la maladie, quand quelque chose est ingérable, quand l'extérieur surtout est ingérable, c'est là où la maladie s'installe. Parce qu'il y a un schisme en fait entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur et quand on a pas assez de moyens pour faire face à une situation peut-être qui nous dépasse, eh bien la maladie s'installe et c'est vrai. Moi je sais que quand je suis malade, c'est pas gratuit, et c'est lié souvent à une problématique très personnelle, à une phase soit de remise en question [...]. Et c'est là que la maladie arrive comme un..., comme un..., c'est un peu comme une sonnette d'alarme à la limite, oui la maladie, c'est une sonnette d'alarme qui est un peu tardive. On ne devrait pas en arriver jusque là justement mais la maladie est parlante et puis elle ne s'installe pas n'importe où, ni n'importe comment. »*

Elle poursuit :

- » *Ce qui change dans mon rapport à la maladie, c'est de savoir ce qui se passe en moi et puis d'accepter aussi le fait d'être malade... Donc de peut-être pas vouloir tout de suite faire baisser la fièvre avec de l'aspirine... Ou de se dire qu'on peut se donner du temps à être malade. C'est donc ne pas camoufler, permettre aussi au corps d'exprimer ce qu'il a à dire, ce trop plein. »*

Ainsi, la maladie «*parle* » . Ou plus exactement, elle porte en elle, avec elle ce que le corps tenterait d'énoncer dans les termes d'un langage inarticulé, puisant sa logique singulière dans les arcanes du sensible. Elle exprimerait alors non seulement ce décalage entre dedans et dehors, entre cet «*extérieur*» que l'on ne contrôle pas et cet intérieur que l'on tente de préserver d'un trouble trop insistant et qui risquerait par négligence de s'«*installer* » . Mais elle apparaît aussi comme la concrétisation de ce surplus, lui-même produit d'un décalage «*ingérable*», intenable car débordant les limites du sujet. Comme le précise Catherine, la maladie n'est pas «*gratuite*». Elle a un prix, une valeur de sens, de signification. Elle est un reste tardif de ce qui n'a pu se dire autrement *que* par le mal. Dès lors, en tant que trace indubitable de l'indicible, elle doit conduire le sujet à se prêter à sa logique propre, qui doit en «*accepter* » les conséquences inévitables. Dans l'impossibilité de la fuir ou de la contourner, il ne peut que la reconnaître et se plier aux nécessités consubstantielles de sa persistance. À la condition qu'il s'imprègne de sa temporalité propre et qu'il se livre à sa singulière durée, il pourra ensuite en décrypter le message latent. Dès lors, prendre le temps d'être malade - Catherine dit «*se donner du temps à être malade* » -, ce serait se confronter au tacite de sa propre dimension existentielle.

La pratique du yoga ainsi que le recours aux médecines dites «*douces*» serait par conséquent autant de moyens de contournement du mal. Comme le disait précédemment Antoine, il faut «*penser le soin avant que la maladie ne se déclare* » . Anticiper, préparer le «*terrain* » pour ne pas avoir, dans la mesure du possible, à faire l'épreuve de la durée pathologique. Les astreintes, les choix d'une vie plus «*équilibrée* » participeraient de cette

préservation d'un corps qu'il s'agit moins de traiter que de mettre en condition. Toute une stratégie de ce que l'on pourrait nommer le souci de *pré-munition* se déploie alors. En permanence, s'impose à l'élève la nécessité de se prémunir donc de devancer le moindre dysfonctionnement par une identification de ce qui ne va pas, de ce qui «*cloche* » dans sa corporéité. Hervé :

· - » *C'est marrant parce que moi je me sens presque plus (+) malade qu'avant, plus accidenté, souffrant mais au moins... Je sais un peu mieux pourquoi. Je sens que le corps est pris dans sa globalité et le yoga évite des problèmes plus anciens. Moi je suis multifracturé, partout et en plus des fractures jamais soignées et qui m'ont empêché ensuite de faire du sport. Mais tu vois ces fractures elles ne sont pas oubliées. [...] Le yoga c'est un peu un révélateur et ça évite de se faire des montagnes d'un problème. Un problème est un problème mais quand on l'évite, on peut en faire quelque chose d'immense. Enfin, moi j'ai appris à mieux me connaître, à reconnaître toutes ces fractures et à comprendre d'où elles venaient. »*

Savoir «*pourquoi*» l'on souffre... Et c'est par l'identification des causes de cette même souffrance que serait ainsi écartée la prégnance de la maladie. Dans une certaine mesure, la maladie, ce serait l'inconnu, l'incertain, le problématique, ce qui vient de nulle part, ce qui fait mal sans qu'on puisse lui assigner une origine identifiable. À l'inverse, la souffrance, ce serait ce que l'on peut discerner, «*reconnaître* » donc comprendre, car soumis au processus permanent de révélation de la pratique. Catherine :

· - » *Pour moi la maladie... Eh bien, j'aurais plus tendance à prendre des angines, parce que, pour moi, les tensions se situent plus dans le cou, avec la parole ou alors j'aurais peut-être aussi beaucoup de problèmes au niveau du tube digestif parce que c'est ma manière à moi de réguler entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur. Parce que je sais que chez moi la maladie elle est assez relationnelle. »*

À chaque mal, sa provenance, provenance étroitement liée au symbole qu'il est censé révéler. Ainsi, les angines répétées deviennent la marque de «*tensions*» plus localisées autour de la gorge, tensions qui, à leur tour, traduisent la difficulté de Catherine à communiquer. Pour Christian encore, ce sont ses migraines constantes qui «*expriment*» sa difficulté à se repérer dans le monde qui l'entoure. Pour Yves, ce sont aussi des «*problèmes digestifs*» qui indiquent sa difficulté d'entrer en relation avec l'inconnu. Tous les signifiants et signifiés s'apparient. Chaque symptôme trouve son origine corporelle et, par là, le dysfonctionnement existentiel qui lui est attribué. Le lien de causalité s'établit sans reste : si c'est la gorge, c'est donc, nécessairement, la parole ; de même, si c'est le ventre, c'est donc, nécessairement, l'acceptation de l'autre.

2. 3. 2 Et se nourrir

Comme nous l'avons précisé précédemment, les élèves de l'association Shakti, après un certain nombre d'années de pratique, doivent nécessairement se soumettre à un régime alimentaire relativement strict. Visant à «*prolonger* », selon Marc, le maître, les «*effets* » des postures, ce régime participera de la même manière à ce souci constant d'équilibre et

d'harmonisation du sujet et de son corps. Ainsi, la viande, l'alcool seront prohibés, même si certains «aménagements» pourront être tolérés. Yves :

· - » *Il est vrai que l'on ne vit pas en Inde... Et ça les gurus l'ont bien compris. Donc, il y a une sorte de tolérance... Bon, la viande rouge reste interdite, ça c'est clair. Le poulet aussi... L'alcool, c'est pareil. Mais, les crustacés, les poissons, on peut en manger. Si tu veux, pour les gurus, on vit pas sous les mêmes latitudes... Ils admettent qu'on puisse avoir besoin de plus de calories, d'autres apports... Donc, on peut manger certaines choses... mais absolument pas d'autres. »*

Pour nombre d'élèves, cette astreinte alimentaire est peu vécue comme une contrainte. Elle est plutôt présentée comme la conséquence logique d'un processus tacite inéluctable. Comme il nous l'a souvent été dit, «on ne devient pas végétarien» mais «quelque chose nous y conduit», comme si une causalité implicite permettait, a posteriori, l'explicitation d'un comportement tel que celui-ci. Ainsi, ce végétarisme n'est plus perçu et interprété comme l'adoption d'un usage alimentaire contraignant, inhérent à une exigence de la pratique, mais comme le fruit d'une nécessité en attente, d'un déjà-là en suspend. Comme le précise Anne, «déjà toute petite», on la «forçait» à manger de la viande, à se plier à une habitude qu'elle va tenter par la suite d'évincer. La pratique du yoga de Shakti ainsi que ses conséquences pratiques n'ont été, selon elle, que la concrétisation et la révélation de cette «nature» propre, de cette unité d'elle-même qu'elle s'est ensuite efforcée de révéler. Il lui a donc fallu revenir à un «fonctionnement» initial, à une posture existentielle qu'elle suppose située hors de toutes contraintes sociales ou éducatives. Ce végétarisme apparaîtrait comme la matérialisation singulière d'évidences indiscutables qui contribueraient à la constitution essentielle du sujet, ainsi qu'à la définition même de son être. En dépit de ces «parents» qui l'«obligeaient» à manger de la viande, en dépit de ces conventions qui ne lui «convenaient» pas, Anne, par Shakti, s'est appliquée à définir et à affirmer cette individualité qu'elle reconnaît comme trace première, fondatrice de ce qui l'identifie pleinement. De façon similaire, Jeanne voit dans le végétarisme, «son» végétarisme pourrait-on dire, la concrétisation d'une nécessité impérieuse. Moins adoption que manifestation de ce qui, profondément, la constituerait, il participe de cette définition sans reste de sa propre subjectivité. Pour elle, être végétarien, avec ce que cette proposition recèle comme affirmation quasi-ontologique, c'est prendre position face à ce qui, par conventions, va de soi :

· - » *Dans ma famille, on est des grands amateurs de viande... Mais moi j'en consommait déjà très peu, c'était quelque chose qui me... Non je ne courrais pas particulièrement après et j'en mangeais surtout parce que tout le monde en mangeait... Oui tout le monde en mangeait alors je faisais comme tout le monde... »*

Par conséquent, le végétarisme, en tant qu'élément constitutif parmi d'autres de la pratique de Shakti, apparaît comme cette exigence qui conduit Jeanne à ne plus «faire comme tout le monde». Comme elle le souligne : «C'est le yoga qui justement m'a appris à ne pas faire comme tout le monde mais seulement selon ce qui me convenait.» Faire selon ses «convenances» donc, dans le prolongement de ce «quelque chose» intangible mais indubitable qui remet en cause les évidences premières pour permettre au sujet de

retourner à celles qu'il juge consubstantielles à son être. En s'astreignant ou du moins en acceptant les révélations et les certitudes intimes qu'impliquent ces astreintes, il détiendrait alors la possibilité effective d'affirmer sa propre singularité tout en soumettant son désir d'autonomie à ce qui semble, paradoxalement, le contraindre. Pour les élèves de Shakti, l'affirmation de ce souci d'individualité va se condenser dans le terme de «choix» qui évacue, par là, toute notion d'obligation. Ainsi, le végétarisme est assigné à un choix éprouvé, entrant donc en adéquation totale avec ce que l'individu juge comme «convenable» pour lui-même. Et de manière symétrique, la reconnaissance et l'effectivité de ce même choix le conduit à évincer cet ensemble d'habitudes, d'usages qui feront moins l'objet d'un rejet que d'un évitement soigneux. «Je ne subis pas puisque je choisis. Mais je choisis en accord avec les nécessités profondes qui me constituent» : telle est l'affirmation complexe que semblent élaborer les membres de Shakti afin d'expliciter non seulement leur végétarisme mais aussi le recours à ce yoga précis. Ainsi, la notion de coercition se délite. Le sujet échappe à la sujétion en réaffirmant par là sa volonté pragmatique. Pour autant, il n'échappe pas à une certaine forme de causalité puisque cette même volonté ne serait que le produit d'une nature profonde que la pratique se doit de révéler et de mettre à jour. Afin de se construire en tant que sujet autonome, l'élève met donc en avant la nécessité du recours à la pratique, recours qui demeure, en contrepartie, la condition sine qua non, absolument nécessaire, de cette même construction subjective.

Dès lors, le végétarisme apparaît comme l'un des éléments tangibles inhérents à l'inscription de la pratique dans la régularité du quotidien. En tant que fondement d'une règle de vie, il sera, cependant, complété, de façon ponctuelle, par le recours à une autre astreinte, elle aussi tout autant indiscutable que nécessaire. Ainsi, chaque année, lors d'une période précise choisie par Marc et les gurus, les élèves seront amenés à effectuer un jeûne. Ce dernier peut être très variable selon sa durée et son intensité. Pendant quatre jours, une semaine ou onze jours, l'élève devra s'abstenir de l'absorption de tout aliment. Il sera seulement autorisé à boire avec mesure. Si cette période d'abstinence alimentaire est particulièrement longue, il pourra, en complément, consommer une soupe, quelques fruits ou laitages. Pour autant, il ne pourra, en aucun cas, s'écarter du régime strict que préconise Marc. Dans une certaine mesure, plus encore que le végétarisme, le jeûne apparaît comme la concrétisation pondérée d'un renoncement qui, comme le précise Henri Hatzfeld, vise à **« renforcer la certitude intime de l'individualité propre, si peu sûre par ailleurs, si menacée. »** (1993 : p. 237) Il contribuerait ainsi à confronter, le temps de son déroulement, l'élève à la présence de sa propre corporéité, elle-même soumise à l'exigence de la pratique. Pour Sandrine, le jeûne est comparable à ce qu'elle nomme une «retraite». Il est un moment de solitude, de rupture avec le monde et plus particulièrement les autres. Pendant le déroulement du jeûne, de nombreux élèves de Shakti reconnaissent être «à vif», «plus sensible». Ils affirment ressentir le besoin de «se retrouver» et, lorsque cette phase d'abstinence se montre particulièrement longue, certains n'hésitent pas à rompre avec les activités du quotidien les plus contraignantes y compris celles du travail. Comme l'indique Hervé : «C'est vrai que lorsque tu manges rien pendant 10 jours, c'est dur, très dur... Donc, c'est à toi de voir. Si c'est difficile pour toi de travailler, eh bien, ne travaille pas, si c'est ça que tu veux faire !» Nicolas reconnaît lui aussi, de son côté, la difficulté de l'épreuve :

· - » *Le jeûne le plus long que j'ai fait, c'est le jeûne de onze jours et je l'ai fait à une époque où je travaillais à l'export. À cette époque, j'étais commercial, je prenais deux avions par jour, je turbinais comme un taré toutes les semaines... Oui, c'est dur, bien sûr, c'est dur... À cette époque-là, les jeûnes, je les menais jusqu'au bout, avec si tu veux une volonté et une discipline qui étaient quelque chose de surimposé à ce que je pouvais ressentir. Après il y a eu des jeûnes que je n'ai pas pu terminer mais ce n'est pas forcément les jeûnes qui se faisaient dans les périodes où j'ai été le plus actif professionnellement, ça pouvait être des jeûnes qui étaient faits à des moments... je sais pas... où mentalement j'étais plus perturbé, plus sensible, où ça me touchait sur des choses plus difficiles Mais c'est vrai, que c'est parfois dur... »*

Il s'agit, de fait, d'éprouver par le manque, en l'occurrence par l'absence de nourriture, la présence de sa propre corporéité, elle-même inscrite dans les exigences de la pratique. Ainsi, lors de ces périodes de jeûne, certains élèves disent assister à une redéfinition de l'équilibre de leur corps. Christian reconnaît «avoir plus d'odorat, d'acuité» : «C'est un moment privilégié, le corps n'est pas occupé à digérer alors on est bien plus disponible.» Des failles dans la temporalité du quotidien se font jour. Les instants s'étirent à la mesure de ce lent redéploiement énergétique censé accompagner l'absence de nourriture. Jacques :

· - » *Avec le jeûne, vous ne mangez pas et vous vous apercevez qu'il y a plein de choses qui sont autour, faire les courses, faire la cuisine, manger, digérer et cætera, et quand on ne fait plus ça c'est vrai que ça crée des espaces de temps qui sont vierges et qu'est-ce que l'on fait pendant ce temps là ? Alors ça c'est toute une grande partie qui se passe dans la tête, je veux dire, cette appropriation de ce temps-là, qu'est-ce que l'on en fait ? Est-ce que l'on lit ? Est-ce que l'on va se coucher ? et cætera. C'est vrai que l'on fonctionne de façon très... Moi je dirais un petit peu comme dans un film au ralenti, on voit les autres qui s'agitent autour de nous, alors qu'ils ne s'agitent pas parce que l'on est comme eux habituellement. C'est vrai notamment sur les jeûnes qui sont un peu longs comme sept jours. Au bout du quatrième, cinquième jour, le corps a quand même bien puisé dans ses réserves et de fait maintenir une activité classique ça demande au corps beaucoup d'énergie ce qui fait que l'on va moins vite et de fait comme on va moins vite on trouve que les autres vont beaucoup trop vite ! Ils sont speed alors que non. D'habitude en fin de compte c'est moi qui suis comme eux. »*

Cet avis est aussi partagé par Catherine :

· - » *Un jeûne, ça se prépare, c'est-à-dire qu'il faut s'organiser pour alléger sa vie quotidienne. Bon déjà il y a un tas de choses qui ne se font pas pendant le jeûne, par exemple tout ce qui est corvées ménagères, bon les repas on ne les fait plus, donc il y a du temps quand même de libre et c'est à soi de s'organiser au niveau du travail. Moi, il y a des années où je travaille et d'autres où je ne travaille pas parce que je ne suis pas disponible. Et puis surtout le jeûne, c'est un moment privilégié, pour se retrouver un peu avec soi-même, donc c'est parfois difficile d'être trop sollicitée par l'extérieur. D'autres fois, c'est très facile. Mais il n'y a pas un jeûne qui se ressemble, c'est vrai que c'est*

arrêter de manger mais ça traite parfois des choses tellement profondes qu'on peut pas pronostiquer avant, on sait pas. »

Ainsi, lors du jeûne, l'élève se voit confronté à la nécessité de réorganiser le temps de son quotidien. Les évidences, les habitudes vacillent. Le manque de nourriture ainsi que les usages qui l'accompagnent semblent le ramener à l'unique présence de sa propre existence, désormais «menacée» pour reprendre l'expression d'Henri Hatzfeld. Être seul avec soi-même, se «retrouver» afin de percevoir ces «choses» profondes que ce soudain bouleversement met tout à coup à jour. Comme nous l'a précisé Marc, le jeûne est indispensable car il participerait du même processus de purification que la pratique est censée maintenir. Sa nécessité reste identique pour chaque pratiquant qui s'y livre et se résume à cette tâche unique : la révélation progressive de ce qui le constitue intimement, en tant qu'être-au-monde. Il s'agit donc, pour chacun, au travers de l'épreuve de l'abstinence, de «travailler» toutes les relations qu'il entretient avec ce qui l'environne. Le végétarisme, tout au long de cette méthodique construction critique, rendrait alors possible l'élaboration d'une problématique plus large qui conduirait le sujet à interroger son rapport à la viande, donc aux coutumes qui l'environnent, donc, enfin, à l'autorité qu'il subit. De la même manière, le jeûne, par la béance qu'il ouvre, le conduirait à éprouver physiquement l'absence de nourriture, donc à s'interroger, par voie de conséquence, sur les répercussions existentielles que celle-ci provoque. De nouveau, les liens de causalités, à l'instar du signe-maladie, dans le prolongement de ce système de significations que tisse la pratique, s'établissent et se nouent. L'élève est invité à se questionner sur chacune des évidences qui peuplent son existence. Aucun élément de son quotidien n'est laissé en suspend. Tout participe du même «travail», des mêmes interrogations ontologiques. Dès lors, accepter son végétarisme, ce serait refuser la viande, cette viande que la famille, par convention, imposait. De même, reconnaître l'angoisse du jeûne, ce serait discerner l'absence de nourriture qui, en faisant écho à l'absence des repas, révélerait, à son tour, la place centrale qu'ils occupent dans l'organisation du quotidien. Un à un, tous les liens mondains sont examinés, toutes les certitudes circonstanciées sont perturbées afin d'aider l'individu à cheminer vers cette vérité unique et spirituelle censée lui appartenir.

2. 3. 3 Changer ses habitudes : Ganesh et Shiva

De leur côté, les membres des associations Ganesh et Shiva revendiquent une hygiène de vie assez similaire à celle de l'association Shakti. Là encore, un végétarisme relativement strict est de rigueur. L'alcool est quasiment absent des pratiques de consommation, tout comme le tabac. De la même manière, toutes les médecines dites douces sont privilégiées aux dépens de l'approche allopathique. Françoise de l'association Shiva reconnaît recourir «parfois», à l'instar de certains élèves de Shakti, quand la maladie n'est plus «gérable», à un médecin généraliste. Pour autant, ce dernier pratique aussi l'ostéopathie :

· - » *Un jour, j'ai eu la grippe... J'avais entre 39 et 40° de fièvre, alors j'ai pris de l'aspirine. Mais ça ne me convenait pas... Je ne supportais pas alors je me suis dit : « Il faudrait peut-être aller voir le généraliste ! » Mais mon généraliste, il est aussi*

ostéopathe...Il a le don, c'est-à-dire qu'il touche et il sent. Il devine à l'avance. Il avait suivi un stage d'ostéopathie, mais comme il avait vraiment ce don, les autres, les maîtres de stages venaient le voir quand ils avaient des points difficiles à traiter et ils venaient lui demander. Donc, il peut débloquent n'importe qui et traiter n'importe quelle maladie. »

Dès lors, il s'agit, à nouveau, de recourir à des pratiques de soins autres, «complètes», qui savent saisir l'individu dans sa «totalité», indépendamment de la pathologie précise qui peut, de façon circonstanciée, l'importuner. Le soigneur devra donc participer de ce souci constant d'anticipation et de pré-munition que nourrit le sujet vis-à-vis de sa santé. Comme le précise Françoise, ce généraliste, qu'elle reconnaît du fait de cette spécificité qui en fait un médecin différent des autres, «sent» et «devine». En se projetant au devant de son patient, en mettant en oeuvre les facultés sensibles que lui confèrent son «don» singulier, il serait à même de saisir et de comprendre cet autre corps, ce corps énergétique aux ramifications complexes que la pratique s'efforce de maîtriser. Ainsi, il faut que quelque chose de commun se tisse entre le prodigueur de soin et son patient, quelque chose de l'ordre d'une compréhension partagée de la maladie et du corps afin que la guérison s'effectue et soit interprétée en tant que telle. L'allopathie, ses modes de traitements, son décryptage rationnel des symptômes, à l'image de ce qu'en ont dit précédemment les élèves de Shakti, sont écartés ou acceptés avec méfiance. À l'inverse, toutes les approches s'attachant à «harmoniser» ou à «équilibrer» les fluides internes voient leur efficacité et leur validité immédiatement reconnues. Jean de Shiva précise :

- » ' J'ai été malade après n'avoir pas fait une retraite dans un ashram et ça a été déclenché en fait, à mon avis, pour que je comprenne quelque chose, pour voir qu'en définitive mon corps, les tensions que j'avais dans mon corps, que certaines pensées, je peux dire maintenant certaines pensées ou certaines émotions, étaient situées aussi quelque part dans mon corps et qu'en fait cela provoquait aussi des maladies... »

Ainsi, pour Jean, mais cette posture rejoint celle que nous avons évoquée pour Shakti, la maladie n'est que la trace signifiante d'un «quelque chose» situé dans le corps. Le médecin, dans cette relation de décodage qui s'établit entre le symptôme et le malade, n'occupe, finalement, qu'une place très accessoire. Il n'est qu'un passeur qui aide le patient à se saisir de la révélation que porte en elle sa maladie. Au sujet souffrant seul revient alors la nécessaire compréhension de ce qui ne «va pas», la saisie de ces déséquilibres traduisant la présence d'un malaise autre, implicite, tapi dans les plis et replis de son corps. Comme le précise Jean, ce sont les «pensées», les «émotions» - ici la crainte de participer à une retraite - qui provoquent le mal donc réaffirment un lien consubstantiel entre corporéité, maladie et expérience. Par conséquent, la possibilité d'endiguer cette souffrance ne réside que dans le souci de compréhension de soi que va déployer le sujet. En se retrouvant seul, confronté avec ces affects identifiés que sont ces «émotions» et ces «pensées» dont parle Jean, il devra progressivement, par l'intériorisation qu'implique la pratique, trouver les parades à son malaise.

Philippe et Sophie de l'association Ganesh, de leur côté, reconnaissent le recours régulier à ce qu'ils nomment eux-mêmes des procédés de «nettoyage». Là encore, il

s'agit de se plier, de façon régulière, à des astreintes de purification parfois assez contraignantes. Ainsi, comme le précise Philippe, «au début, quand on commence à pratiquer, c'est important d'avoir un corps totalement propre !» Pendant un an, quotidiennement, afin d'affirmer ce contrôle sur le corps et sur ce qui en émane, Philippe et Sophie pratiqueront des lavements internes intensifs. Philippe décrit :

- » *Ce sont des lavements qui consistent en différentes choses. Bon, il y a le nettoyage du nez qui est tout simple... avec de l'eau salée... Nous on utilise de l'eau salée... Sinon, on boit un litre et demi d'eau salée et puis on vomit (rires)... Notamment pour arrêter de fumer, tout ça c'est bien... Ça nettoie bien, tu vois toute la journée... (rires)... Ça aide un peu quoi...Y'a le nettoyage de l'intestin aussi, comme ça... on boit 3 litres d'eau... salée, bien sûr. [...] mais maintenant, on le fait plus tous les jours. Moi, j'essaye de le faire une fois par semaine. »*

L'expérience de ces astreintes et de ces rites de purification ne tendra que vers un objectif unique : l'apprentissage d'une autre relation au corps donc à soi-même. Comme l'indique Philippe, «ça aide un peu», comme si le fait d'en éprouver physiquement, au plus profond de soi, dans ses entrailles même les conséquences, contribuait à l'instauration d'un nouvel ordre corporel et donc existentiel. En poussant dans ses derniers retranchements cet usage intense du yoga, il s'agit pour Philippe et Sophie d'adopter un autre «comportement», une hygiène de vie qu'ils identifient et dans laquelle ils se reconnaissent pleinement. L'épreuve viscérale, au sens littéral du terme, devient alors la preuve intimement vécue de l'instauration au quotidien de la pratique. Selon Philippe, les «habitudes » acquises, les repères transmis par l'éducation, par le contexte culturel et social doivent être remis en cause afin d'être remplacés par ces autres «comportements » qu'il juge plus en adéquation avec sa nature profonde. Par conséquent, l'expérience de ces purifications contribuerait à marquer, de manière intensive, ce passage d'un système de référence à un autre s'organisant à partir de cette référence absolue qu'est le yoga.

Contrairement à Shakti, les élèves de Ganesh et Shiva ne sont pas obligés, par un maître ou une autorité similaire, à se soumettre nécessairement à des astreintes particulières. Dans le cas de l'association Shiva, Nâyikâ a ainsi considérablement assoupli les exigences que son prédécesseur, Mahat, formulait. Le végétarisme, la mesure dans la consommation d'alcool, l'absence de tabac sont vivement recommandés mais ne sont pas présentés comme les conditions inhérentes à la pratique. De la même manière, les rites d'hygiène auxquelles se soumettent Sophie et Philippe participent plus d'une décision personnelle, d'une affirmation d'un choix de vie tout entier tourné vers une certaine forme d'ascétisme corporel que d'une nécessité revendiquée par les fondateurs de l'association. Dans une certaine mesure, tous les élèves de ces deux associations tentent de modeler un quotidien qu'ils reconnaissent comme parfaitement contrôlé, maîtrisé de part en part. Dès lors, l'obligation de se nourrir autrement, de se soigner différemment participerait de ces éléments concrets qui traduiraient la présence au quotidien de leurs pratiques respectives. Pour autant, à l'image de certains élèves de Shakti, ils admettent que de tels choix posent parfois quelques difficultés. Ainsi, Sophie et Philippe concèdent que le végétarisme qu'ils partagent avec leurs enfants se confronte à quelques limites quand il s'agit de quitter l'espace domestique pour celui, collectif, des

cantines scolaires, par exemple. Dans ces lieux autres, où l'attention des parents s'efface au profit d'une autorité plus englobante, certaines pratiques, telle celle de la non-consommation de viande, perd de sa prégnance. Sophie concède :

- - » *On sait que c'est difficile... Pour nous, ça l'est déjà. Parce que l'on vit dans un monde et qu'on peut pas tout contrôler... Pour nos enfants, c'est pareil... Mais il faut accepter, quoi. On peut pas être de partout. »*

Jean, de l'association Shiva, reconnaît lui aussi la difficulté d'adapter son végétarisme à l'ensemble des nécessités de son quotidien. Si la cantine de son lieu de travail lui pose quelques problèmes d'accommodation, ce sont les repas avec l'environnement familial ou amical qui nécessitent le plus d'aménagement. Comme il le précise avec Nicole, son épouse :

- Jean : - » *Disons que nous nous efforçons au maximum de ne pas manger de viande...*
- Nicole : -... *au maximum ! Oui enfin sauf si on est invités, quand on est chez des amis pour ne pas les gêner... sinon après les gens vous disent : « Oh là là !! » On est ennuyés, ils osent pas nous inviter avec les autres... Oui, alors là, on en mange mais à la maison, non, on n'en mange pas.*
- Jean : - *À la maison, donc. Disons, qu'on est végétariens ou plutôt qu'on a une forte tendance à être végétariens ! Mais parfois, c'est difficile... Chez nos parents notamment.*
- Nicole : - *Ils nous font à manger... et là...*
- Jean : - *C'est le même problème alors on en mange. Au début, on était stricts quand même et puis on s'est aperçus qu'en fait les proches, cela leur posait trop de problèmes, trop d'interrogations, bon y'avait trop de problème, quoi !! »*

Ainsi, contrairement aux élèves de Shakti qui se montrent inflexibles quant aux impératifs de leur végétarisme, Jean et Nicole admettent faire quelques concessions selon les circonstances. Il en est de même pour l'alcool peu consommé «à la maison» mais qui peut être bu, avec modération, chez des amis ou des proches. Jean :

- - » *Là aussi, pour l'alcool, on est un peu dans la même situation que la viande, quoi. On évite, mais chez les autres, c'est autre chose. C'est vrai que ça reste quand même ennuyeux, surtout quand on a pas l'habitude parce que si on veut contrôler son esprit en buvant de l'alcool, eh bien, c'est raté ! »*

Tout l'enjeu de l'instauration de ces astreintes au quotidien résiderait dans cette nécessité parfois contrariée du «contrôle». Un contrôle que l'on peut exercer en toute liberté chez soi mais qui peut rapidement se confronter à ses propres limites quand il s'agit d'aller au devant des autres, de partager à son tour leurs propres manières de faire. Ici, s'ébauchent alors deux attitudes relativement distinctes. D'un côté, les élèves de Shakti ainsi que Philippe et Sophie de Ganesh qui appliquent totalement, de façon homogène, leurs

astreintes, quelles que soient les circonstances - amicales, familiales, professionnelles ou domestiques - mais qui reconnaissent, tout de même, une relative autonomie à leurs proches et notamment, pour certains d'entre eux, à leurs enfants. De l'autre, certains élèves de Shiva tels que Jean et Nicole qui tentent d'accommoder leurs pratiques en fonction des contextes même si, généralement, leurs comportements au quotidien privilégient les astreintes qu'impliquent la pratique. Dans une certaine mesure, pour Shakti et Ganesh, le sujet s'affirme sans reste. Il ne tente pas de soumettre son entourage à ses obligations, mais il ne se pliera en aucun cas aux contraintes que l'extérieur peut lui imposer. Comme un élève de Shakti nous l'a un jour précisé : «C'est aux autres de comprendre, moi, je force personne... Si les autres, tu vois, les amis et même la famille m'acceptent comme ça, tant mieux, sinon tant pis !» Si nous prenons l'exemple de Jean et Nicole de Shiva, le sujet tente, de la même manière, de construire un système cohérent de relations et d'habitudes. Pour autant, ce même système peut épouser - occasionnellement et circonstanciuellement - les contours d'un contexte dont il ne reconnaît et n'accepte que partiellement les nécessités.

2. 4 La dévotion comme lien au guru : l'association Shiva

Contrairement à l'association Shakti, l'élève ne doit pas, dans le groupe Ganesh, se plier nécessairement à une pratique posturale intensive. Il peut, s'il le désire, suivre quelques cours complémentaires de postures mais celles-ci ne sont pas essentielles à la transmission de l'enseignement. À l'inverse, pour Marc de Shakti, comme nous avons pu le constater, cette condition est indiscutable. Comme il n'a de cesse de le préciser, le corps de l'élève doit être continuellement «*nettoyé*» afin de permettre le déploiement du yoga qu'il enseigne. Ainsi, quotidiennement, de façon décroissante au fil de sa progression, le pratiquant se soumet à de longues séries d'exercices physiquement exigeants. Le but reste le même : préparer le corps afin de le rendre encore plus apte à maîtriser les flux d'énergies qui le traversent. Pour l'élève, il s'agira donc d'éprouver les effets de cette discipline en se soumettant à une tension continue faite de torsions, d'étirements, de contorsions, de contractions et de compressions... Pour Shiva et ses représentants, la clé de cette maîtrise se situe ailleurs, dans un champ de pratiques pas si éloigné d'une certaine forme de méditation, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Si pour Mahat, ce qu'il nomme la «purification de l'être» reste l'enjeu majeur de la tradition yogique qu'il transmet, cette purification ne réside pas simplement dans l'exercice rigoureux et répété des postures. Certes, elles restent, selon lui, une donnée fondamentale de ce processus qu'il définit aussi dans certains de ses ouvrages comme un «moyen de salut» capable de faire «reculer la mort mais une mort spirituelle, non pas tant physique». L'élève devra s'efforcer à tous prix, quels que soient les procédés qu'il met en oeuvre, d'affiner ses perceptions afin d'explorer les moindres replis d'un corps énergétique, corps avec lequel il est censé fusionner. Cependant, cette exploration, aussi longue et complexe qu'elle puisse être, ne pourra s'effectuer qu'à l'unique condition d'une reconnaissance pleine et totale de l'autorité du guru. C'est dans le prolongement de cette seule acceptation absolue et inconditionnée, qu'il pourra ainsi acquérir la certitude de l'efficacité de l'enseignement. Dès lors, tout devient le Guru. Le monde, dans son ensemble, se mue en Guru. Toutes les situations dans lesquelles le pratiquant de Shiva

sera plongé seront interprétées comme le fruit de l'unique volonté et de la puissance souveraine du Guru, quelles que soient ses apparences contextuelles et historiques - Mahat, Nâyikâ, Vidyâ... -. Dans cet univers à la fois reflet et création du Guru, ne règnent qu'harmonie et évidence, révélation et certitude. Tout s'agence, les contraires se résolvent, le cosmos s'organise selon un plan sans aspérités, ni contraintes. En conséquence, si l'élève réussit à reconnaître l'efficacité de cette figure, la force de l'enseignement s'offrira à lui sans contraintes. En acceptant de voir le Guru partout, dans les moindres ondoiements ou reflets de ce qui l'entoure, le pratiquant peut alors accéder à la possibilité d'un accomplissement parfait de son être. Ainsi, il pourra, s'il le souhaite, pratiquer des exercices posturaux. Si sa dévotion est indiscutable, le processus opérera «naturellement» - Mahat utilise ce terme dans un de ses ouvrages - sans effort, ni contrainte. Comme le précise une élève dans une revue de l'association : «je **laisse mon corps prendre la position [...]. Je me sens comme guidée par l'énergie intérieure vers la posture parfaite pour moi.** » Ici, point de tensions telles qu'elles pouvaient être perçues lors des cours de Marc de Shakti, mais l'immédiateté d'un accomplissement s'effectuant aisément, sans obstruction. On «laisse» le corps accomplir son oeuvre, dans le prolongement de cette énergie canalisée par le Guru. De la même manière, l'élève devra adopter ce que Mahat définit comme «une vie pure et austère» afin de devenir lui-même un être «sain, pur et austère». Mahat écrit : «D'une conduite irréprochable et de l'aptitude à voir l'innocence, même dans le vice, découle un grand bonheur. C'est l'attitude que nous choisissons qui témoigne de nos qualités et de notre valeur propre.» (citation extraite de l'un des ouvrages de Mahat) Mais cette «attitude» de ferveur et de confiance, ne pourra devenir effective qu'à la condition de cette vénération sans cesse reconduite de l'aura rayonnante du Guru. Comme l'écrit encore Mahat, «**il vous faut pour cela la grâce du Guru. Nul ne peut atteindre le secret de la fusion naturelle et spontanée dans le Soi, dans la réalité intérieure, sans la grâce d'un Être éveillé.** » Dès lors, le sujet et le monde font sens, se stabilisent en une combinaison à la logique inflexible. Le sujet en reconnaissant l'énergie qui le traverse, reconnaît le Guru, puisque le Guru est l'énergie. De la même manière, en reconnaissant le Guru, il reconnaît le monde puisque le Guru est le monde. Enfin, en reconnaissant l'extériorité absolue du Guru, il se reconnaît lui-même, puisqu'en cette extériorité-là se résorbent, «dans la fusion naturelle», toutes les intériorités. Tout converge ainsi vers la puissance du Guru. Ne plus l'éprouver ou, du moins, cesser d'assumer la démarche volontaire d'en faire l'épreuve, conduit à la rupture inéluctable de cette fusion. Le monde cesse ainsi de faire sens. Il s'éloigne à mesure que s'estompe la figure de celui qui en est tout autant la source absolue que la clé indubitable de compréhension.

2. 4. 1 Faire don à la communauté : le seva

Afin d'éviter cette déchirure, il sera recommandé à chaque élève d'avoir recours à ce que l'autorité de Shiva nomme en termes traditionnels le seva. Ce terme peut parfois être précédé de celui de *Guru* afin d'en souligner la nécessité et la dimension dévotionnelle. Mahat définit le seva comme «**un service offert d'une manière totalement désintéressée** ». Il se confond avec une forme active de méditation qui regroupe toutes les actions de la vie quotidienne. Ainsi, le moindre geste, la moindre pensée ou activité du pratiquant peut se métamorphoser en une offrande qui réaffirme le lien continu qui le

relie à la tradition donc au Guru. Un élève écrit : **«Il ne s'agit pas de conseils personnels, de rituels compliqués, de savoir brûler le bon encens, mais bien plus d'une forme mystérieuse de concentration appelée seva : service rendu à cette immobilité qui demeure dans l'esprit de chacun ; service au Guru qui est le miroir même de la Conscience ; au service de l'humanité ; service en tant qu'acte à la fois d'amour et d'indépendance ; service qui transforme sa propre vie en une forme de méditation.»** De fait, l'ensemble de l'existence du pratiquant est interprété à la lumière de cette implication totale que serait le seva. Sa vie entière deviendrait ainsi un seva pleinement dévoué à son attachement au Guru. Chaque événement même le plus anodin, chaque rencontre entrent alors dans une totalité explicative qui en fait une conséquence de la pratique. Une réunion de travail, un repas entre amis, la visite d'un musée, le fait de récupérer ses enfants à la garderie... : autant d'actions et d'occupations nourrissant cette indéfectible relation à la même transcendance. Françoise :

- » *Moi, par exemple, aujourd'hui, j'ai briqué ma voiture... Eh bien, je sais que symboliquement, c'est aussi un travail de nettoyage de l'intérieur qui se fait, il y a toujours un parallèle qui se fait entre ce que l'on fait et ce qui se passe à l'intérieur... oui à l'extérieur... »*

Jean reprend :

- » *Oui, le nettoyage, c'est comme les travaux, la reconstruction... Tout le travail que l'on a fait au centre, pour l'association, et qui était basé sur la destruction et puis la reconstruction, le dépassement de certaines choses en fait, bon... Eh bien, certains partageaient, ils ressentaient aussi quelque chose à l'intérieur d'eux-mêmes qui se construisait en même temps. »*

Ainsi, à l'instar du modèle métonymique de Karla Poewe que nous avons précédemment avancé, chaque événement, situation du quotidien devient le révélateur d'une relation plus vaste mettant en lien le sujet avec la force spirituelle qui l'entoure. La distinction entre intériorité et extériorité ne s'efface pas, elle se redessine plutôt dans le prolongement d'un processus de mimétisme englobant la totalité du monde. Le sujet agit, au sein d'un contexte particulier, spécifique. Il agit avec l'entourage qui lui est propre : sa famille, ses proches... Mais cette action aussi définie qu'elle puisse paraître le projette aussitôt dans cette totalité à laquelle il s'efforce, au jour le jour, de se dévouer. En «briquant» sa voiture, acte anodin s'il en est, c'est sa propre intériorité qu'il révèle et offre alors à la pureté de son Guru. Le monde intérieur se redécoupe à l'image de ce dehors absolu que serait le représentant de l'enseignement. Ils ne fusionnent pas ensemble mais se redéfinissent simultanément, à la mesure des actes concrets qu'effectue le pratiquant, pour se résorber en un accord parfait, absolu. De la même manière, en agissant, tout en étant conscient de la portée de son acte, le sujet ne devient pas le Guru, mais, comme lui, à sa manière, il s'inscrit dans le prolongement de ce qui le précède et fait de lui un membre de Shiva.

Afin de renforcer ce lien d'appartenance, l'élève devra régulièrement offrir de son temps à la communauté. Ainsi, le seva ne doit pas se cantonner à des actions limitées à la sphère individuelle, il doit aussi s'inscrire dans une visée plus groupale. De façon

régulière, les pratiquants et membres de l'association sont amenés à effectuer des tâches en accord avec leurs propres compétences. Tel ou tel parle anglais couramment, il sera donc amené à traduire les écrits de Mahat et Nâyikâ. Un autre possède quelques rudiments en menuiserie, il se chargera alors de la réfection du centre. Un autre joue encore des tablas⁴⁴, il devra composer un fond sonore lors des séances de méditation ou effectuer un stage d'initiation afin de mettre à profit, pour le plus grand nombre, ses connaissances. Si pour des raisons de disponibilités, certains élèves ne peuvent participer à ces activités collectives, ils seront invités à acheter régulièrement divers produits que propose l'association. Ainsi, ils pourront se procurer des paquets d'encens frappés des sceaux copyrightés et trademarkés de Shiva, Mahat ou Nâyikâ, validés par le mantra officiel de la lignée. Ils pourront, de façon similaire, acheter des Compact Discs regroupant les chants et les discours des gurus, acquérir des calendriers, des livres de photographies, des revues, des posters... Ils pourront enfin contribuer aux achats des fleurs quotidiennement déposées au pied de l'autel de la salle de méditation. Nâyikâ, elle-même, n'hésite pas à se mettre en scène afin de donner l'exemple, pour chacun, des sevas à accomplir. À l'image de cette photographie exposée au centre de méditation la représentant une pelle à la main, en sari rouge, en train de creuser une tranchée, il est possible de la voir, au détour des pages des revues de l'association, impliquée dans des situations diverses mais à forte valeur symbolique : ici, avec des orphelins de Bombay, là, un pinceau à la main, en train de minutieusement peindre le contour d'une porte... De la même manière, les témoignages d'élèves adeptes du seva y sont abondamment repris et valorisés. «Faire la vaisselle à 6 heures du matin à l'ashram d'Oakland» devient le «point le plus stable» de la vie de cet élève ; balayer la poussière d'un temple devient vecteur d'«extase» pour celui-ci ; creuser un trou à côté de Nâyikâ pieds nus conduit celle-ci à ressentir son corps «vibrer» comme s'il était «passé au micro-ondes»... Comme le précise Nâyikâ : «Quand on envoie les gens travailler à la cuisine ou au jardin, faire des gâteaux à la boulangerie ou aider à la construction du temple, ils ne comprennent pas toujours que le Maître les y envoie précisément parce que c'est là qu'ils vont pouvoir apprendre, c'est là que la sagesse va leur être donnée.» (extrait issu d'une revue française de l'association) Ainsi, le principe métonymique tend à s'immiscer dans les moindres recoins du quotidien. Tout fait sens, tout participe, même le geste le plus anodin, d'une volonté plus générale, d'une détermination qui lui assigne une signification autre, empreinte de ferveur et d'exaltation mystique. L'action utilitariste se mue alors en dévotion, le labeur en vénération collective.

2. 5 Le texte feuilleté : l'association Shakti

L'association Shakti présente elle aussi, dans le prolongement de Shiva, une modalité spécifique de pratique située à l'interstice entre ces deux axes principaux que sont les exercices posturaux, d'un côté, et la méditation, de l'autre. Cependant, cette pratique particulière diverge largement de cette méditation «active» et dévotionnelle du seva propre à la tradition de Shiva. Celle-ci consiste en l'étude approfondie de textes sacrés hindouistes lors de séances se déroulant en groupe. Ces séances rassemblent, pour

⁴⁴ Petites percussions indiennes.

celles auxquelles nous avons été conviés, une cinquantaine de personne. Elles sont obligatoires pour les débutants qui doivent, trois années durant, les suivre chaque semaine. Selon Marc, ces études collectives sont censées aider à prolonger ou à reprendre certaines «*problématiques* » existentielles que soulèveraient la pratique intensive du yoga de Shakti. De cette manière, elles contribueraient à réinscrire l'interprétation des textes sacrés indiens - en l'espèce des *sûtras* du sage Indien Patanjali - dans le quotidien de chacun des pratiquants. Les deux exemples de séances qui suivent s'organisent selon un schéma sensiblement identique. Marc transmet aux élèves un texte photocopié qu'ils doivent lire quelques jours avant la séance proprement dite. Puis, en groupe, ils sont invités à prendre la parole afin de partager collectivement leurs impressions. Marc est au centre, il écoute puis se lance dans un long exercice d'explicitation. Voici la version du texte, *in extenso*, de la première étude :

« Celui qui a enchaîné le souffle a du même coup enchaîné l'esprit (mana). Et celui qui a enchaîné l'esprit a du même coup enchaîné le souffle. Souffle et esprit, prana et mana, sont comme les deux faces de la même médaille. Quiconque maîtrise l'une maîtrise l'autre automatiquement. La racine bandh veut dire ligoter, capturer, river, immobiliser, et exprime souvent l'opposé de moksa, la Délivrance. Ici c'est le bandha du prana et du mana qui est la condition de moksha. Il y a deux causes à l'existence du citta : les impressions latentes (vasana) et le souffle. Si l'on parvient à supprimer l'une des deux, elles sont toutes les deux supprimées. La vie psychique (citta) est sans cesse alimentée par les vasana, les latences ensevelies dans le subconscient, que leur dynamisme force à se manifester sous forme d'états psychomenteaux définis (citta-vrtti). Ces derniers à leur tour déposent dans le subconscient des impressions, et tout étant emmagasinées dans la mémoire subliminale, ces impressions latentes seront le germe de nouvelles vrtti. Toutes les formes de pensée et d'action (samkalpa) sont conditionnées par ces « imprégnations mentales » (vasana), ces traces que laisse toute expérience dans le subconscient : l'actualisation ininterrompue des vasana est ainsi la cause du flux psycho-mental. Mais il est évident que cette vie psychique ne peut se perpétuer que si elle est sustentée par le souffle vital. »

Le texte est lu par Marc. L'assistance écoute, attentive. Une fois le dernier mot prononcé, un long silence suit. Marc prend la parole. Il parle avec assurance. Sa voix est posée, l'intensité parfaitement maîtrisée. Il explique alors qu'il est nécessaire de nous représenter tous au centre de la pièce comme un objet dont le sens fait «*consensus*». Selon lui, le texte est un «*diamant*». Il symbolise et signifie différentes facettes, il est donc possible de lui assigner une multiplicité de lectures. Il précise qu'il n'est pas «*indien*», n'est pas «*seulement théorique*», qu'il s'agit donc pour chacun d'en trouver la pertinence pratique, le sens singulier. Sa signification générale reposerait ainsi sur cet axiome principal : l'action dans un contexte ne produit pas de réaction dans le même contexte. Au contraire, elle produirait des influences dans un contexte que l'on ne soupçonne pas. Marc indique qu'il s'agit alors de parler de «*conséquences* » et non de «*réactions* ». Un élève prend la parole. Il se demande si cette idée peut se rapprocher des notions d'expérience et de projection : «*C'est comme la notion de Prana* ⁴⁵, je connais ses effets, car quelqu'un l'a

⁴⁵ "Souffle" en Sanscrit.

déjà fait avant moi. Que ce soit volontaire ou involontaire, c'est déjà arrivé. » Marc répond que l'utilité de l'action est dépendante du contexte et peut prendre ainsi forme dans «*un autre domaine* ». La crainte de l'avenir doit s'estomper, car il est nécessaire de penser l'utilité au moment de l'action. Un élève : «*C'est bête ce que je vais dire, mais c'est comme un fruit. Si on veut en faire une compote, on peut ne voir en lui que la compote !* » L'assistance bruit. Marc reprend. Il invite les élèves à se concentrer sur le début du texte, sur la notion de *bandh* : «*Vous voyez, ce qui est important ici, c'est l'utilité du lien qui paraît à première vue comme une contrainte. L'objet change d'aspects en fonction de ce qu'il peut apporter. Là, ça touche la question du corps et du mental, mais aussi de l'utilité. Pour reprendre l'exemple de la compote, il ne s'agit pas d'attendre le fruit de l'action. Il ne faut pas voir que la facette qui nous intéresse et pas les autres. L'action doit être perçue selon son utilité et sa rentabilité. Le même outil peut avoir plusieurs finalités. Il faut toujours se poser la question de ce que je ne choisis pas quand je choisis cela.* » Marc explique alors que le texte est «*évolutif* » et qu'il est possible de dégager quatre niveaux d'interprétation : l'évolutif justement mais aussi le *psychique*, le *spirituel* et le *pratique*. L'évolutif implique une explication générique de celui-ci. Pour Marc, il met en évidence le lien entre souffle et mental. Il explique qu'il est nécessaire de faire «*ce qui est utile pour le souffle* ». Il ne s'agit pas de trouver ce pour quoi il est fait, mais ce pour quoi l'on veut qu'il soit utile. Sinon, prévient Marc, on sombre dans la reproduction donc dans l'inutile : «*Il ne faut pas faire ce que l'on sait déjà, sinon on le refait... C'est de la répétition et cela n'apporte rien de le refaire. L'utile est toujours inconnu, je ne le connais pas.* » Il explique que le souffle s'arrête quand les états mentaux sont inutiles et qu'il s'agit toujours d'appliquer une technique appropriée. On ne peut être que dans le plein ou dans le vide. On sait que l'un des états existe puisque l'on a besoin de l'autre pour l'éprouver : «*Plus je respire, plus je grandis, plus j'évolue, plus je me consume puisque le souffle brûle, donc plus je dois évoluer.* » Il poursuit en indiquant que l'inspiration «*brûle* » plus que l'expiration qui doit ainsi rééquilibrer les énergies. La respiration devient le symbole de ce qui advient ainsi que de la possibilité que tout être aurait pour acquérir ou quitter les choses : «*Il faut passer de l'aspect physique à l'aspect mental par le souffle. Le souffle traduit cela : la possibilité de s'adapter à demain qui de toute façon arrive. Le souffle est un outil pour apprendre, il aide à prendre connaissance de la nécessité... Apprendre, c'est cela : acquérir, prendre puis quitter, abandonner...* » Selon Marc, cette remarque aboutit au deuxième aspect du texte : le *spirituel*.

Il indique ensuite que ce niveau de compréhension exprime un paradoxe : celui de la suppression du souffle. Or, il faut toujours agir et ne pas «*chercher à agir en n'agissant pas.* » Sinon, on régresse en tombant dans le connu, donc dans le déjà fait. Il s'agit, dès lors, de se «*détacher* », de s'observer quand on n'agit pas : «*Il faut entrer dans une cessation des activités mentales. Je n'agis pas donc je pense. Pour cela, il faut suivre la respiration, saisir ce qu'il y a avant et après chaque respiration... entre chaque action.* » La symbolique du souffle résiderait en cela : la quête de la stabilité avant ou après le temps d'inspiration et d'expiration. Ainsi, l'énergie spirituelle devra suivre une évolution sans attache, car «*s'attacher, c'est s'arrêter* ». Marc insiste : «*La réalité n'est qu'attachement, la cristallisation d'impressions. Elle est telle un oignon recouvert d'enveloppes...* » La stabilité mais aussi la sérénité du mental dépendent uniquement de la «*prise de décision*». Prendre une décision, c'est «*abandonner* », par conséquent, la

justesse de la décision vient du calme qu'elle procure : *«De même le plaisir vient dans la cessation des désirs. Il faut trouver une continuité sans pour autant être dans la répétition... »* Ceci conduit Marc à exposer ce qu'il définit comme l'aspect *psychique* du texte, aspect *«supérieur »* qui nous plongerait au plus profond de l'ordre énergétique de l'écrit. Ainsi, *«le noyau est là »* . Les *vasanas* - les «imprégnations mentales», rappelons-le - sont enfouies dans le subconscient puis réveillées donc libérées. Pour Marc, elles sont des strates, des couches successives qui, *«comme l'oignon »*, s'accumulent. Le pratiquant devra donc s'efforcer de traverser la totalité de ces couches : *«Mais il ne faut pas s'attacher à ce que l'on rencontre dans cette fluctuation. Sinon, chaque élément irrésolu devient une entrave et on compense par le superficiel, le matériel et les stéréotypes. On ne peut acquérir autre chose qu'en lâchant l'ancien. Si on ne lâche pas, on crée une situation d'angoisse par laquelle on comble le manque. »* Une élève prend alors la parole et parle de sa difficulté à accepter l'absence de son père... Marc reprend : *«Tu dois casser la répétition. Le souvenir et la nostalgie enferment dans la répétition. Le problème est déplacé sans être résolu. Tu es dans une période de latence, d'inertie qui t'empêche de vivre d'autres expériences, de saisir des opportunités. »* L'élève acquiesce.

En prenant appui sur cet exemple, Marc aborde ainsi le dernier aspect du texte : *«Tout réside dans la pratique... Dans la voie et non dans le but. Il faut passer de la pensée à l'action. »* Marc explique alors que ce passage s'effectue selon trois conditions. Il dépend ainsi du contexte de l'action, des états vécus par la personne au moment d'agir et de ce que celle-ci est prête à abandonner : *«Par l'action, la vie psychique évolue dans le temps, mais par le calme et l'immobilité, l'action évolue. Le mental doit ainsi rester immobile, dans cet état intermédiaire comme la stabilité qui suit chaque respiration. Plus le mental est immobile, plus je peux agir et par l'action, je permets le calme. »* Marc conclut son explication par la nécessité d'entretenir, pour chacun, une pensée intuitive : *«Le temps et l'action définissent ensemble la notion de « maintenant » . Agir maintenant, c'est ici que réside la délivrance. Nous sommes toujours l'objet de l'expérience mais le sujet reste nous-mêmes. »* Le silence s'installe. Puis les groupes se défont et les élèves quittent la salle.

La deuxième séance de lecture et de commentaire se déroule après une méditation. Lorsque nous entrons dans la salle, les élèves sont déjà installés, assis sur des coussins, des tabourets, enroulés parfois dans des couvertures. Certains ont le texte à la main, le relisent, d'autres non. Ce texte regroupe une série de *Sûtras* de Patanjali. Marc s'installe et lit :

« 45. Au centre, entre le soleil et la lune, est un espace intérieur ne reposant sur rien (nirâlambâ). La mudrâ fondée en ce vyoma-cakra, c'est elle qui a pour nom khecarî. Vyomnâm cakrah, khânâm smudâyah : « le cakra où se joignent les différents espaces », « le lieu de réunion des vides » ; parce que c'est dans le centre entre les sourcils que sont reliés tous les espaces et qu'il est dit : « [c'est là] qu'il y a confluence des cinq flots (facultés sensorielles) » . 46. Cette [khecarî] où apparaît le flot de nectar [qui émane] de la lune, c'est elle en personne la bien-aimée de Sivâ. On doit remplir cette divine, incomparable susumnâ par l'ouverture postérieure. 47. Mais par l'[ouverture] antérieure aussi il faut qu'elle soit remplie : alors la khecarî devient solidement établie. Par

la pratique assidue, la khecarî mudrâ donne naissance à l'unmanî. »

Marc débute son explication en rappelant qu'il est nécessaire d'abandonner les jugements et les craintes afin d'entreprendre. Le corps est la condition de toutes réalisations, réalisations qui nécessitent un abandon non seulement conceptuel mais aussi physique, corporel, par l'équilibre des respirations. L'importance du travail postural est alors réaffirmée : «Ça met en jeu des forces antagonistes, puis ça produit un équilibre fondé sur l'effort et l'attention. C'est la même maîtrise que pour le souffle, qui implique tout autant la fluidité que le calme et la tranquillité.» Mais Marc indique qu'il est trop «facile» de s'attacher au corps. Selon lui, il s'agit d'augmenter ses «compétences» et non de développer une forme de «pouvoir», sinon on sombre dans l'illusion. Quelques élèves prennent alors la parole. Ils interrogent Marc sur ce thème du pouvoir. Doit-on le confondre avec l'ego ? Est-il un asservissement de l'extérieur ? Un moyen pour se rassurer ?... Marc répond : «Le pouvoir, c'est confondre le moyen et le but ! C'est croire que le palpable, le concret est manipulable... Donc, s'attacher à cela, c'est subir la tentation du pouvoir.» Il rappelle alors que le yoga aide à réguler les émotions par la maîtrise des respirations mais cet état de stabilité recherché ne fait que «passer» par le corps sans s'y «arrêter». Une expérience aboutit toujours à une autre expérience : «C'est un processus de transformation. Chaque niveau de conscience, chaque état prend conscience de l'état précédent. C'est sans fin... Le mental, l'affectif, le physique dépendent de la chose acquise par l'expérience et se concrétisent ensuite... C'est ici que réside la plénitude.» Marc insiste sur le fait que cet état de plénitude ne survient qu'à la condition qu'il n'y ait pas répétition mais continuité.

Il reprend la lecture du texte :

« 48. Entre les deux sourcils est le siège de Siva, c'est là que l'esprit (manas) est absorbé. Il faut chercher à connaître ce quatrième état de conscience (turya), où le Temps n'existe pas. Entre les deux sourcils est le siège de Siva, la demeure de Dieu, i. e. le lieu où réside le Soi dont l'essence est béatitude. En cela l'esprit est absorbé, il devient comme un flot continu de vritti identifiées à Siva. Le quatrième état de conscience, au-delà de la veille, du rêve et du sommeil profond, constitué par cette absorption de l'esprit, est ce qu'il faut connaître. Là, parce que le soleil et la lune sont arrêtés, n'existe pas le temps destructeur, la Mort. Car il a été dit : « la susumnâ dévore le temps ». 49. On doit pratiquer khecarî sans discontinuer, jusqu'à ce qu'on atteigne le sommeil yogique (yoga-nidrâ). Lorsqu'est pleinement atteint le sommeil du yoga, il n'y a plus jamais de mort. La yoga-nidrâ est le samâdhi, caractérisé par l'arrêt de toutes les fonctions de l'esprit (citta-vritti-nirodha), et qui a l'apparence d'un sommeil pour les observateurs extérieurs. Le même mot, kâla, signifie à la fois le temps et la mort (le temps entraînant inexorablement la mort) et ne possédant pas de terme couvrant ces deux notions, nous le traduisons tantôt par le premier tantôt par le second de ces termes. 50. Ayant détaché son esprit de tout support, le yogin ne doit plus penser à rien. Espace à l'extérieur, espace à l'intérieur, le yogin se tient fermement dans l'espace comme un vase rempli et entouré d'espace. »

Marc précise que le sūtra 48 doit être considéré comme un repère car mettant en évidence la notion d'«acquisition ». Selon lui, il invite à ne plus penser en terme d'opposition : «Si nous prenons l'image du chaud et du froid, il ne s'agit pas d'être dans l'un ou l'autre mais avoir une connaissance mentale de l'autre afin de se réguler

physiquement. Il ne s'agit plus de raisonner par paires d'opposées... Essayez de me donner des exemples concrets. » Les élèves se regardent, réfléchissent. Quelqu'un prend la parole : « Peut-être qu'on peut rapprocher ça de ce passage entre physique, sensible et mental. Quand on dit : « J'aime ou j'aime pas », on est dans l'affectif. Alors que lorsque l'on dit : « Je veux ou je veux pas », on est plus dans le mental. » Une autre élève : « Oui, c'est ce que j'essaie d'expliquer à mon fils qui n'arrive pas à se décider pour un bac littéraire ou scientifique. C'est qu'il faut qu'il sache ce qu'il veut... » Marc écoute puis précise : « C'est une question de situations... Il n'y a pas de choix opposé à l'autre. Ce sont simplement des choses différentes. Faire l'une n'est pas faire l'opposé de l'autre. » Il indique ensuite que la situation est identique lors de l'effectuation d'une posture : lorsque l'on se concentre sur l'effet sensible le plus important de la posture, les autres ne sont pas pour autant évincés : « C'est la même chose lorsqu'il s'agit d'effectuer un choix précis. On garde le choix de départ s'il tend bien vers le but que l'on se donne. C'est une question de justesse. Tout choix dépend des éléments périphériques. Il faut toujours contextualiser le but que l'on se fixe. Le but est important mais ce qu'il entraîne aussi. » Ainsi, pour Marc, si l'on discrimine non-B, cela n'empêche pas A. De même, si l'on avance A, cela ne veut pas dire nécessairement non-B. Un élève : « C'est comme la métaphore de la montagne... On peut choisir un chemin pour accéder à son sommet, mais ça n'empêche pas que d'autres chemins puissent exister. » Quelqu'un prend la parole : « ... ou les postures... une variante n'est pas exclusive des autres. Elle dépend des choix que l'on fait pour arriver à l'effet que l'on souhaite. » Marc rapproche cette remarque des techniques de souffle lorsque cesse la régularité de l'inspiration et de l'expiration : « Il faut accepter que dans son choix, on puisse y arriver d'une autre façon. On peut très bien quitter un véhicule pour un autre. Le support n'est pas pour autant entamé. » Différentes variables peuvent alors être choisies, cependant elles doivent toutes tendre vers la même direction : « La question qui se pose, c'est de savoir si le choix est bon. Et là, il faut s'interroger sur le projet que l'on élabore. Il faut interroger toutes les variations qui servent le même but. Repousser les choix ne sert à rien, on ne fait que modifier le but. Et en le déplaçant, on le transforme. » Marc attire alors l'attention des élèves sur le sūtra 49. Il leur demande d'en expliciter leur compréhension. Une femme : « Il y a un massage qui conduit à cet état. » Un homme : « Est-ce que l'on peut rapprocher cela de la conscience éveillée, conscience qui permet le rappel de souvenirs ? » Selon Marc, ce sūtra traduit une situation où il n'y a plus d'action. Le sujet y est « observateur ». Le corps ne vient pas marquer une opposition avec l'état mental. Par conséquent, le sūtra 49 vérifie le 48 puisque tous deux transcrivent deux variantes d'un état d'immobilité : « Si on fait un choix, on s'y tient mais dans une des variantes possibles. Il faut donc connaître ces variantes. Comme dans la respiration. Est-on dans le plein ou le vide ? Dans l'instant qui suit l'inspiration ou l'expiration ?... Mais l'important, c'est que dans la situation de plein ou de vide, on reste dans le non-actif. » Pour Marc, choisir interdit la possibilité de revenir en arrière puisque le choix est déterminé par le but fixé. Une fois le choix effectué, il est nécessaire de se situer dans une position d'observateur, sans activité physique, comme après avoir inspiré ou expiré : « Il faut se positionner dans l'immobilité physique, dans cette posture d'observateur, dans l'immédiateté de l'action mais aussi dans ses conséquences. » Marc explique alors que le sūtra 50 énonce cette recherche d'un état de plénitude. L'air symbolise ainsi l'extérieur que l'on incorpore par la respiration qu'il s'agit de réguler : « Il est nécessaire

d'abandonner dans l'action. Quand on fait un choix, on en abandonne un autre. Il faut accepter l'idée de cet abandon, comme lorsque l'on bloque sa respiration. » Marc précise que les efforts, au fil de la pratique et des abandons successifs qu'elle implique, diminuent contrairement aux «qualités de conscience» qui, eux, progressent : *«Quand surgit un état de conscience, il faut se situer en observateur afin de le reconnaître, puis l'abandonner pour en accepter un autre, ainsi la voie s'ouvre pour de nouvelles recherches. Le Soi émerge, s'exprime et on devient sa propre réalisation. De chaque expérience, il faut retirer un savoir, une connaissance. Ensuite, la conscience s'accroît, on devient plus intuitif, le choix des actions ne se fait plus dans l'effort. »*

Marc reprend la lecture du texte :

« 51. Le [mouvement du] souffle à l'extérieur comme à l'intérieur du corps cesse d'exister, cela est certain. Le souffle, et l'esprit en même temps atteignent l'immobilité dans leur lieu véritable. Le lieu véritable du prâna et du manas (svasthâna) est le brahmarandhra au sommet du crâne. 52. En s'exerçant ainsi jour et nuit, à force de pratique, le souffle, s'affaiblissant, finit par disparaître [dans le brahmarandhra], et l'esprit s'y résorbe à son tour. 53. Il faut inonder le corps d'ambrosie de la tête à la plante des pieds. Par là [le yogin] réussit à obtenir un corps parfait, une grande force et une énergie impétueuse. »

Pour Marc, ces derniers sūtras soulignent la capacité que détiendrait chaque individu à la pratique de la concentration : *«Mais cette pratique reste liée aux techniques de souffle qui nous obligent à ressentir l'abandon, à reconnaître que tout ne nous appartient pas. Il est nécessaire de rester avec ce qui reste. Les sūtras nous apprennent ça, ils nous libèrent, nous conduisent à la réalisation. Ils nous apprennent à ne pas abandonner nos craintes et nos peurs mais au contraire à nous y abandonner afin de les connaître et de mieux les maîtriser... »* Le silence se fait. Marc reprend la parole. Il invite les élèves à lire, pour la prochaine séance, une nouvelle série de sūtras : *«Faites des groupes de 3 ou 4. Lisez, discutez-en et trouvez des exemples concrets qui illustrent votre lecture. »* La séance se termine sur ces derniers mots. Les élèves se lèvent, se concertent pour la formation des différents groupes puis, progressivement, quittent la salle.

On ne peut qu'être frappé, tout au long de ces séances, par le lien énigmatique qui se noue entre l'ésotérisme de ces textes sans âge et la lecture pragmatique qui en est faite. Deux langages semblent ainsi cohabiter, faisant dialoguer des univers de sens hétérogènes. Le texte apparaît, dans ce jeu d'appariement symbolique, comme la source intarissable des commentaires qui en sont faits. De la même manière, ces commentaires deviennent l'expression effective et présentifiante du sens en suspend de ces écrits séculaires. Pourtant, la relation de significations qui les relie l'un à l'autre n'a de cesse de se diffracter comme si nous nous trouvions face à deux langues qui, soudainement, par une combinaison traductologique singulière, produisaient un univers de sens à la logique étrange, désarmante. Les mots, les figures et les expressions demeurent compréhensibles. Ils sont intelligibles. Cependant l'agencement qui préside à leur cohérence, à leur mise en correspondance semble se distordre pour produire un univers de référence et de compréhension que seuls les élèves et le maître partagent. D'un côté, il y a ces sūtras de Patanjali qui tissent une textualité à l'évidence supposée, faite de leçons sacrées et d'indications spirituelles. Les mots s'agencent, se mêlent aux termes sanskrits. Le sens s'étagé, se complexifie ; chacune de ces notions - *vṛtti, bandh, prana*,

mana, citta... - recelant une multiplicité infinie de significations. Au fil de sa construction, le texte commenté semble à la fois délimiter un espace sémantique austère, massif, ascétique, presque fixiste mais parcouru par une extension sans fin de la signification qui en lézarde l'apparente rigueur. De l'autre, il y a la parole des élèves et du maître se référant sans cesse à une expérience du corps et du quotidien. Les exemples concrets, existentiels répondent ainsi à des éléments précis de la pratique. Respirer et choisir... Se penser en tant qu'être-au-monde tout en se maintenant dans l'immobilité... Agir et être conscient du rythme de son souffle..., tels sont les rapprochements et les connexions symboliques qui s'établissent tout au long de ces lectures attentives. Marc tient une place fondamentale dans ce processus de mise en relation. Lui seul apparaît encore comme l'unique autorité apte à faire dialoguer ces deux systèmes de significations que sont les recueils de *sûtras*, d'une part, et le groupe d'élèves, de l'autre. Afin de permettre ce partage du sens, Marc ne se livre pas à une interprétation des textes. Il les traduit ou plutôt les trans-code afin d'en révéler la vérité première. Il ne tente pas de déployer un horizon de sens sur lequel pourra se détacher une pluralité de significations aux valeurs équivalentes. Il rend au contraire possible la réappropriation collective de leurs logiques, tout en garantissant la validité absolue des lectures qui en sont faites. Ainsi, en se livrant à une forme d'interprétation qu'Hans Georg Gadamer aurait rattachée à une herméneutique de l'«**explicitation de la visée authentique d'un texte difficile**» (1995 : p. 243), Marc tente d'en faire émerger la vérité, vérité que l'ensemble du groupe devra ensuite faire sienne. Là encore, il s'agit, afin de permettre cette émergence, de s'inscrire dans le prolongement d'une énergétique censée traverser la signification du texte. À l'image de la figure du mot-matière que nous avons précédemment avancée, les lignes, les figures et tropes qui le constituent, s'organisent au sein de ces entrelacs où le sens revêt une puissance effective. Dès lors, il ne s'agit pas de comprendre ces *sûtras* mais de les entendre, au sens physique du terme, afin de s'imprégner de leur résonance et, par là, d'en découvrir, telle une révélation éclatante, la portée symbolique. Ici, les différences de langues importent peu puisque c'est la même intensité sémantique qui traverse, en secret, chacune de ces écritures. Le mot parle. Le dire ne fait que faire advenir sa force mobilisatrice. On peut, par conséquent, ne pas comprendre le sens littéral du mot sanscrit *vr̥tti*. Pourtant, sa simple articulation suffit à plonger le locuteur dans le flux de sens qu'il porte en lui. Par ce principe énergétique englobant, l'adéquation totale entre le sujet et le verbe peut s'accomplir. Marc énonce le texte, les élèves écoutent puis le parlent à leur tour. La fusion absolue entre le temps de la tradition et celui du moment présent s'effectue alors à la lumière de cette manifestation énergétique englobante.

2. 6 Méditer

La méditation apparaît, avec la pratique posturale et les *sevas*, comme l'une des principales modalités de cette fusion entre temps et espace, mais aussi entre individu et communauté. Elle concerne l'ensemble des groupes qui nous intéressent. Cependant, nous n'avons pu en observer le déroulement effectif qu'au sein de deux associations : Shakti et Shiva. Sophie et Philippe de Ganesh méditent, eux aussi, de façon régulière, mais cette pratique prend place dans leur propre espace domestique, selon des rythmes inhérents à l'intime de leur quotidien. Il a donc été beaucoup plus aisé pour nous de nous

mêler aux groupes d'élèves de Shakti et Shiva qui, lors de rencontres ponctuelles et collectives, participent à ces séances de méditation dans leurs centres respectifs.

Si la description de pratiques posturales nous invite à percevoir le déploiement d'un corps en action, la méditation demeure, elle, une expérience intense mais à la visibilité radicalement différente. Elle peut se rapprocher en partie de la célèbre distinction qu'avait établie Gilbert Rouget dans *La musique et la transe* entre extase et transe. Ainsi, la transe serait **« toujours liée à une surstimulation sensorielle plus ou moins marquée - bruits, musique, odeurs, agitation »**. L'extase, au contraire, serait, elle, **« liée le plus souvent à une privation sensorielle - silence, jeûne, obscurité »**. (1990 : p. 52) Dès lors, les « formes pleines » de l'extase et la transe, pour reprendre l'expression de Gilbert Rouget, peuvent être résumées en un tableau d'oppositions clairement identifiées. L'extase serait faite d'immobilité, de silence, de solitude. Elle serait dépourvue de crises, de perceptions sensorielles, mais susciterait des souvenirs et serait vecteur d'hallucinations. La transe, quant à elle, serait parcourue de mouvement et de bruit. Elle se déroulerait en société. Moment de crise, elle serait synonyme de surstimulation sensorielle, provoquerait des amnésies mais ne produirait pas d'hallucinations. Comme nous le verrons, ce tableau d'oppositions structurales peut être nuancé au regard des pratiques qui nous intéressent. Il met cependant en évidence ce trait fondamental qui rapproche la méditation de l'extase et qui d'emblée frappe l'observateur : le sentiment de recueillement conduisant le sujet à suspendre momentanément son rapport au monde afin de se prêter à une forme d'introspection ascétique. Francisco Varela, au travers de son ouvrage *L'inscription corporelle de l'esprit*, indique, de son côté, que le terme de méditation décline une multiplicité de significations ordinaires. Ainsi, renverrait-il à un **« état de concentration dans lequel la conscience réfléchie est centrée sur un seul objet »**, à un **« état de relaxation psychologiquement et médicalement bienfaisant »**, à un **« état dissocié dans lequel des phénomènes de transe peuvent se produire »** et enfin à un **« état mystique dans lequel sont vécus les réalités ou les objets religieux les plus élevés »**. (1993 : pp. 53-54) Toutes ces significations courantes mettent en évidence des états modifiés de conscience. Ici, le méditant sortirait de la situation de réalité ordinaire pour se plonger dans une modalité de perception différente. Ces conceptions convergeraient majoritairement vers cette notion de recueillement qui traduirait cette suspension intentionnelle de la relation au monde environnant. Comme le précise Francisco Varela à propos de la méditation orientée vers la présence / conscience du bouddhisme, mais que l'on peut rapprocher de la méditation yogique à l'oeuvre dans les groupes que nous avons observés, il s'agit de **« calmer l'esprit »** tout en le rendant **« attentif à lui-même assez longtemps pour acquérir un discernement quant à sa propre nature et à son propre fonctionnement »**. (ibid. : p. 55) Pour Mircéa Éliade, dans *Le yoga*, le méditant explore ainsi les confins d'une expérience faite de plénitude et de concentration : **« Immobile, rythmant sa respiration, fixant ses regards et son attention sur un seul point, le yogin dépasse expérimentalement la modalité profane de l'exister. Il commence à devenir autonome par rapport au Cosmos ; les tensions extérieures ne le troublent plus [...] ; l'activité sensorielle ne le projette plus dehors, vers les objets des sens ; le fleuve psychomental n'est plus violenté ni dirigé par les distractions, les automatismes et la mémoire : il est « concentré », « unifié » . [...] Le yogin retourne à soi, se prend pour ainsi dire en possession,**

s'entoure de « défenses » de plus en plus puissantes pour se préserver d'une invasion par le dehors, devient en un mot invulnérable.» (1991. : pp. 75-76) Dès lors, si l'on suit Mircéa Éliade, la finalité ultime de la méditation résiderait dans cette aptitude, pour le sujet-yogi, à se retrouver **«en possession»**, non seulement de lui-même mais aussi d'un monde dont il ne se sentirait plus dépendant. Le souci de recueillement atteindrait ici les limites d'un ascétisme absolu. L'écoute de soi, la mise en suspend des flots de conscience, le retrait du mouvement du monde se mueraient en l'affirmation inconditionnée d'une intériorité totalement préservée de ce qui l'environne. Afin de saisir les spécificités de la pratique de la méditation des groupes qui nous intéressent, nous nous appuierons, quant à nous, sur les observations que nous avons pu faire des séances auxquelles nous avons été invités ainsi que sur ce qu'ont pu nous en dire les différents élèves que nous avons rencontrés. Nous tenterons ainsi de dégager, à partir de leurs pratiques personnelles et de ce qu'ils en disent, les modalités effectives de leur expérience de méditation.

2. 6. 1 «Être réel» : l'association Shakti

Le déroulement des séances de méditation au sein de Shakti diffère peu de celui des séances de postures. Là encore, les élèves sont rassemblés dans la salle dans l'attente de l'arrivée de Marc. Les mêmes vêtements sont de mises : des vêtements en coton, les pieds nus... Bijoux et montres - objets *«conducteurs»*, comme le précise Marc, donc néfastes pour la diffusion énergétique - ont été retirés. Pendant que certains se changent au vestiaire, d'autres sont déjà assis, enveloppés dans une couverture. Un rectangle de tissu déposé au sol délimite l'espace de chacun. Tous font face aux photographies des gurus et au territoire personnel de Marc. Les séances auxquelles nous avons assisté regroupaient pour la plupart des élèves confirmés. La moyenne d'âge se situait entre trente-cinq et quarante ans. Le nombre d'hommes et de femmes, au sein de groupes de 25 ou 40 personnes, était sensiblement identique.

La séance ne débute réellement que lorsque Marc pénètre dans la salle. Il arrive déjà préparé, prend à part des élèves, échange quelques mots avec eux puis s'adresse à l'assemblée et décrit la séance à venir : *«Attendez-vous à ce que ce soit intense... Cette méditation est placée sous le signe du feu... Je ne serai pas seul pour vous encadrer, les gurus seront là aussi... Ils vous prendront en charge énergétiquement.»* Nous n'avons jamais pu assister à ces différentes méditations au milieu des élèves. La plupart du temps, nous étions confinés dans le vestiaire, la porte entrouverte nous permettant d'en observer à distance le déroulement. Marc nous explique : *«Vous ne pouvez pas rester dans la salle. Ces méditations-là, elles sont fortes... Vous n'êtes pas initiés, ça pourrait être dangereux pour vous. Ne fermez jamais les yeux... Fixez votre regard sur un point... Ne vous laissez pas aller.»* Selon lui, lors des méditations, l'énergie est *«partout»*. Elle circule, traverse chaque personne présente dans la salle : *«En vous mettant en retrait, vous ne serez pas pris dans le foyer principal, mais ça peut être quand même fort.»* Afin de favoriser cette circulation, Marc, lors d'une séance avec des débutants, avait invité les élèves plus confirmés à se placer aux quatre coins de la pièce afin d'encadrer l'assistance : *«Ça renforce les effets... Toute l'énergie converge au même endroit. Ça crée une harmonie.»* Il arrive que la méditation proprement dite puisse être précédée par quelques

exercices posturaux. Témoin cette séance «*évolutive* » pour reprendre le terme de Marc où l'élève suit un enchaînement de postures qui va le mener du *Papillon* au *Dauphin*. Ainsi, dans un premier temps, l'élève est assis, les jambes repliées, les plantes des pieds collées l'une contre l'autre. Un second élève se tient debout, en appui sur les cuisses du premier. Puis, ce dernier se redresse. Il se plie en avant, les jambes tendues, les pieds à plat sur le sol. Les mains sont fermées mais, elles aussi, plaquées à terre. Le visage fait face aux genoux. Progressivement, les mains vont s'ouvrir afin que les doigts d'abord, à l'exception du pouce, puis la paume entrent en contact avec le sol. L'appui du corps quitte les jambes et les pieds pour se porter sur les bras et les mains. Les genoux restent, eux, toujours tendus. La posture est tenue quelques minutes. Puis, vient le moment du processus d'«*évolution* » dont parlait Marc. L'élève, en *Poisson*, est à quatre pattes. Les mains et les genoux sont à terre. Les jambes sont croisées. Le dos est droit, la nuque est tendue dans le prolongement de la colonne vertébrale. Le visage fait face au sol. Les yeux sont grands ouverts. Après quelques secondes, du *Poisson* finit par surgir la *Grenouille* : l'élève, les mains toujours à terre, déplie ses jambes et pose au sol la pointe de ses orteils. Il soulève ses genoux de quelques centimètres. Les yeux sont toujours ouverts, la nuque parfaitement rectiligne, le visage face au sol. Puis, vient enfin le temps du *Dauphin* : le corps se cambre en avant à partir du bassin, seules les extrémités des pieds et des mains restent en appui à terre. Les yeux demeurent ouverts, les jambes et les bras sont entièrement tendus. Pendant l'enchaînement, à l'instar des séances précédemment décrites, Marc se déplace. Il corrige, encourage, conseille : «*Le poisson, c'est une posture primaire, ressentez cet aspect archaïque...* » À nouveau, le souffle est comparé à une «*pointe de flèche*». Chaque élève est alors invité à découvrir «*la respiration que la posture demande* ». Une fois cette série d'exercices effectuée, l'entrée en méditation peut avoir lieu. Les élèves retournent à la posture première, celle du *Papillon* : assis, les jambes pliées, les pieds joints, tenus par les mains. Marc leur demande dans un premier temps de serrer avec vigueur puis de progressivement relâcher la pression effectuée. C'est ce relâchement qui est censé conduire l'élève à plonger dans l'état de méditation : «*Laissez-vous aller... Laissez aller vos cuisses. Acceptez que mentalement ça s'ouvre pour laisser monter la puissance du fond de votre corps.* »

La plupart des autres séances auxquelles nous avons assisté, qui peuvent durer entre une heure et deux heures, n'étaient pas précédées par des exercices posturaux. Lors de l'arrivée de Marc, les élèves sont préparés, enroulés dans une couverture. L'entrée en méditation s'effectue par le biais d'une récitation collective d'un *mantra*. Marc égrène quelques notes sur son *tam-pura* tout en chantant. Puis les élèves reprennent à l'unisson. Au bout de quelques minutes, le silence se fait. Quelques encens se consomment. La salle est alors plongée dans la pénombre. Seules les silhouettes tassées des participants se détachent à mesure que les yeux s'accommodent de l'obscurité. La méditation commence alors. Le temps semble se suspendre. La masse des pratiquants paraît dans un premier temps frappée d'immobilité. Pourtant, lentement, des mouvements et des murmures commencent à la parcourir. Les têtes oscillent, les bras ondulent, les épaules vacillent... Seuls les bassins restent fixés au sol comme si les jambes avaient pris racine. Parfois, ces gestes gracieux et ondoyants se font plus violents... Un élève se débat, les bras secoués en tous sens, sa tête est convulsivement jetée en arrière ou sur

les côtés. Un autre se frappe avec force la poitrine... D'autres encore poursuivent leur danse immobile. Les bras s'allongent, se rejoignent, s'entremêlent telles des lianes légères poussées par le vent. Les têtes dodelinent. Une élève est penchée en arrière, la bouche entrouverte, les yeux clos... Une de ses mains se lève. L'index relevé rejoint le pouce. Puis la paume est retournée, les doigts tendus. Enfin, les deux mains se réunissent, plaquées contre la poitrine. Marc se glisse près de nous. Tel un fantôme, ses déplacements sont imperceptibles. Il chuchote : *« Elle, lorsqu'elle médite, elle retourne à des choses très anciennes, très profondes. Les gestes qu'elle fait, ce sont des mudras ⁴⁶ qui représentent des symboles très archaïques, très anciens... Au début, elle a symbolisé le don, puis l'action de prendre et, à la fin, de se protéger... »* Quelqu'un tout à coup se renverse en arrière : *« Lui, il est hanté par un combat intérieur, il est confronté à une mauvaise pensée, il cherche à l'éliminer... »* Le silence laisse progressivement place à une multiplicité de sons croissant en intensité. Des cris se mêlent ainsi à des chuchotements incompréhensibles. Un chant cristallin s'élève. Une autre voix plus grave le rejoint. La disjonction des deux harmonies produit un étrange halo sonore, presque irréel. Un souffle haletant succède à des râles... Près de nous, quelqu'un pleure, s'étouffe ; un autre psalmodie sans cesse une phrase en sanscrit. Des appels soudainement se font entendre plus fort. Une phrase, un prénom, un cri : *« Je ne comprends pas ! »*, *« Attends, reviens ! »*, *« Qu'est-ce que tu fais ? ! »* ... Ici, un éclat de rire, là-bas, quelqu'un se débat comme pris au piège de cette immobilité contrariée, il appelle : *« Marc, aide-moi ! »* Les yeux de chaque élève restent clos, la pénombre se fait plus profonde encore. Marc, après s'être assis quelques minutes, se lève. Sans un bruit, il se déplace parmi les méditants. Il les regarde, s'assoit à côté de l'un d'eux qui ne semble même pas sentir sa présence, puis reprend sa circulation. Il se dirige vers la personne qui l'appelait au secours. Au passage, il redresse le dos d'un méditant. Sa main frôle la peau, sans la toucher. Se tenant près de l'élève en difficulté, il place ses mains autour de sa tête, effectue de larges gestes comme s'il essayait d'expulser une force négative. Puis, lentement, l'entoure de ses bras et le couche sur le sol. Il repart, murmure une phrase à l'oreille de quelqu'un, passe ses mains autour du visage d'un autre. Ses déplacements paraissent guidés par une intention que lui seul connaît. Le temps s'étire à l'infini, l'odeur de l'encens se fait de plus en plus entêtante. Soudainement, Marc prononce une parole à haute voix ou chante un mantra. Il augmente lentement la lumière de la salle. Certains élèves semblent émerger d'un profond sommeil. Marc reprend ses déplacements, s'assure que chacun arrive à s'extirper de son état de méditation. Quelqu'un se frotte les yeux, se mouche. Une jeune femme s'essuie les yeux. Son visage paraît tuméfié comme si elle avait pleuré... Marc se rassoit, invite les élèves à effectuer la salutation corporelle de leur choix afin de clore la séance. Beaucoup s'inclinent en avant, d'autres ont ramené leurs mains sur la poitrine ou au-dessus de leurs têtes. Les lumières se rallument totalement. Les élèves s'étirent, se redressent, d'autres restent assis comme saisis d'une torpeur dont ils n'arrivent pas à s'arracher. La salle se vide peu à peu. Des petits groupes d'élèves échangent quelques mots : *« Passe à la maison avec ta tondeuse dimanche, la mienne est en panne... »* Comme lors de ces instants qui succèdent aux séances de

⁴⁶ Littéralement, en sanscrit, le "sceau", le "geste" ou encore la "disposition des doigts". Selon la tradition yogique, le *mudra* exprime certains états de conscience par des gestes et des postures à la symbolique archétypale.

postures, on parle maçonnerie, produits artisanaux.... Une femme propose d'échanger des pots de confiture contre une garde de quelques heures de ses enfants. Marc avant de partir nous interpelle : *« Ça s'est bien passé. En Inde, il arrive que la méditation dure une nuit entière ! Là, c'est autre chose... une autre intensité. Là, c'est plus condensé ! »* Le dernier élève parti, la porte se referme enfin.

« C'est comme revenir chez soi... » Tels sont les termes que Marc utilise afin d'explicitier la place de la pratique de la méditation dans l'enseignement de Shakti. Une pratique à laquelle l'élève ne peut accéder qu'après une longue préparation, faite d'incessants exercices posturaux. Ici encore, il s'agit de *« préparer »*, de *« stabiliser »* le corps afin de *« canaliser »* l'individu dans sa totalité. Une fois transformé en *« fondation »* pour reprendre le terme de Marc, il pourra alors devenir le médium privilégié autorisant ce transport intérieur inhérent à l'action de méditer. Marc :

- *« Qu'est-ce qu'une méditation ? Une méditation c'est un moment. On va prendre un exemple. Quand on est... Là, vous être monsieur et madame Untels, habillés comme ça, avec une tête comme ça. Quand tu rentres chez toi, tu vas changer d'habits, tu vas te comporter différemment, tu vas te maquiller différemment, tu vas te coiffer différemment. Et c'est quand tu es chez toi que tu es vraiment chez toi. Tout le reste du temps, tu es toi vis-à-vis de moi ; toi vis-à-vis du facteur ; toi vis-à-vis du feu rouge. Tu as été dans cette situation-là. Et la méditation c'est quand tu rentres chez toi, c'est ce moment-là où tu es toi-même. Et pour l'être, eh bien tu ne fais plus rien, tu t'arrêtes, tu t'écoutes. »*

Dès lors, méditer, ce serait, dans le prolongement de cette symbolique posturale révélant la présence chez le pratiquant d'archétypes universaux, un voyage intérieur en forme de retour. Un voyage qui conduirait à revenir à un état inconditionné, dans lequel résiderait cette vérité première définissant l'être absolu du sujet. Marc poursuit :

1.

- *« Alors, une fois en méditation - que tu sois en position assise, pas assise, ça c'est important mais c'est juste un critère de départ - petit à petit, ce qui est de toi, va commencer à s'exprimer, à ressortir parce que tu laisses place à ça, mais qu'est-ce qui va sortir aujourd'hui ? On ne sait pas. Qu'est-ce qui s'est passé une heure avant qui fait que c'est ça qui t'a conditionné aujourd'hui ? Et puis ta maturation, ton âge font que petit à petit des tas d'expériences vont ressortir. En fait la méditation, c'est travailler ce qui est de l'ordre de l'oubli. Et où est l'oubli ? Aussi paradoxal que ce soit l'oubli est dans la mémoire. Pourquoi ? Parce qu'il y a dans la mémoire tout ce qui est refoulé, c'est-à-dire tout ce que tu ne sais plus maintenant mais tout ce que tu as su au moment où ça s'est produit. Et qu'est-ce que tu as refoulé ? Toutes les choses qui t'appartenaient, que tu as vécues mais qui, par rapport à l'extérieur, quand tu n'étais pas chez toi, n'étaient pas possibles. Mais quand tu es chez toi, ces choses peuvent revenir. Eh bien, c'est ce qu'on fait. Donc si tu es toi aujourd'hui, plus ce que tu as à l'intérieur de toi, si tu l'ajoutes, ça te fait toi en entier. En d'autres termes tu deviens réel. Et c'est cette réalité de la personne, c'est-à-dire ce qu'elle est et ce qu'elle doit être que la méditation, l'enseignement du yoga tentent de réunir. »*

Devenir «réel» donc, en se recomposant dans une totalité afin d'advenir en tant que sujet complet, «entier»... Et pour aboutir à cet état de plénitude où passé, présent et avenir s'agglutinent en un tout indistinct, les tréfonds de la mémoire - ou de l'inconscient si l'on retient le terme de «refoulement» qu'emploie Marc à plusieurs reprises - se doivent d'être explorés. Chaque élément - images, souvenirs, affects, sensations... - qui les peuple devra, de la même manière, être reconnu et accepté. L'écoulement inéluctable du temps pourra ainsi s'interrompre afin de laisser l'individu en suspend, face à ce qui le constitue secrètement, le traverse intimement. Dans l'accession à cet état où le flot éprouvé de la conscience oscille sur le fil de l'expérience d'une immédiateté infiniment reconduite, en une sorte d'époché ascétique absolue, le flux permanent de l'énergie occupe, à nouveau, une place primordiale :

· - « *Il y a un certain type d'énergie qui travaille. Cette énergie travaille en ce sens que c'est comme une énergie nerveuse, comme une énergie musculaire, électrique, magnétique, eh bien il y a une énergie de ce type-là qui, quand vous êtes en méditation, prend place, se libère, et elle, elle est guidée par deux choses : ni contraintes, ni compromis. Ce qui devra être dit sera dit, ce qui doit être physique sera physique. Et dans ce cas-là, les différentes composantes du corps humain s'expriment pour que cette énergie puisse circuler sans contraintes ni compromis. Et cette énergie, c'est exactement comme un courant d'eau, une petite rivière qui essaie de gommer ces virages, d'enlever ce caillou qui la gêne, d'aller le plus droit au but. Eh bien, elle fait des ajustements, pour pouvoir circuler au mieux et parfois, y'a un caillou qui bloque, y'a un noeud qui gêne, un virage qui est trop serré. C'est-à-dire qu'il y a des blocages, il y a un interdit, il y a une gêne, et tous ces éléments-là vont être sollicités par cette énergie et s'exprimer pour laisser place. Et là, la personne prend conscience de là où il se passe quelque chose. »*

Cette circulation est, par conséquent, plus qu'une métaphore. Elle n'est pas qu'une figure visant à imager un processus personnel de remémoration. Il y a, avec toute la connotation de présentification que recèle cette expression, circulation d'une force qui, libérée, produit un «travail». Une force du corps, dans le corps, qui en l'irriguant, au sens littéral du terme, procède à un long exercice de révélation. L'énergie, puissance ambiguë, à double visage, qu'il s'agit de canaliser, mais qui n'accepte ni «contraintes», ni «compromis», fait advenir ce qui, normalement, demeure dans le domaine du tacite, du non-dit. Ainsi, les obstacles que rencontre ce «courant» ou encore cette «petite rivière», tout au long de son imperturbable déploiement, ne vise qu'à une chose : l'émergence d'un tacite, de cette multiplicité de «blocages», de «gênes» et d'«interdits» pour reprendre les mots de Marc, qui tapissent les profondeurs du sujet. La prise de conscience peut alors surgir de cette rencontre effective entre la dynamique de ce flot ininterrompu et la fixité de ce qui n'a jamais pu accéder à l'énonciation. La métaphore liquide s'estompe dans le mouvement même de cette révélation. S'il y a blocage existentiel, c'est parce que, réellement, il y a interruption ou entrave de ce flux énergétique. Quelque chose fait expression, un quelque chose que le sujet peut, de ce fait, tenter de localiser et par là de comprendre. Comme le précise Marc : «la personne prend conscience de là où il se passe quelque chose.» Là et nulle par ailleurs, puisque ce lieu tout autant symbolique que physique pointé par la

circulation de l'énergie ne peut être remis en question. Il est. Au pratiquant d'en reconnaître la présence afin d'en maîtriser les effets. Marc reprend :

- » *C'est un peu bizarre ce que les élèves font en méditation, c'est plus fort qu'eux. C'est parce que l'énergie est libre, ils la laissent faire. La méditation, c'est ça, c'est la disponibilité. Donc, ils laissent faire et la méditation s'exprime à sa manière. Par exemple, il y a un élève en méditation il extrait des racines cubiques et pourtant il est magasinier, il a pas fait d'études. Y'a un autre garçon qui lui est capable de mettre ses deux jambes derrière la tête et de se rouler sur le dos alors que d'habitude, en temps normal, il est raide. Et une autre femme qui en méditation respire une fois toutes les deux minutes parce qu'elle est dans un état de transe très important et sa respiration va chercher au fond d'elle, va exprimer ce qui peut-être l'a contrainte au moment d'un accouchement, je ne sais pas, ça je ne sais pas.* »

Méditation et énergie participent ainsi du même processus. Elles se combinent pour ne faire qu'une. Sans «*contrainte* », ni «*compromis* », l'énergie circule. Elle transite, emportant dans son sillage l'élève qui s'immerge alors dans son mouvement. Tout autant dehors que dedans, hors du sujet qu'intensément subjective, elle entraîne avec elle la conscience dans des espaces inconnus et inexplorés. «*Libre* », elle s'exprime par le biais de la méditation qui, à son tour, se mue en une puissance effective et mouvante. L'extraordinaire ou plus exactement le non-ordinaire peut, dès lors, survenir. Le corps, les limites physiques sont transcendés. Les barrières mentales s'effondrent et du tréfonds de contrées inconscientes surgissent des figures inconnues, des langages improbables. Le temps s'étire au rythme du souffle de cette femme qui «*respire une fois toutes les deux minutes* », la parole et le corps se libèrent au gré d'expériences incertaines : ici, un «*magasinier* », au talent caché de mathématicien ; là, un contorsionniste qui s'ignore ; là, encore, une élève s'exprimant en une langue qu'elle ne connaît pas ou qui retrouve le sens de gestes séculaires, à l'instar de cette femme que nous avons vue lors d'une séance de méditation... Les repères sont bousculés. Ce qui ressort d'une réalité communément admise laisse place à une dynamique de dévoilement affranchie des limites de temps ou d'espaces. Claudine, élève de Shakti, confirme :

- » *Par exemple, je te donne le cas de cette Japonaise qui a fait une méditation. Première méditation avec moi, elle voit le nom d'un village, elle me dit : « Ça y est, je sais que c'est là-bas que mes parents sont enterrés » . Elle est partie au Japon, elle y est restée et a trouvé la tombe de ses parents. C'est incompréhensible, parfois même ça pourrait sembler complètement aberrant, ridicule, mais il faut comprendre que la personne ne fait que ce qui lui appartient.* »

Le processus de méditation ne serait, pour Claudine, qu'une révélation de ce qui, en dernière instance, fonde l'être du sujet... «*la personne ne fait que ce qui lui appartient* » ... En d'autres termes, les actions qui font de lui un être-au-monde ne sont conditionnées que par ce qui, intimement, le détermine. Cette détermination, à l'image de l'énergie, est sans limites. Comme le découvre cette élève Japonaise mentionnée, les repères de temps, les références spatiales n'ont plus cours. Seul compte l'accomplissement de ce

qui, essentiellement, constitue son individualité. Cette femme se devait de retourner à ses origines. La méditation n'aurait fait que lui en rappeler, sur le mode de l'impératif, l'inéluctable nécessité. Claudine :

- « *La méditation, c'est un moment d'écoute extraordinaire, c'est pareil ça j'ai pu le vérifier parce que c'est marrant... Mais, par exemple, au début moi je méditais deux heures, il m'est arrivé de méditer au début deux heures à chaque fois et puis je pleurais, tout le temps... je pleurais, je pleurais, je pleurais... Et en fait après j'ai su qu'en fait c'était des nettoyages, en fait j'avais beaucoup de choses à nettoyer. [...] Bon maintenant je médite vingt minutes, un quart d'heures donc j'ai quand même nettoyé pas mal de trucs... Mais par exemple au moment où j'ai eu pas mal de problèmes personnels, je me suis aperçue... enfin... J'ai eu toutes les réponses à mes questions en méditation. Toutes, mais je n'ai pas su les lire... »*

De son côté, Jacques nous fait part d'une expérience relativement proche de celle de Claudine :

- « *Il y a des méditations où on peut se demander ce qui se passe. Peut-être moins maintenant qu'avant parce que je pense que Marc cadre plus, mais moi j'ai fait des méditations au début où je faisais du yoga, ça ne m'a pas fait peur mais parfois je me disais que si quelqu'un arrivait de l'extérieur, il se serait vraiment demandé ce qui se passait. Parce que vous êtes complètement déconnectés, la personne elle peut être vraiment déconnectée, elle peut travailler sur l'affect, sur l'émotion... Mais pas par rapport au sentimental... C'est sur l'affect à l'état pur et moi ça m'est arrivé de passer des pleurs, où je pleure toutes les larmes de mon corps, pour, deux secondes après, me mettre à éclater de rire, à ne pas pouvoir m'arrêter et - toc ! - recommencer à pleurer ! Je dirais que c'est comme des décharges affectives et simplement Marc et les gurus sont là, par leur énergie, pour cadrer un peu tout ça. »*

Le rôle de Marc mais aussi des gurus est ainsi réaffirmé afin de mener à bien le décryptage de ce que produit le processus de méditation. Incapable de donner un sens à certaines images, souvenirs ou émotions, l'élève attend de Marc et de l'autorité de l'enseignement qu'ils apportent des réponses ou, tout du moins, une interprétation à ces signes souvent inconnus, parfois inquiétants. Comme le précise Christian : « *On parle peu entre nous de ce que nous ressentons en méditation... Après les cours, on essaye d'intérioriser. On parle d'autres choses... Des fois, on sait pas trop quoi faire de nos expériences... Mais Marc lui sait. Il sait quoi en faire... »* Catherine, dans ce prolongement, ajoute :

- « *Le fait qu'il y ait le maître de yoga ou qu'il y ait la présence des gurus fait que la méditation, elle est quand même guidée... Alors ça, ce sont des choses qui leur appartiennent et on ne sait pas comment ça fonctionne réellement, mais dans le vécu personnel de chacun, soit Marc intervient, soit il intervient pas, parce que lui, il a la capacité de savoir ce qui se joue dans notre méditation. Il peut intervenir dans le cadre d'une aide aussi pour faciliter ou nous aider à dépasser un problème. »*

Il s'agit donc, pour Marc et les gurus, de donner un «cadre » , de «guider » un processus qui doit éviter les débordements, donc contrarier ce souci de contrôle inhérent à l'inscription de chacun dans la pratique de Shakti. Pour cela, la «présence » de Marc mais aussi des gurus est affirmée comme une nécessité. À nouveau, afin d'explicitier cette présence, l'énergie, maillage fluide donnant sa texture au système de relations liant chaque élève à l'enseignement, prend toute son importance. Marc :

· - » *C'est mon rôle à moi de les guider pendant la méditation mais je médite aussi, debout. Quand je suis trop fatigué je retourne à ma place, je remédite, je regarde qui a besoin de moi et j'y retourne. Il faut que je ressente les gens de manière précise. Donc, quand j'ai travaillé avec trois personnes et que ça a été très lourd et qu'elles m'ont tout pris, il faut que je m'arrête, que je retourne méditer. C'est comme si je me rechargeais et puis j'y retourne et ainsi de suite, ainsi de suite... »*

Dès lors, les déplacements incessants de Marc lors des méditations répondraient à ce souci de se livrer à une permanente gestion - au sens littéral du terme - de l'énergie. Seul face aux élèves, il apparaît comme ce relais inévitable entre l'enseignement dont il se revendique et le groupe qu'il s'efforce d'encadrer. Chacun de ces aller-retours apparaît alors comme autant de mises en résonance avec la force transcendante qui le traverse. Les espaces se découpent et s'entrecroisent tout au long de ce processus vibratoire. D'un côté, l'Inde, les gurus qui semblent se cantonner à l'espace de la pièce délimité par l'autel personnel de Marc ; de l'autre, la salle dans sa totalité, parsemée d'individualités qu'il est nécessaire de «ressentir» comme le précise Marc. Pour se faire, celui-ci doit se livrer à un va et vient ininterrompu, mouvement continu d'où, seul, il semble pouvoir extirper l'intensité essentielle au bon déroulement de la séance. Pour reprendre les termes de Marc, le groupe doit être «pris en charge» afin d'être continûment «sollicité» par l'énergie de l'enseignement. Parfois, la seule présence de Marc ne suffit pas, les gurus doivent, à leur manière, prendre part au continuum. Il ajoute :

· - » *La sollicitation par une méditation, lorsqu'on est formé par un guru, lorsqu'on est initié par un guru, se fait soit par un touché, c'est le contact le plus proche, soit par la voix, soit par la vision, soit par la pensée. Eux travaillent par la pensée. Si je veux faire une méditation demain et que je leur dis : « Voila, y'a une méditation demain » , eux ils penseront à demain et la méditation se fera avec leur aide. Si je veux faire une méditation et que je m'en occupe tout seul, je suis beaucoup moins fort qu'eux, je ne suis pas capable comme eux. Je commence par y arriver par la pensée mais avec des gens qui sont en face de moi. Sinon j'y arrive mieux par le toucher, à guider les gens par le toucher parce que je peux retransmettre quelque chose, et par la parole. La parole beaucoup plus parce que c'est mon véhicule, c'est là que je suis le plus compétent, le plus spécifique, le plus structuré. »*

Cette présence par la «pensée» participera donc de cette mise en relation énergétique. Absents physiquement, contrairement à Marc, les gurus revêtiraient une autre forme d'existence par laquelle, cependant, ils seraient partie prenante du processus en cours. Une existence intangible, immatérielle mais néanmoins perceptible, presque palpable

pour chacun des participants. L'intensité des gurus paraît ainsi flotter au-dessus des corps. Saturant l'espace de leurs présences insondables, ils sont partout tels une force enveloppante, improbable, tout autant protectrice que distanciée, infiniment proche qu'extraordinairement lointaine... Catherine :

· - *» Pendant la méditation en groupe, et surtout s'il y a les gurus, il y a une espèce de communion, c'est comme si tu faisais un travail avec plein de gens, il y a une espèce d'entraide, une sacrée puissance, oui c'est plus puissant, plus direct que quand tu médites seul. C'est plus en phase avec le moment. C'est une résonance ne serait-ce que quand tu es assis en méditation et que tu entends du bruit à côté de toi... Bon ben, mentalement tu vas réagir, tu vois tu peux réagir mentalement. [...] Tu vas entendre une personne qui souffre, dans ta tête tu vas te dire : « Ça y est cette personne, je l'ai reconnue et puis ça me fait de la peine » , donc quelque part tu vas avoir de l'amour pour elle. Je ne sais pas comment t'expliquer mais là aussi il va y avoir une sorte de résonance, à la limite tu vas l'aider quelque part. »*

Tout entre ainsi en «résonance» : le groupe, le maître, les espaces, les gurus... Tout participe d'un unique mouvement englobant qui fait exister chaque individu au regard de celui qui le côtoie. Les êtres de chairs à la présence tangible se voient reliés par cette même intensité s'immisçant dans les moindres interstices qui les séparent. Le groupe, pris dans cet élan énergétique, apparaît alors comme cette totalité indissociable. Parfois, cette résonance peut se réverbérer hors les murs du centre de méditation. Sandrine, une élève confirmée, explique :

· - *« Si par exemple je ne suis pas disponible, lorsque je suis au travail, par exemple, et qu'ils me sollicitent trop, eh bien je ne vais pas la sentir cette prise en charge. Par contre, si je suis chez moi, tranquille, en train de faire tranquillement la vaisselle ou tout autre chose... Si je suis pas dérangée, je le sens... Je sens qu'il y a une prise en charge. Je me sens sollicitée... au niveau... C'est au niveau de l'énergie. [...] Des fois ça m'arrive quand je vais à la fac, le soir (rises), je suis en cours et puis je sens qu'il y a une prise en charge mais bon, je ne suis pas disponible donc je... heu, je la sens, c'est tout et puis ça passe... Puisque je ne suis pas disponible... Je ne vais pas méditer en plein cours. »*

Ainsi, progressivement, l'expérience de cette fusion énergétique finit par déborder les limites du lieu de pratique proprement dit. Le mouvement intangible de cette intensité renvoyant à son tour à la présence tacite du maître et des gurus se propage à l'ensemble des expériences vécues par l'élève. Chaque membre de l'association est donc toujours susceptible d'entrer en lien avec la présence d'un enseignement et d'une tradition qui continûment l'entoure et le transcende. Les notions de distance et de frontière s'effondrent. De la même manière, la séparation nette entre dedans et dehors de même qu'entre les moments du quotidien et ceux de la pratique s'effrite. De nouveau, le sentiment de totalité est réaffirmé. Une totalité qui confondrait en un même tout indistinct - énergétique - sujet, groupe, maître, gurus et lignée.

2. 6. 2 Un monde de félicité : l'association Shiva

La pratique de la méditation au sein de l'association Shiva ne requiert, contrairement à Shakti, aucune préparation physique particulière. Le pratiquant entre, se change, attend le signal puis s'installe avec les autres pour méditer. Le centre est censé être ouvert à tous. Pour autant, comme nous avons pu le voir précédemment, le novice est toujours accueilli avec une curiosité parfois teintée de circonspection : qui sommes-nous ? Quelqu'un nous a-t-il conseillé de venir ? Et qui est cette personne ? Connaissons-nous l'enseignement de Shiva ?... Peu de recommandations sont formulées quant à l'expérience de méditation elle-même, l'intérêt se porte plutôt sur l'identité et les intentions du visiteur inconnu. Le déroulement d'une séance à l'autre reste le même. Parfaitement découpé, scandé, maîtrisé, il ne présente que peu de variations. Le groupe se rassemble, puis un membre, généralement un élève confirmé, prend la parole. Désigné par le terme de «MC» (Maître de Cérémonie) à chaque séance, il fait part à l'assemblée de sa propre expérience spirituelle. Il aura pour tâche d'encadrer la totalité de la séance en marquant de commentaires et de conseils ses principaux temps forts. Contrairement à Shakti, on ne trouve, à Shiva, aucun maître identifié et identifiable à l'image de Marc qui aura pour tâche de transmettre l'enseignement aux participants. Une clochette est agitée afin d'appuyer le passage entre les différentes séquences des séances. Celles auxquelles nous avons pu assister, regroupaient une cinquantaine de personnes. Elles se déroulent le soir, une fois par semaine. Les femmes y sont plus nombreuses que les hommes. La moyenne d'âge se situe entre 40 et 50 ans.

C'est donc le tintement d'une clochette qui nous invite à quitter la salle du centre où sont exposées les différentes productions de l'association qu'il est possible d'acheter. Nous suivons le mouvement qui nous conduit au lieu de méditation proprement dit. À l'entrée, une femme nous tend un coussin. Nous en prenons chacun un. On nous distribue aussi des feuilles plastifiées sur lesquelles sont inscrites des phrases en sanscrit. Les gens s'installent progressivement. Certains sont assis sur des chaises, d'autres à même le sol, parfois en position du lotus⁴⁷. Dans le prolongement de la tradition indienne, le groupe est séparé en deux : à gauche, les femmes ; à droite, les hommes. Nous nous installons chacun de notre côté. Nous faisons tous face à l'autel où siège la photo de Nâyikâ. Le *mantra* identifié de l'enseignement Shiva brille de ses lettres dorées. L'intensité de la lumière est atténuée. La MC du jour, une femme d'une quarantaine d'années, s'avance jusqu'à un pupitre placé vers le côté des femmes. Elle lit un discours, souriante. Sa voix est posée, presque berçante. *«Je vais vous expliquer une expérience déterminante de ma vie au sein de Shiva... »* Le public écoute, le silence est total. *«Mon seva consistait en la prise en charge de la comptabilité de l'association. J'ai fait cela des années... Au bout de quelques temps, j'en eus assez, j'étais lassée par cette activité qui me paraissait ennuyeuse, rébarbative... J'ai donc décidé d'abandonner afin de changer et de me consacrer à un autre seva. Mais j'ai su que Nâyikâ n'acceptait pas ce changement. J'ai dû alors revenir sur ma décision et reprendre mon seva de comptable pendant une année. Au bout de cette année, Nâyikâ prescrivit mon remplacement. J'ai pu alors changer et faire autre chose. Mais c'est alors que j'ai dû commencer un long travail sur*

⁴⁷ Posture de méditation traditionnelle. Les jambes sont repliées, les mains posées sur les genoux, les paumes vers le haut.

moi-même... Un long travail de purification qui devait m'aider à trouver ce à quoi je devais, désormais, me consacrer dans le groupe. J'étais rongée par le doute, l'indécision. Je suis alors partie à l'ashram de New-York et lors d'une « intensive » [Une méditation collective sous l'égide de Nâyikâ], j'ai demandé conseil aux autres membres de l'association afin qu'ils m'aident à trouver ma nouvelle vocation. Ceux-ci réfléchirent et ils me répondirent après avoir consulté Nâyikâ... qu'il serait aussi bien que je revienne à la comptabilité ! » Le public rit. La MC reprend : *« Mon erreur dans tout cela, c'est de m'être identifiée à ce statut de comptable. Il était devenu la fondation même de mon être au sein du groupe. Je me suis donc retrouvée prisonnière d'un processus d'attachement qui m'a liée à mon ego et non à mon véritable Soi. Ainsi, ce retour à la comptabilité m'a permis de dépasser mon refus premier en considérant cette tâche en tant qu'activité pour le bien de tous et non plus que comme unique investissement afin de servir mon bien-être personnel. »* Elle marque une pause, puis reprend : *« Il faut dépasser son orgueil... Nous sommes des acteurs sur le théâtre de la vie. Quand nous sommes acteurs, nous ne sommes plus agis, nos actes cessent d'être égoïstes puisque nous participons ensemble au partage du vrai Soi. C'est ce que Nâyikâ m'a fait indirectement comprendre. Il s'agit de trouver la joie partout afin de trouver le Soi et donc Dieu. »* Le discours s'achève. La MC nous invite à nous lever et à reprendre en coeur un chant sacré. Les paroles sont inscrites sur la feuille plastifiée qui nous a été remise à l'entrée. Avant de commencer à chanter, une psalmodie est reprise par l'assemblée. Des musiciens sont présents sur une estrade. Un homme avec une *tampura* est assis, les yeux clos, la tête légèrement en arrière, il chante tout en conservant un sourire de béatitude constant. Les gens connaissent le texte sanscrit par coeur, peu s'aident de leur imprimé. Nous chantons pendant plus de vingt minutes. Puis le silence se fait. L'oratrice revient à son pupitre. Nous sommes invités à nous asseoir. Elle entame un discours où il est à nouveau question de désintéressement, de joie et de Dieu. Elle invite l'assemblée à méditer une phrase de Nâyikâ : *« Tournez votre attention vers l'intérieur. Méditez sur la Vérité en vous-même. Ce n'est qu'en parvenant à prendre du recul à l'égard de votre univers concret habituel que vous pourrez faire l'expérience d'une réalité plus élevée, d'une réalité sublime, et que vous pourrez vous établir au sein de la divinité. Alors vous n'aurez plus à chercher le Divin : vous vivrez en lui. »* La MC nous annonce ensuite que nous allons méditer mais que dans un premier temps nous devons réciter un *mantra*, *« pendant une demi-heure »* précise-t-elle. La pièce est alors plongée dans la pénombre. Une chanteuse située dans le groupe des musiciens entonne le chant une première fois seule, puis ce dernier est repris par l'assemblée. Des gens tapent des mains. Certains, assis, oscillent en rythme sur leurs séants. Précisément trente minutes plus tard, la chanteuse reprend une dernière fois le *mantra* puis se tait. La salle est toujours plongée dans la pénombre. L'oratrice s'installe à son pupitre. Elle allume une petite lampe qui y est fixée. Elle annonce que nous allons entrer en méditation : *« Vous devez détendre vos épaules, votre nuque. Votre dos doit être bien droit. Les gens assis sur une chaise doivent avoir les jambes décroisées, les pieds bien à plat sur le sol, les mains posées sur les genoux, les paumes tournées vers l'extérieur, le pouce et l'index reliés. Respirez plusieurs fois et récitez le mantra de l'enseignement sur le rythme de chaque inspiration et expiration. »* Elle éteint alors la lumière et quitte doucement l'estrade. Nous entendons le son d'une *tampura* enregistré qui tourne en boucle. La pièce est plongée dans le noir. Seul l'autel de Nâyikâ est éclairé par des bougies. Un léger

souffle d'air circule dans la salle. Pourtant, toutes les portes et fenêtres sont closes. Contrairement à ce que nous avons pu voir lors des séances de Shakti, les participants sont immobiles et silencieux. Quelques-uns sont parcourus de mouvements subreptices, d'autres poursuivent cette incessante oscillation entamée lors du chant collectif mais, dans son ensemble, l'assistance semble plongée dans une sorte de sommeil éveillé. Nous essayons de regarder autour de nous mais la pénombre rend difficile l'exercice du regard.

- [Au milieu des femmes, je [Évelyne Lasserre] fixe mon attention sur l'éléphant scintillant qu'avait évoqué Françoise. Une femme devant moi, assise en Lotus, oscille de la tête tout en chantant à voix basse.]
- [De mon côté, avec les hommes, je [Axel Guïoux] concentre mon attention sur la flamme d'une bougie dans un photophore. Un homme, à côté de moi, se penche de plus en plus en avant en marmonnant des phrases inaudibles. Il se redresse, me regarde sans me voir puis ferme les yeux, et se penche à nouveau en avant.]

Comme lors des méditations de Shakti, le temps semble s'étirer à l'infini, au rythme régulier et cyclique du son de la *tampura*, de l'odeur des encens, du souffle de cet air à l'origine incertaine... Tout à coup, l'un des musiciens - le percussionniste -, recroquevillé sur son instrument, se redresse. À l'aide d'une cloche, qu'il frappe avec régularité, il indique la fin de la méditation. La MC revient à son pupitre. Elle prodigue quelques conseils : «*Ouvrez progressivement les yeux, reprenez tranquillement conscience de votre environnement, chacun à votre rythme...* » À nouveau, l'assemblée reprend en chœur le *mantra* clôturant chaque étape de la séance. La MC reprend ensuite la parole : «*Nous allons maintenant visionner une cassette vidéo. Celle-ci est un cadeau envoyé par Nâyikâ... Elle reprend le programme de la fin d'année. Comme vous le savez, vous pourrez partir les trois dernières semaines de Décembre en retraite à l'ashram de New-York... Vous pourrez suivre une formation qui se clôt par une séance spéciale - l' » intensive » - où Nâyikâ apporte l'Éveil à chacun et la parole que nous aurons à méditer tout au long de l'année.* » Les premières images s'ouvrent sur la vision d'un cygne flottant à la surface d'un lac. Un message en surimpression nous indique que cette vidéo est un produit de l'association Shiva. Nous voyons ensuite un paysage enneigé. Des gens se promènent, font des signes amicaux à la caméra, sourient... Après un fondu-enchaîné, une femme apparaît à l'écran. Elle se tient derrière un pupitre. Elle a une cinquantaine d'années. Elle est habillée d'un *sari* orange. Un point rouge est dessiné entre ses deux yeux. Sa coiffure est soignée, un peu à l'image des héroïnes de *soap operas* américains. Elle s'exprime en anglais mais est doublée en français. Elle revient sur la retraite de l'année précédente, ainsi que sur l'»intensive» qui l'avait conclue. Un fondu-enchaîné suit. Nous voyons des images de l'*ashram* de New-York ainsi que de l'»intensive» en question. Nous découvrons un lieu immense, éclairée par de grands lustres suspendus en son centre. Des colonnades et des arches blanches rappellent une certaine forme d'esthétique orientalisante. Au fond, une scène sur laquelle est installée Nâyikâ. Une foule est rassemblée, les gens dansent, chantent... La scène se passe au moment de Santa Cruz. Des pères Noël en papier blanc sont accrochés aux murs. Plusieurs plans nous montrent Nâyikâ en train de chanter ou assise dans la neige, le regard tourné vers

l'horizon... Elle est habillée de vêtements rouges, à l'aspect soigné. Le commentaire nous décrit le programme du stage. Nous voyons un homme - «John Friend», son nom et prénom apparaissent en surimpression - donner un cours de postures. Il est sur une scène, entourée par une foule de pratiquants. Nous sommes frappés par le fait que lorsque la vidéo nous montre des personnes en train de chanter les gens qui nous entourent reprennent aussitôt les mélodies même si celles-ci ne durent que quelques secondes. Des mots tels que «Joy» [Joie], «Fearlessness» [Courage], «Blessing» [Bénédiction] apparaissent régulièrement à l'écran. La vidéo s'achève. La lumière revient, nous nous levons. Les participants, divisés en deux files hommes/femmes, se suivent afin de s'incliner devant les photos de Nâyîkâ avant de quitter la salle. Devant la porte, des petites filles nous attendent avec des plateaux de friandises au gingembre. Nous rendons nos coussins, ainsi que nos imprimés sur lesquels étaient inscrits les textes des chants. Nous rejoignons, ensuite, la pièce du centre visant à l'accueil des participants. Après l'achat d'encens et un détour par le vestiaire, nous quittons les lieux.

Si la plupart des séances auxquelles nous avons assisté reprenait la logique de celle décrite précédemment, l'une d'elles a montré quelques légères variations quant à son découpage et l'implication attendue de ses participants. Cette séance de *Satsang*⁴⁸ était aussi conclue par une méditation collective. Elle a débuté de façon similaire. La population est identique : une vingtaine de femmes pour une dizaine d'hommes, la moyenne d'âge est d'une quarantaine d'années... Une fois que l'assemblée a pris place, une femme - la MC désignée ce soir-là - s'avance jusqu'au pupitre. Elle se présente puis explique : *«Je vais vous faire part de mon expérience à l'ashram de New-York. J'avais été désignée avec quelques autres pour accueillir les multiples visiteurs venus participer à l'Intensive » . Mais le problème était que je ne connaissais pas toutes les langues parlées par les gens. Je parlais un peu anglais mais c'est tout... J'étais désespérée. Je me sentais débordée. J'ai demandé conseil autour de moi mais personne ne me répondait. Un soir, j'ai croisé Nâyîkâ dans un couloir de l'ashram. Elle était à quelques pas et j'ai compris en la regardant. J'ai compris que nous étions tous unis. J'ai compris qu'au-delà de nos diversités, nous étions tous identiques, nous partageons tous la même essence divine. J'ai alors mieux compris mon seva... Nous parlions tous des langues différentes mais nous étions pourtant tous réunis... Tous en train de cultiver notre Soi, tous à découvrir Dieu en nous... Mon seva était l'expérience de cette découverte. »* La MC s'arrête. Elle demande au public de se lever et de réciter le *mantra* de l'enseignement. Puis nous devons chanter la même chanson que nous avons entonnée lors de la séance précédemment décrite. Le public reprend en chœur la mélodie. À un moment précis du refrain, la MC nous demande de lever les bras et de crier : «Hey !» Vingt minutes plus tard, nous nous arrêtons et reprenons le *mantra*. La lumière est ensuite abaissée. Nous nous asseyons. *«Vous allez maintenant visionner la cassette vidéo contenant la parole de Nâyîkâ pour cette année »* nous dit la MC. Les images débutent par la même vision de ce cygne blanc voguant sur les flots... *«Shiva Association présente...»* apparaît en surimpression. Cette fois-ci point de paysages enneigés mais Nâyîkâ, assise devant un micro. Habillée d'un *sari* rouge, elle parle en anglais. Un sous-titre traduit son discours. La voix est précise, posée. Chaque mot est articulé avec soin. Certaines phrases sont marquées par des gestes choisis, un

⁴⁸ Littéralement, "présence de la vérité" ou "fait d'entendre l'enseignement du Guru".

port de tête élégamment penché sur le côté : *«Il faut savoir donner... »*, la main se lève, les doigts sont dépliés à l'exception du pouce et de l'index qui restent réunis, Nâyîkâ fixe la caméra ; *«Apprenez à recevoir Dieu en vous...»*, Nâyîkâ lève les deux mains, les joints puis les amène sur son cœur, la tête légèrement penchée sur le côté, son regard scrute encore un instant l'écran puis le quitte pour reprendre son discours. Elle devise longuement sur le terme d'*«enthousiasme »* qui revient régulièrement tout au long de son exposé. Elle insiste sur le fait de retrouver sans cesse l'enthousiasme divin en soi et rappelle l'importance du précepte de l'année : *«Être enthousiaste et chanter l'amour de Dieu»*. Il s'agit donc de *«vivre l'expérience de Dieu »* puis *«de la faire partager autour de soi. »* Nâyîkâ insiste : *«Soyez positifs et chantez Dieu. Il faut que vous soyez ouverts parce que l'on se sent plus à l'aise avec des gens souriants et enthousiastes. Il s'agit d'aller vers l'autre mais... dans la bonne humeur ! »* Le public rit. Des gens applaudissent. Lorsque la vidéo s'achève, nous sommes cette fois-ci, contrairement aux fois précédentes, invités à échanger collectivement sur l'expérience transmise par la MC ainsi que sur cette interrogation : *«Que retire-t-on de l'expérience de cette année ? Avons-nous suivi le précepte et que nous a-t-il apporté ?»* Une cloche sonne. Nous devons composer des groupes non-mixtes de trois, chacun de notre côté. Chaque personne pourra s'exprimer durant cinq minutes.

[Je (Évelyne Lasserre) me retrouve avec une femme. Rapidement, nous sommes rejoints par une troisième personne présente à chacune des séances auxquelles nous avons assisté. Elle fait partie de ces pratiquants plus confirmés qui ont pour tâche d'encadrer les novices. Nous nous asseyons. Je regarde autour de moi... Des gens sont déjà en conversation, assis en demi cercle. Dans chacun des groupes, une personne parle pendant que les deux autres écoutent attentivement. La femme qui vient de nous rejoindre prend la parole : *«Alors que retirez-vous de tout ça ? »* Nous hésitons, un peu gênées... Ma voisine se lance : *«Je... J'ai eu une année difficile... Disons qu'elle a très mal débuté. Les gens de ma famille m'ont abandonnée. Ils ne veulent plus me voir depuis que j'ai commencé le yoga. Un de mes proches est mort cette année aussi. Mais les gens qui m'entourent ont du mal à me comprendre. Mais j'ai l'impression que tout s'éclaire depuis Septembre. Je suis l'enseignement et l'enthousiasme revient. Je me sens de plus en plus aidée dans ma vie. Voilà... »* Un silence puis la troisième femme reprend : *«Moi, cette année, j'ai dû m'occuper de mon déménagement... Ça m'a un peu paniquée, je l'avoue. Mais l'enseignement m'a beaucoup aidée. Il faut dire que mon initiation à l'ashram aux États-Unis a été très important. Depuis, il m'arrive que Nâyîkâ et Mahat me sollicitent... par la pensée. Parfois, Mahat me parle et me demande, d'un seul coup, de faire des choses précises. Même si ça ne fait pas partie de ce que j'ai prévu, je dois les faire. C'est fondamental... J'ai mis des photos partout dans mon appartement de Mahat et Nâyîkâ... Et, depuis, quand les gens rentrent chez moi, ils sentent cette allégresse, ce bonheur, cet enthousiasme. Malgré moi, des choses se passent, tout s'organise autour de moi... »* Je dois à mon tour prendre la parole. J'essaye de définir ma vision de l'enthousiasme. Je rappelle mon activité d'ethnologue, du rôle qu'y joue la découverte des autres... Mes partenaires m'écoutent, au mot «ethnologie», je sens, chez elles, une légère gêne. Le son de la cloche coupe tout à coup mon exposé. Le dialogue s'arrête aussitôt. Nous devons nous lever.]

[Je (Axel Guïoux) suis avec un homme. Un autre homme nous rejoint. Il est l'un des

Maîtres de Cérémonie de l'une des séances auxquelles nous avons précédemment assisté. Nous nous asseyons. Aussitôt, le nouvel arrivant décide de prendre la parole. Il nous sourit : *«C'est difficile de parler de l'enthousiasme. C'est quelque chose qu'il faut vivre et appliquer... Tous les jours. Par exemple, cela a une importance énorme dans mon travail. Il y a quelque temps, j'étais sans emploi. Je suis informaticien. Et depuis que j'applique cet enthousiasme que me transmet l'enseignement, les choses changent, je m'ouvre aux autres. La chance me sourit et mon patron le sent. Au début, lorsque je me suis retrouvé dans ma nouvelle boîte, on m'a placé dans un lieu, un étage où se retrouvaient tous les nouveaux arrivants... On appelait ça la « chambre froide » . Personne ne communiquait, l'ambiance était... glaciale. Je suis arrivé et... j'ai essayé de communiquer mon enthousiasme. Sans que je le veuille, j'ai ramené autour de moi la communication et la joie. Tout a changé. Pour moi, la parole de Nâyikâ, c'est cela : reconnaître la joie en soi et la transmettre tout autour de soi... Accueillir la parole du Guru, voir Dieu en soi... »* Mon premier compagnon - appelons-le Nicolas - décide de s'exprimer à son tour : *«Moi... c'est difficile... J'ai du mal à trouver une continuité... Une continuité dans ma vie, mon comportement. Je n'arrive pas à maintenir un enthousiasme constant vis-à-vis de tout ce qui m'entoure... Je veux dire quand quelqu'un m'ennuie... Il m'ennuie ! J'arrive pas à m'enthousiasmer pour ce qu'il me raconte. »* Le précédent interlocuteur paraît gêné par ce constat un rien amer : *«Tu sais même si les gens te paraissent ennuyeux, il faut tout de même prendre leur parole comme un don ! Il faut maintenir le lien énergétique, c'est une question d'énergie ! »* Dans un premier temps perplexe, Nicolas s'emporte : *«Une question d'énergie ! Tu as raison, c'est cela ! Il faut que j'arrive à maintenir cette énergie... Elle est là, la continuité que je cherche ! »* Après un long silence, mes deux partenaires se tournent alors vers moi : *«Et toi, que penses-tu de tout cela ? »* *«De l'enthousiasme, de la parole de Nâyikâ ou de notre conversation ? »* *« Des trois... »* Je réfléchis un instant... *«Eh bien... »* La cloche sonne. La MC revient à son pupitre et nous demande de retourner à nos places respectives. Mes deux compagnons se lèvent aussitôt et nous nous séparons sur cette tentative d'explicitation avortée...]

La séance s'achève par une méditation d'un quart d'heure. Les conditions sont les mêmes que celles décrites préalablement : le *mantra*, puis l'obscurité, le silence à peine troublé par le cycle sans fin du *tampura*, l'atmosphère parcourue d'un souffle d'air imperceptible... Avant de quitter la salle, nous visionnons à nouveau la cassette vidéo présentant l'«intensive» de fin d'année. Nous remettons à nos hôtes coussins et textes de chansons, achetons quelques encens puis quittons le Centre.

Plus nous assistions à ces séances de méditation au Centre Shiva, plus nous étions frappés par l'ambiance qui s'en dégageait. Une ambiance feutrée, devenant presque oppressante ; des lieux protégés, à l'agencement soigneusement étudié mais cernés par l'omniprésence du regard des gurus. Jusque dans les toilettes, nous ne cessions de croiser leurs présences iconographiques... Les yeux intensément sombres de Mahat, le visage de Nâyikâ, son sari rouge, la peau dorée de Vidyâ, son crâne cerné d'une auréole, elle aussi dorée... Des visages, des corps se matérialisant sur une multiplicité de supports divers : posters, livres, Compact Discs, photographies, cassettes vidéos, sachets d'encens... Le Guru, en tant qu'entité symbolique et concrète, est partout. Chaque mur, porte, tableau d'affichage, imprimé nous rappelle son existence présente ou passée.

Chaque concept dit et entendu - «Soi», «Enthousiasme», «Joie»... - nous confirme sa prégnance. À l'image de *Dieu*, tel que le décrit Albert Piette au travers de son ethnographie d'un diocèse français, il **«circule, en utilisant différentes stratégies. Objectivé ici, exemplifié là, tantôt trace, tantôt représentation, il oscille entre plusieurs modes d'existence. Ou bien, il se donne sous une forme visible, matérialisée, extérieure aux humains qui vont la recevoir ou qui s'adressent à elle ; ou bien, il se donne comme l'expression directe d'un ensemble d'attitudes.»** (1999 : p. 78) Ce terme même de «Dieu» que nous avons si souvent entendu formulé par les acteurs de Shiva - MC, témoins, etc... - nous renvoie lui aussi à cette présence du Guru. L'enseignement de Shiva ne cesse de le préciser, il s'agit de cultiver son «Soi», afin de «découvrir Dieu». Or le Soi est aussi le Guru. Ou plutôt, c'est par le Guru et son «pouvoir miraculeux», que le pratiquant aura accès à la connaissance de ce Soi. Dès lors, cet accueil finit par se confondre avec la reconnaissance même de sa présence. Référence absolue qui englobe la totalité cosmique, le Guru forme alors un tout indistinct que le sujet se doit d'accepter afin d'explorer sa propre intériorité.

Comme nous l'avons précisé, il n'y a pas, à Shiva, d'autorité clairement identifiée faisant le lien entre le pratiquant et les gurus. Il n'y a pas de maître tel que Marc de Shakti ou de professeur tel qu'il est défini chez Ganesh. Le pratiquant est censé accéder directement à la parole des gurus, et cela par l'intermédiaire d'un large éventail de canaux de communication. Par conséquent, entre lui et cette parole, se déploie une multiplicité de témoins, porteurs d'une expérience subjective qui auront pour tâche de l'aider dans son cheminement. Ainsi ces Maîtres de Cérémonies qui, régulièrement, à chaque séance, s'efforcent de transmettre une vision personnelle de l'enseignement. Chaque élève ou *devotee*, pour reprendre le terme employé dans les écrits de Mahat, devra un jour, lorsqu'il se sentira prêt, revêtir le rôle de MC. Pourtant, malgré la diversité des intervenants, les images mobilisées tout au long de ces discours apparaissent relativement homogènes. Il s'agit en permanence d'afficher un optimisme inébranlable que l'on devra exprimer par tous les moyens en faisant face à l'adversité, en chantant, en méditant les préceptes des gurus, en lisant leurs nombreux ouvrages, en transmettant sa joie aux autres, en pratiquant le seva, en connaissant et reconnaissant son Soi... De même, est rappelé continûment le nécessaire engagement de chacun au sein des activités que propose le Centre. À toutes les séances auxquelles nous avons pu assister, chaque MC insistait ainsi sur l'importance de la méditation collective de fin d'année. Cette réunion de deux jours, payante, devait permettre l'expression, transmise internationalement, par satellite, de la parole de Nâyîkâ. Pour en approfondir la compréhension, le pratiquant pouvait aussi, en plus des méditations proposées par le Centre, participer à des études de textes ou des cours supplémentaires, eux aussi payants. Le Centre de Shiva apparaît alors comme cet espace interstitiel, situé à l'intermédiaire d'un vaste réseau de pratiques et d'activités, composant la texture du système de relations que trame l'enseignement de Shiva dans son ensemble. Les *devotees* plus anciens tiennent une place majeure au sein de ce dispositif. Comme nous avons pu le constater lors de chacune de nos visites, ils instaurent une influence diffuse mais attentive. Chaque nouvel arrivant est ainsi accueilli, puis fait l'objet d'un affairement plus ou moins soutenu. Lorsqu'une question paraît gênante à un élève, celui-ci renvoie aussitôt son interlocuteur vers la personne qu'il juge plus à même de répondre : «*Je ne*

sais pas quoi vous répondre, mais Paul, là-bas, saura quoi vous dire... » nous a-t-on souvent dit. Ainsi, chacune des séances de méditation devient autant de points d'intersection avec la vaste trame que tisse l'enseignement Shiva, trame parcourue par une multiplicité de relais inhérents à sa perpétuation et dont Nâyikâ et l'ashram de New-York restent les références absolues.

Selon Mahat, la pratique de la méditation, telle qu'il la décrit dans ses textes, ne nécessite aucune aptitude particulière. Le méditant doit trouver une position dans laquelle il se sente bien. Si possible habillé de coton, il pourra s'installer près d'un petit autel qu'il aura lui-même aménagé, sur un tapis de laine, enroulé dans une couverture ou un châle. Comme l'écrit Mahat, la méditation est «universelle» : **«Ce n'est la propriété d'aucune secte ni d'aucun culte. Elle n'appartient ni à l'Orient ni à l'Occident. Elle n'est pas non plus la propriété de l'hindouisme, du bouddhisme ou du soufisme. La méditation, comme le sommeil, appartient à tout le monde : elle appartient à l'humanité.»** Ainsi, nous serions tous en mesure d'accéder aisément à la méditation, nous la pratiquerions au quotidien sans même nous en rendre compte. Il suffirait de la reconnaître et de l'accepter afin d'en goûter les effets bénéfiques : **«La méditation a une force de purification si grande qu'elle efface les péchés de vies innombrables et ôte toutes les impuretés et les tensions qui assaillent notre esprit.»** En tant que médium nous mettant en lien avec cette énergie universelle commune à chaque être, elle nous **«guérit de la maladie et améliore nos capacités»**. De la même manière, toujours selon Mahat, elle permet la découverte d'expériences extraordinaires **«où il est possible de voir et d'entendre à distance tout en restant assis»**. Ainsi, si l'on suit les préceptes de l'enseignement Shiva, l'expérience intérieure de la méditation conduirait le sujet à éprouver, de façon progressive, la succession d'états mentaux précis. Cette épreuve parfaitement ordonnée, évolutive, serait accompagnée de perceptions et de sensations déterminées. Au premier stade de méditation, le yogi verrait une lumière rouge envelopper son corps d'un halo révélant les différents fluides le parcourant. Cette vision dévoilerait les replis de ce que la tradition yogique, de son côté, nomme le corps «physique». Dans un deuxième temps, la lumière rouge fait place à une lueur blanche. Désormais, le méditant entre dans ce que Mahat nomme le «monde des rêves», monde qu'il rattache à ce deuxième corps, censé envelopper le premier, à savoir le corps «subtil». Puis, le yogi sombre dans le sommeil profond. Sa vision se réduit à un point noir. Il explore alors les méandres d'une réalité plus éthérée encore : le corps «causal». Enfin, au terme de son périple spirituel, il atteint les rives de la «conscience transcendante». Ici, la couleur bleue domine. Il s'immerge dans un corps «supracausal» où règne la matérialisation absolue de la sagesse sous la forme d'une perle bleue. Située «dans le cerveau», elle «règle le fonctionnement vital» mais peut aussi «sortir par les yeux». Le cheminement est, par conséquent, pleinement balisé. Les étapes décrites doivent se succéder de façon parfaitement linéaire. Les codes, symboles et images restent les mêmes. Leurs présences apparaissent comme la preuve indubitable de l'expérience extraordinaire qu'ils impliquent. Dans le prolongement de ce que nous disait Marc de Shakti, Mahat admet que la pratique de la méditation peut occasionner des manifestations énergétiques spectaculaires : **«Il arrive que chez le chercheur résolu et plein de dévotion pour son Guru, l'énergie vibre de manière extatique, grandiose, joyeuse et extraordinaire. Dès lors, il danse et sanglote. Il lui arrive de se mettre à crier - ou**

que certaines parties de son corps commencent à trembler. Il lui arrive de sautiller, de tourbillonner, de se balancer, de virevolter, de se rouler par terre, de se gifler, de dodeliner de la tête, d'adopter diverses postures yogiques, de trembler ou de transpirer. Il peut rugir comme un lion ou bien produire d'autres bruits d'animaux, ou encore chanter à voix haute Om et d'autres mantras. [...] Quelle aventure merveilleuse ! » De nombreux récits d'élèves de Shiva viennent corroborer cette perspective «spontanéiste» de la pratique. Les témoignages qui suivent sont extraits des revues américaine et française de l'enseignement. Eva : *«Un soir, pendant ma méditation, je me mis à ressentir des vibrations au centre de mon corps. Elles remontaient en moi et émergeaient sous la forme de voyelles et de consonnes. Au bout de quelque temps, les vibrations augmentèrent en intensité et de véritables syllabes résonnèrent distinctement. Elles se succédèrent de plus en plus rapidement et jaillirent bientôt en staccato. J'avais le sentiment que mon corps était comme un roseau hérissé de feuilles ou de pétales et parcouru par des bourrasques de vent soudaines qui les faisaient vibrer et émettre les sons que je produisais. Peu après, une des personnes du Centre vint me voir et me dit : « Sais-tu que tu récitais toutes les lettres de l'alphabet sanscrit ? » Je n'avais à ce jour jamais entendu l'alphabet sanscrit de ma vie.»*

Pour Joanna, psychologue de formation, c'est un de ses patients, adepte de Shiva, qui va, à son insu, la mettre en lien avec la force spirituelle de l'enseignement. Tout va débiter par un «amour intense» qu'elle sent grandir en elle de façon très diffuse. Plongée dans le doute et la perplexité, la vérité se révèle enfin une nuit : *«Tout ceci culmina un soir en une expérience très forte. Avant de m'endormir, alors que je lisais les citations que ce patient avait recopiées des livres de Mahat, j'eus cette nuit-là spontanément une expérience de méditation. J'étais couchée, j'entendis le mantra de Shiva se répéter tout seul dans ma tête. Puis j'entendis une voix céleste qui appelait mon nom, et un très doux tintement de clochettes. Je réalisai que j'avais quitté mon corps et que je flottais vers le plafond, dans une obscurité d'un noir velouté. »*

Quant à Robert, c'est la présence physique de Mahat qui, soudainement, le plonge dans un état de méditation intense et incontrôlé : «Mahat m'appela et me demanda : « Est-ce que tu médites ? » Je lui répondis : « Je ne sais pas méditer ; j'aimerais méditer, mais je ne sais pas comment. » Il trouva cela très drôle, et me regarda simplement avec un amour infini. Je me détendis. Puis Mahat m'expliqua comment répéter le mantra, et me dit d'aller m'asseoir sur un petit tapis où il avait posé ses pieds pendant le programme. Je m'assis sur le tapis et répétai le mantra. Instantanément mon souffle fut régulé par le mantra et je sentis une vibration profonde ébranler la base de ma colonne vertébrale. Une puissante énergie se mit lentement à s'élever dans mon corps - par moments sa puissance la rendait presque douloureuse. Je n'avais jamais fait l'expérience d'une telle énergie ! Au moment où sa puissance commençait à m'effrayer, je pensais à Mahat, à son comportement pendant ce voyage - combien il aimait chacun - et je sus avec certitude que c'était lui qui dirigeait cette expérience. Je compris que c'était Mahat dont je faisais l'expérience, et j'essayai de me détendre et de laisser agir cette énergie. Lorsque je fis confiance à Mahat, l'énergie se libéra et se mit à circuler à travers différentes parties de mon corps. Cela dura un certain temps. Soudain je pris conscience que tout le monde

quittait l'endroit que Mahat venait de visiter et que je devais moi aussi me rendre ailleurs pour passer la nuit. Je me levai et partis avec les autres. Cette expérience incroyable se poursuivit pendant la nuit !»

Ainsi, l'expérience de la puissance de l'enseignement peut survenir à tout moment. Événement absolu, à la soudaineté déconcertante, il surgit et transforme radicalement les repères de celui qui s'y confronte. Tourmentes énergétiques, voyage astral, éparpillement des notions de temps et d'espaces... Ses conséquences et ses matérialisations sont multiples mais se voient toutes traversées par des traits communs : une force inattendue, impromptue qui s'empare du sujet à son insu, la présence tenace de l'obscurité et de la pénombre, l'inquiétude première qui rapidement laisse place à la sérénité et à l'apaisement quand survient la figure rassurante du Guru ou des signes qui en traduisent l'existence implicite (les clochettes, la voix céleste, le *mantra*, le sanscrit...). Pour certains élèves, cette expérience spontanée, par la méditation, de l'intensité de l'enseignement de Shiva peut occasionner des odyssées intérieures aux contenus étonnants. Témoins ces récits eux aussi extraits des revues américaines et françaises de Shiva.

Franck raconte : « Il y a quelques années, à Los Angeles, j'étais en train de méditer lorsque soudain j'ai eu l'impression qu'un serpent s'était lové sur le sommet de ma tête - un cobra, avec son capuchon complètement ouvert. En fait, je me sentais tout à fait bien avec lui. Puis il s'est penché en avant et m'a regardé dans les yeux :

- - « Salut ! m'a-t-il dit.
- - Salut ! ai-je répondu.
- - Comment ça va ?
- - Très bien, et toi ? »

Nous avons alors eu une conversation banale, comme de vieux amis qui ne se seraient vus depuis longtemps. Puis il est retourné s'installer au sommet de ma tête. Il est resté avec moi durant toute la semaine qui a suivi et nous avons continué à nous parler. Il était vraiment devenu un ami intime. Puis je suis allé à l'ashram de New-York et je me suis assis dans le temple pour méditer. J'ai eu une vision dans laquelle le serpent et moi étions assis là, entourés de Nâyikâ, Mahat et Vidyâ. Ils ont projeté une lumière bleue vers nous et le serpent s'est transformé en cette lumière bleue, jetant sa peau au sol. J'ai regardé la peau devant moi et je me suis senti triste, comme si j'avais perdu un ami. J'ai alors entendu la voix du serpent dire : « Ne t'inquiète pas, je peux la remettre chaque fois que nous voudrions nous parler. » À ce moment Nâyikâ m'a regardé et a confirmé : « Oui, c'est comme pour nous ; nous avons revêtu cette peau humaine pour pouvoir communiquer. »

Si la figure du serpent se tenant au-dessus de la tête du méditant peut nous renvoyer à une certaine symbolique bouddhique⁴⁹, le témoignage de Charles, quant à lui, mobilise

⁴⁹ Le Bouddha, tout au long de son éveil, avait la crâne surmontée d'un cobra. De la même manière, on peut rapprocher cette référence à la notion hindouiste de *kundalini* qui symbolise cette énergie interne se déployant, tel un serpent, dans la colonne vertébrale du yogi.

une imagerie assez cocasse : «Le 17 octobre dernier, je passais devant les portes de l'ashram pour la première fois et une semaine plus tard, j'assistais à ma première Intensive. Si j'en étais arrivé là, ce n'était pas par hasard ou par inadvertance, mais pour trouver de l'aide afin de résoudre un vieux problème. Aussi loin qu'il m'en souviennne, j'ai toujours eu l'obsession de la nourriture. J'y pense constamment, que je sois heureux ou triste. Toutes les émotions me donnent faim. C'est devenu très gênant, vous vous en doutez. J'attendais donc beaucoup de cette Intensive. Durant la première journée, nous avons chanté et j'ai trouvé cela « bien ». Puis nous avons vu une vidéo avec Nâyîkâ et j'ai trouvé cela « très bien ». Puis le présentateur a annoncé que nous allions méditer et j'ai trouvé cela beaucoup moins bien : je ne savais pas méditer. Il faisait trop sombre pour que je puisse voir comment les gens faisaient, alors j'ai décidé de me détendre et de suivre les instructions données, à savoir se relaxer et observer ses pensées. À partir de ce moment, j'ai vu des serpents bleus et des chevaux volants et j'ai trouvé cela « fantastique ». Puis tout d'un coup, un grand réfrigérateur blanc est apparu dans mon champ de vision ! « Oh mon Dieu ! Cela me poursuit jusqu'ici ! » ai-je songé. J'ai failli m'enfuir de la salle, mais il faisait trop sombre et il y avait trop de monde. Puis je me suis souvenu que dans l'un des exposés, on avait dit que Nâyîkâ accueillait toute chose comme une manifestation de l'amour unique, comme une manifestation de son Guru, Mahat. Alors j'ai regardé ce réfrigérateur bien en face et j'ai murmuré : « Mahat, Mahat. » Sa porte s'est ouverte doucement, laissant entrevoir des centaines de fleurs, les plus belles que j'aie jamais vues. Il émanait d'elles une merveilleuse lumière blanche et j'ai entendu Nâyîkâ me murmurer à l'oreille, durant la méditation : « Une liberté immense t'appartient. » À ces mots, mon coeur a explosé en mille morceaux et j'ai pleuré pendant ce qui m'a paru durer des milliers d'années.»

Bill, de son côté, décrit l'exploration de cet univers intérieur sur un mode non dénué d'une certaine frénésie : «Lors d'une Intensive avec Mahat, j'ai vu en méditation un splendide point de lumière bleue ; il se déplaçait sans cesse, entrant et sortant de mon champ de vision. Je me suis alors mis à faire des *pranayamas*, des respirations profondes. J'avais l'impression d'être un bijoutier taillant et polissant une pierre précieuse. Finalement lorsque le pranayama s'est arrêté, le joyau s'est immobilisé, brillant de tous ses feux. Puis je me suis senti entrer dans cette lumière et la parcourir à une vitesse extraordinaire. Plus je pénétrais dans la lumière, plus les couleurs devenaient riches ; puis la lumière s'est mise à vibrer et à prendre la consistance du velours. Finalement je suis parvenu à la fin de la lumière et Mahat se trouvait là, levant un lumineux faisceau de plumes de paon. Il s'est dirigé vers moi et, avec le manche du plumeau, m'a donné des coups sur le sommet de la tête. Mon crâne s'est fendu comme une coquille d'oeuf. Mahat y a plongé les mains et en a sorti une chaîne en or, puis une autre, avec une rapidité et une adresse stupéfiante. J'ai alors compris que ces chaînes représentaient ce qui m'emprisonnait et me limitait en tant qu'individu. Au moment où Mahat a retiré la dernière chaîne, j'ai ressenti une liberté extraordinaire. Puis je suis allé dans un espace au-delà du corps, de l'esprit et de l'intellect. À cet endroit il n'y avait plus ni couleur, ni forme ; seul régnait le silence suprême. Je me sentais totalement chez moi.»

Ainsi, comme l'exemplifient ces récits, les voyages intérieurs qu'occasionnent les méditations peuvent revêtir des formes extrêmement spectaculaires pour l'imaginaire. Véritable plongée dans un monde fantastique, ils conduisent le pratiquant à éprouver un

déluge de sensations multiples. Là encore, quelques points de convergence relient entre elles toutes ces expériences extraordinaires. Témoins ce bestiaire fabuleux fait de cobra parlant inoffensif, de serpents bleus et de chevaux volants, cette collection d'objets disparates au prestige relatif (les chaînes en or, le joyau, le plumeau à plumes de paon, la coquille d'oeuf et... le réfrigérateur), et, surtout, cette omniprésence, dans les descriptions, des sollicitations visuelles par une insistance incessante sur les couleurs. Or, si nous nous rapportons à ce que Mahat indiquait précédemment à propos des différents stades de méditation, ces couleurs ont toutes une portée symbolique indiscutable. De fait, ce n'est pas par hasard que la couleur bleue est autant présente dans ces quelques récits. Si l'on exclue la vision du réfrigérateur et des fleurs baignées de cette lueur blanche renvoyant au «monde des rêves»⁵⁰, tous font référence au bleu qui, tout au long des écrits de Mahat, est rattaché à la plus haute expérience de méditation. En effet, si l'on suit le guru, distinguer le bleu en vision, c'est ressentir implicitement la présence de cette perle bleue, elle-même signe indubitable d'élévation absolue et de présence effective de la bénédiction du Guru. Tous les récits que nous avons pu lire d'expériences de méditations, aussi divers qu'ils puissent être dans les symboliques et les images qu'ils mobilisent, font allusion à la couleur bleue. Tous réaffirment, par la récurrence de cette référence, leur appartenance à la lignée de Shiva. Ainsi, chaque texte, discours, compte-rendu initiatique de Mahat apparaît comme autant de réservoirs à significations et à images dans lesquels le pratiquant peut puiser afin de donner forme et sens à sa propre expérience. Par-delà l'hétérogénéité des témoins et des parcours, c'est alors la même unité sous-jacente symbolique que l'on voit progressivement se dessiner au fur et mesure de la lecture de ces récits.

Aucun des élèves de Shiva que nous avons rencontrés ne nous a fait part d'expériences de méditation à l'intensité comparable. On peut même être frappés par le contraste que présentent les descriptions des séances auxquelles nous avons assisté et la force d'évocation ainsi que l'aspect flamboyant que recèlent les récits de méditants compilés dans les revues de Shiva. Autant les méditations de Shakti nous ont saisi par l'intensité qui s'en dégageait, par l'étrangeté aussi des comportements observables qui les traversait, autant celles de Shiva nous sont apparues apaisées, paisibles presque impassibles. La pénombre, la flamme dansante des bougies, l'autel où trône Nâyikâ, l'air pulsé mais aussi la régularité du son de la cloche qui rappelle à chacun la scansion imperturbable des séances..., tels sont les éléments tangibles qui peuplent le Centre de méditation de Shiva. Ici, point de corps dansants, de soupirs, de cris ou de sanglots, encore moins de chevaux ailés, de lumière bleue, de Guru agitant un plumeau de plumes de paon mais la tranquillité d'un décor discret, le déplacement feutré d'individus suivant scrupuleusement le rythme cadencé que prescrit la pratique en commun, comme si la présence de ces signes à l'efficacité extraordinaire n'appartenait qu'à leur seule intériorité.

Ainsi, les diverses séances de méditation auxquelles nous avons pu accéder nous conduisent à nuancer la séparation établie par Gilbert Rouget entre les formes pleines de la transe et celles de l'extase⁵¹. Il est évident que, de façon générale, l'état de méditation, tel que nous avons pu l'observer, peut être rapproché de cette dernière. On y trouve le même souci de maîtrise et de privation sensorielle afin de constituer un univers ascétique

⁵⁰ Notons que les serpents présents dans cette vision sont, tout de même, de couleur bleue.

fait de silence et d'obscurité. Pourtant, la visibilité de la méditation des groupes qui nous intéressent ne se résume pas à un exercice solitaire et immobile au sein d'un univers totalement dénué de toutes sollicitations sensibles. Toutes ces séances étaient parcourues d'une multiplicité de sons - les chants hypnotiques, les tournolements sonores des *tampura*... -, d'odeurs - les tenaces parfums des volutes d'encens, de la cire fondue, des essences naturelles...-, mais aussi de mouvements tout autant subreptices et furtifs que soudainement intenses et fougueux. Les corps, si nous prenons l'exemple de l'association Shakti, ployaient, ondulaient ou se tendaient. Les souffles se faisaient parfois courts. Des bribes de phrase fusaient, des cris et des sanglots retentissaient. Chacune des réactions des participants entraînait en résonance avec le groupe tout entier, formant une masse diffuse où se mêlait, de façon indistincte, la multiplicité des voix et des gestes. La place de chaque méditant ne prenait alors sens qu'au sein de l'espace que délimitait l'ensemble de la communauté réunie, chaque présence subjective devenant, par là, pour l'ensemble de ses membres, la preuve tangible d'une cohésion plus générale. Un espace aux contours indistincts qui, pour Shakti comme pour Shiva, nous projetait soudainement au sein d'un univers feutré mais saturé de bruissements et de tressaillements, structuré par une temporalité semblant s'étirer infiniment au rythme d'une attente sans cesse reconduite.

2. 7 L'initiation

Parmi les trois associations que nous avons étudiées, deux ont recours à une initiation afin de marquer l'inscription des élèves au sein de leurs lignées d'enseignement. Ces deux associations sont Shiva et Shakti. Philippe et Sophie de Ganesh ne nous ont jamais fait part, quant à eux, de pratiques initiatiques au sein de leur groupe. Il semblerait que cette absence ne traduise ni une omission ni une réticence de leur part à expliciter un rituel tenu secret. Comme nous l'avons précédemment montré, les représentants de Ganesh recourent peu à une terminologie faisant trop explicitement référence à des notions renvoyant au mysticisme indien. Les mots de *Guru*, d'énergie, de méditations sont utilisés avec prudence. La reconnaissance de la présence de l'enseignement et de la lignée s'effectue essentiellement par des rencontres ponctuelles réunissant leur professeur indien et les divers membres Français de l'association Ganesh. C'est par ce lien ténu mais régulièrement renoué que s'affirme ainsi l'appartenance de chacun à la tradition. Aucun rite ne survient afin de concrétiser symboliquement l'intégration des pratiquants à la communauté. Il n'en est pas de même pour Shiva et Shakti qui placent au centre du cheminement spirituel de leurs membres le passage par l'initiation. Comme nous allons le voir, elles sont, pour chacun de ces groupes, de nature sensiblement différente. Pour Shiva, l'initiation peut s'effectuer de façon quasi-spontanée, sans que l'initié n'en ait parfois conscience. Véritable surgissement impromptu, elle peut, à tout moment, survenir et modifier radicalement le parcours existentiel du sujet. Pour Shakti,

⁵¹ Gilbert Rouget insiste, par ailleurs, sur l'immense plasticité des situations empiriques qui le conduit à moduler la rigueur de son tableau d'oppositions structurantes : "L'extase et la transe doivent donc être vues comme constituant un continuum dont elles forment chacune un pôle, ceux-ci étant reliés par une série ininterrompue d'états intermédiaires, de sorte qu'il est difficile parfois de décider si l'on se trouve en présence d'une extase ou d'une transe." (1990 : p. 53)

elle survient après que l'élève en ait fait la demande explicite auprès de Marc. Après avoir concerté les gurus, celui-ci jugera de la capacité du prétendant à en faire ou non l'expérience. Certains membres de Shakti peuvent suivre les cours de postures et de méditation depuis des années sans être initiés. À l'inverse, d'autres élèves ont été initiés rapidement, peu de temps après leur entrée dans l'enseignement. Seul Marc en tant que représentant de l'autorité de la lignée pourra reconnaître la capacité de chacun à en subir les conséquences inéluctables. Mais penchons-nous tout d'abord sur les modalités de l'initiation de l'association Shiva.

2. 7. 1 Être témoin de ce qui arrive : l'association Shiva

À l'instar de la pratique posturale ou de la méditation, le passage initiatique, tel qu'il est présenté par les représentants de Shiva, s'effectue de façon involontaire. Décrite par Mahat comme un don [«a gift»], elle surgit telle une révélation spontanée et immédiate. Ce n'est pas réellement le pratiquant qui la choisit mais bien elle qui semble prendre possession - Mahat dit «attraper» - de ceux qu'elle juge prêts. Selon l'enseignement Shiva, ce n'est qu'une fois initié que le pratiquant pourra accéder à la totalité des connaissances et des bienfaits que lui offre l'éveil de cette énergie interne - la *kundalini* -, prolongement vibratoire de celle qui parcourt la totalité cosmique. Cet éveil ne peut s'effectuer que par la volonté du guru. Lui seul détient le pouvoir absolu de faire accéder son *devotee* à un stade supérieur de conscience et de pratique. Comme l'explique Mahat dans l'un de ses ouvrages, **« le Guru ne se contente pas d'éveiller la Kundalini : il en contrôle et en régularise le déploiement ; il aide le disciple à éliminer tous les blocages et tous les obstacles qui se présentent, jusqu'à la réalisation ultime du Soi. Le Guru ne faisant qu'un avec cette énergie intérieure, il peut accomplir cela à un niveau subtil, en agissant de l'intérieur. »** Ainsi, le processus même de l'initiation tendrait à réaffirmer cette porosité des frontières entre l'intériorité du sujet et cette altérité absolue que serait le Guru. Comme le précise Mahat, cette énergie **«pénètre tout ce qu'Elle crée, êtres et objets sans jamais Se départir de Son identité ni de Sa pureté immaculée.»** Le Guru, en possédant la même nature que l'énergie qu'il porte en lui et qu'il transmet, détiendrait cette étrange capacité à brouiller les frontières, à se jouer des démarcations spatiales et corporelles. Cette transmission peut ainsi s'effectuer par le biais de différents médiums. Un simple regard, l'audition d'une phrase, la lecture d'un écrit, un geste du Guru **«même à des milliers de kilomètres de distance»** peut suffire à la révélation initiatique de cette expérience énergétique. Pour Mahat, ce fût un seul mot prononcé par son propre guru, Vidyâ, qui le fit passer du stade de *devotee* à celui d'être éveillé : **«D'un seul mot, ce grand Être m'a totalement transformé. Le mantra que j'ai reçu au bout de tant d'années de sadhana⁵² s'est propagé dans tout mon corps, de la tête aux pieds, comme un feu de brousse attisé par le vent. J'ai ressenti à la fois une chaleur intense et la fraîcheur de la joie. Quelle puissance avait ce mot ! J'hésite presque à l'écrire. Il m'a révélé toute ce que j'avais en moi, dans le coeur et dans la tête... Ah quelle puissance dans ce mot !»** Métamorphosé par cette révélation initiatique, au prix d'une longue attente et d'une pratique acharnée, Mahat cesse de contempler son guru. Désormais, il ne lui fait plus face mais s'abîme dans son être propre,

⁵² Mot sanscrit que l'on peut traduire par "voie spirituelle" ou "chemin conduisant à la réalisation de l'être".

se mêle à sa force spirituelle. Leurs natures s'échangent, leurs essences respectives fusionnent pour ne faire plus qu'une : **«Maintenant je comprends complètement mon attachement. C'est son éclat dans la lumière de mes yeux. C'est sa parole dans le langage de ma langue. Par ma respiration, c'est lui qui entre et qui sort. C'est lui qui mange, boit, entend et me fait entendre. Le pouvoir de son mot imprègne chacune des cellules de mon sang. Les liquides de mon corps tout entier sont à lui. C'est pourquoi je suis plein de joie. Je comprends maintenant que ce que je croyais être moi était complètement irréel. J'avais fait une erreur et j'y étais piégé. La vérité est que Vidyâ lui-même était entré en moi par ce mot. »** Ainsi, ce mot concentre à lui seul toute la puissance de cette transmission. Par lui et en lui, Mahat découvre la manifestation de son nouveau statut spirituel. Il s'agit, dès lors, d'«observer en témoin» le processus qui le traverse. Comme l'indique Mahat, une fois éveillée, cette énergie circule en lui tout **«en éliminant les fluides usés, régénérant l'ensemble du système nerveux et rendant au corps vitalité et jeunesse. »** Dès lors, chaque devotee se doit d'éprouver et de reconnaître ce processus actif et indépendant que libérerait l'expérience initiatique : **« n'essayez pas de forcer les choses ou de faire appel à votre propre volonté. Laissez l'énergie faire tout ce qu'elle veut, laissez-la suivre sa propre inspiration. Soyez simplement le témoin de ce merveilleux processus interne, observez son déroulement. »** C'est ainsi un monde de félicité qui va s'ouvrir sans peine à celui qui demeurera dans la contemplation de cette opération magique : **«Grâce au pouvoir de cette énergie qui nous habite, il est possible de réaliser tout ce que l'on veut, de voir tout ce que l'on souhaite voir et d'accéder à n'importe quelle position sociale si élevée soit-elle.»** Mahat ajoute encore : **«Si vous possédez une foi solide, l'énergie vous guidera où que vous vous trouviez : Elle prendra la forme du Guru ou Elle vous donnera des messages à l'intérieur. Vous n'aurez absolument aucune difficulté. En fait, l'énergie prendra tout en charge où que vous soyez. »** Toute la quête intérieure du devotee initié devra alors se focaliser sur l'expérience continue des bienfaits que susciterait l'éveil de cette énergie miraculeuse, éveil qui, cependant, ne peut s'effectuer sans l'intervention du seul garant de la tradition de Shiva, à savoir le guru. Ainsi, pour Mahat, sans l'initiation **«toutes les actions et les rituels sont stériles»**. De même, sans l'initiation, il reste impossible, même pour un pratiquant dévoué, «d'atteindre la perfection spirituelle».

Désormais, c'est à Nâyikâ que revient ce pouvoir d'initiation. Mais étant elle-même l'incarnation de la lignée de Shiva, sa figure se mêle à celles des gurus qui l'ont précédée et, dans le cas de Mahat, qui l'ont formée et initiée. Un swami⁵³ de Shiva, témoin d'une initiation, explique : «Nâyikâ devenait Mahat, tout comme Mahat se transformait en son propre Guru. De cette manière, c'est toute la lignée de Shiva qui agit à travers le Guru au moment de l'initiation.» À elle seule, la présence vivante de Nâyikâ porterait donc la totalité de l'enseignement qui la précède. Jonction hybride située à l'interstice de temporalités disjointes, sa nature d'être humain à l'existence tangible ne prendrait sens qu'au regard de cette continuité qui fait d'elle la synthèse vivante et actuelle de ce qui la porte et la légitime. Par conséquent, lorsque Nâyikâ donne l'initiation, elle présentifie,

⁵³ Un swami peut être comparé à un moine. Dans la tradition hindouiste, il est celui qui choisit la voie du renoncement à ses attaches mondaines.

dans le prolongement de ce geste, les figures spirituelles de ceux qui l'ont reconnue en tant que continuité de la tradition. Comme nous l'avons précisé, certains pratiquants de Shiva peuvent expérimenter une première expérience initiatique sans que ceux-ci ne la décryptent et ne la reconnaissent en tant que telle. Tous les supports matériels portant la trace d'un / des guru(s) ou de la lignée peuvent alors devenir vecteur d'initiation. Pour Thomas, c'est la contemplation d'une photo de Mahat qui fût le révélateur de son expérience initiatique : «Soudain, l'énergie s'est mise à parcourir chaque cellule de mon corps. À un certain moment, étendue sur le sol, je n'étais plus qu'une masse de lumière et d'énergie scintillante qui avait la forme d'un corps humain.» Dans le témoignage suivant, extrait d'une revue américaine de l'association, une vision devient la preuve indubitable d'une rencontre mystique. Joseph : «Je me souviens d'une fois où j'organisais un programme dans une prison de Floride. Nous étions assis sur le sol en ciment avec un groupe de prisonniers, et nous leur parlions du mantra. Ensuite nous les avons fait méditer, puis partager leurs expériences. Je n'oublierai jamais le récit d'un petit homme qui avait la mine la plus sauvage que j'aie jamais vue. À quarante ans, il en avait passé vingt-cinq en prison. Ses yeux louchaient complètement - l'un regardait à droite et l'autre à gauche, et il était difficile de lui parler ou de le suivre. Au sortir de la méditation, il était très perturbé. Il déclara : « Les mecs, ça m'a drôlement secoué. » Nous l'avons interrogé et il a poursuivi : « Eh bien j'ai fermé les yeux, j'ai répété les mots que vous m'avez dits, et tout d'un coup un grand et gros type noir a commencé à venir vers moi. Il portait seulement un petit slip, ses doigts étaient écartés comme ça, et sa tête était penchée sur le côté. » Mes cheveux se dressèrent sur ma tête. Cet homme donnait l'exacte description du maître de Mahat, Vidyâ, au détail près. Et ce prisonnier offrait le spectacle le plus invraisemblable que j'aie jamais vu. Je me suis dit : « Si Dieu se trouve dans ce personnage, Dieu se cache bien ! » Et c'était pourtant ce même individu qui avait reçu le plus grand de tous les dons. Vidyâ lui-même était entré dans sa vie.» Une entrée que, par ailleurs, seul Joseph fût en mesure de décrypter. Là encore, la rencontre s'opère, en accord avec cet ordre mystérieux et insondable. Ce prisonnier se voit frappé par une révélation qu'il ne peut comprendre et qui, sans qu'il le sache, est en train de bousculer radicalement son existence. Ainsi, cet événement incongru devient la preuve de l'indiscutable force spirituelle de l'enseignement Shiva, une force qui ne connaît aucune limite de temps ou d'espaces, qui ne se soumet à aucun préjugé... À l'image du Guru, elle est partout, enveloppant chaque être de son intensité énergétique. Elle peut surgir alors à chaque instant, y compris des tréfonds de ce singulier personnage «à la mine sauvage».

Françoise, de son côté, nous explique :

- » Je sais que j'ai eu un rêve... J'étais en terminale en 71, on faisait des explications de rêves en étudiant Freud... On parlait des rêves avec notre prof de philo, on en avait fait plusieurs séances, j'étais en terminale, et un des soirs, je rêve que j'étais ... À côté de moi se tenait un ours, debout et puis là, une sorte de ring. En contrebas, il y avait un homme, un homme qui était homme jusqu'à la taille et qui était pour le reste de son corps un gros boa. Bon maintenant que je connais les symboles, je pense qu'il se composait de trois anneaux, à peu près. Je me rappelle que ce rêve m'avait frappé et que j'en avais parlé au prof de philo et il m'avait dit : « Je peux pas vous aider à interpréter parce que je connais pas assez, alors je peux pas vous dire. » Alors j'en

avais conclu, bon à l'époque j'avais un copain qui était un peu ours, je me disais : « Bon, ben... c'était un clin d'oeil pour mon petit copain qui était un peu ours et puis le gars qui était là assis comme ça avec son cobra, ça c'était mon envie d'aller vers d'autres, de l'acte sexuel » Je l'avais interprété comme ça. Ce rêve m'est toujours resté quand même après, si tu veux. Il m'avait marquée. Et puis c'est l'année dernière, j'ai su que Mahat était venu pour la première fois à Lyon en 71, à cette époque-là et il était au sud de Lyon. Moi à cette époque j'habitais aussi le sud de Lyon et il émanait tellement de vibrations que je veux dire... C'est ce que l'on appelle un maître réalisé donc... (silence) Il était donc là à Lyon, moi à l'époque j'étais pas loin et j'avais fait ce rêve, et donc j'ai compris après coup. En effet, plus tard, quelques années après, j'ai rencontré quelqu'un qui m'a fait découvrir l'enseignement Shiva. Et cette personne s'appelait Brun... Comme l'ours ! L'ours dont j'avais rêvé ! »

Dès lors, pour Françoise, la révélation ne fait aucun doute. Ce rêve l'avait, déjà, selon elle, confronté à la certitude de son engagement au sein de Shiva. Il avait déjà été une rencontre implicite avec ce qui allait devenir sa «voie » . Le symbolisme freudien trop évident est supplanté par un nouveau décryptage qui indique, *a posteriori*, que tous les signes précurseurs de sa rencontre avec Shiva étaient réunis. Ainsi, cet ours brun - Brun, devrions-nous dire - n'était ou plutôt ne pouvait être qu'une référence à ce disciple qu'elle allait, quelques années plus tard, rencontrer. De même, ce serpent ne pouvait se résumer à un symbole inconscient purement libidinal. Comme le précise Françoise, ce boa était constitué de trois anneaux. Or, la symbolique hindouiste décrit la *kundalini* comme un serpent subdivisé en trois anneaux égaux. Dès lors, les signes s'agencent de manière indiscutable : l'ours Brun, le serpent, l'année : 1971, la visite de Mahat à proximité de chez elle... La totalité des éléments se combine en un ensemble homogène d'indices convergeant tous vers le même dénouement : la certitude que cette rencontre avec Shiva ressortait d'une évidence incontestable. Mais ce rêve prémonitoire ne fût pas la seule indication de ce qui devait advenir :

- » Je veux dire... Il faut faire attention à qui tu dis et à qui tu fais des trucs parce que c'est vraiment important. Moi j'ai vécu des expériences à mon avis c'était l'initiation que Mahat a dû me donner. Il était encore vivant et moi je ne le connaissais pas et il me l'a donné parce que... Mais à l'époque, je ne savais pas ce que c'était et je me suis fait des idées sur ce que c'était et je l'ai vécu très très mal. Et maintenant je peux le comprendre, parce que j'avais l'impression qu'à chaque fois que j'allais m'endormir quelqu'un me donnait des coups de pieds dans la moelle épinière à vif, alors chaque fois que je m'endormais je faisais de grands sauts et je n'arrivais pas à dormir et j'étais complètement KO. Mais bon j'allais travailler quand même, j'étais KO, KO... Et puis après en rencontrant le yoga de Shiva, j'ai compris le sens de cette expérience-là. Ce sont des purifications qui se passent à des niveaux très différents et que l'on ressent au niveau physique, mais quand on est pas au courant... Les toubibs occidentaux ne comprennent pas. Ils ne savent ce pas que cela peut être, ils sont incapables de le comprendre. Moi je l'ai vécu, ils pensaient que c'était une hypoglycémie, mais aucun n'a compris et quand j'ai rejoint l'enseignement de Shiva, j'ai compris que c'étaient des purifications dues certainement au fait que j'avais reçu l'initiation et que l'énergie, elle

était en train de faire un nettoyage. Vraiment un grand auto-nettoyage ! (rires) Et puis il n'y a pas un coin qui ne soit resté dans l'ombre. C'est vraiment l'impression que cela fait et une fois que tu l'as reçu, je veux dire qu'il n'y a rien qui soit dans l'ombre, tout est bien fait pour que tu en prennes conscience. Moi pendant des années, je pense que j'ai fait ce travail sans savoir que je le faisais... »

Le processus énergétique aurait alors commencé son action, son «travail» sur le corps de Françoise bien avant que celle-ci ne suive effectivement l'enseignement de Shiva. Ici, encore, elle n'émet aucune réserve quant à la signification de ces douleurs qui lui ont parcouru le dos. Elles sont autant de signes révélant la présence concrète du Guru et de son action. Incapable d'en saisir la portée exacte, elle se serait contentée d'en subir les conséquences jusqu'à ce que son entrée chez Shiva lui donne les clés des raisons de ces expériences. L'explication a posteriori ne fait aucun doute. L'énergie du Guru l'avait déjà saisie la menant à faire ses premiers pas sur le chemin de l'initiation.

Les témoignages d'expériences liminaires telles que celles que nous venons de décrire sont légions au sein de Shiva, d'autant que les supports susceptibles d'en permettre l'effectuation sont eux aussi innombrables. Ainsi, un simple regard jeté sur un poster de Nâyikâ ou de Mahat peut causer cette première entrée au sein du processus initiatique ou, du moins, être interprété, rétrospectivement, comme la preuve incontestable de cette entrée. Pourtant, cette initiation spontanée ne suffit pas. Elle doit être impérativement complétée par une rencontre avec le guru qui, par le rite approprié, la validera à son tour. Cette initiation conclusive se déroule en présence de Nâyikâ, lors de ces séances collectives nommées «Intensives». Les «Intensives» se déroulent, généralement, dans les différents ashrams de Shiva. Une grande partie ont cependant lieu à New-York. Ainsi, afin de subir cette initiation ultime, chaque pratiquant doit aller aux États-Unis effectuer un pèlerinage. S'il est dans l'impossibilité de s'y rendre, il pourra assister à cette bénédiction en direct que Nâyikâ effectue une fois par an, par communication satellitaire et téléphonique, pour tous les pays où est implanté l'enseignement de Shiva. Lors de cette cérémonie live, réunissant en un même instant de communion simultanée tous les devotees de la planète, l'initiation peut ainsi opérer. Cependant, nombre d'écrits et de témoignages précisent que la rencontre physique avec le guru reste le moyen initiatique le plus efficient. Traditionnellement, l'éveil est transmis par le toucher. Mais depuis quelques années, face au nombre croissant de pratiquants, Nâyikâ privilégie un mode opératoire plus distancié. Assise, au bout de l'immense salle aux colonnades blanches de l'ashram, elle regarde défiler la longue cohorte des novices. Elle leur fait un signe ou les frappe d'un coup de plumeau en plumes de paon. Parfois, un large geste en direction de l'assemblée suffit pour prodiguer au public les bienfaits de son éveil.

À l'instar des expériences de méditation, l'épreuve de l'initiation peut conduire le pratiquant de Shiva à explorer les méandres d'un monde fantastique fait d'images et de sensations extraordinaires. Bill (ce témoignage est extrait de la revue américaine de l'association) : «J'ai dû suivre vingt-quatre ou vingt-cinq Intensives avec Mahat, et chaque fois qu'il donnait l'initiation, j'éprouvais une sensation de brûlure dans l'ajna chakra, l'espace situé entre les sourcils - à vrai dire, il s'embrasait comme un chalumeau. Mahat dit un jour : « Le travail de l'énergie consiste à consommer les impuretés de l'esprit. » Mahat

n'a eu de cesse de me consumer pendant des années - et c'était intense ! Je me souviens d'une fois, au début ; c'était le plus puissant de tous les chalumeaux - ça brûlait tout de haut en bas - je dégoulinais de sueur et mes yeux ruisselaient - je savais que cette fois-ci, c'était la bonne, j'allais d'une seconde à l'autre flamber dans une combustion spontanée. J'ai pensé : « Quelles saletés je vais faire sur la moquette ! » Me vint alors une prière profonde et angoissée : « Mahat aide-moi, sors moi de là ! C'est trop, c'est insupportable ! » J'ouvris involontairement les yeux et je vis Mahat qui me regardait. Un liquide glacé s'écoula alors à travers ma tête... et je plongeai dans l'extase. » Pour un autre élève, l'expérience de l'initiation est comparée à la sensation d'« un puissant flux d'énergie qui jaillit de la batterie universelle pour passer dans notre démarreur. » Ainsi, à côté de ces comparaisons calorifiques et mécaniques, d'autres initiés font part de visions de couleurs indicibles, d'états de conscience à l'intensité indescriptible. Françoise raconte :

- » *Nâyîkâ m'a donné l'initiation par le toucher... Elle m'a permis de voir la lumière noire, la lumière noire totale puisqu'à l'intérieur tout était noir, un noir total, et puis après tout est devenu bleu, mais d'un bleu qui n'existe pas sur terre, avec nos yeux physiques, on ne peut pas le voir. On ne peut que le voir de l'intérieur quand le guru nous permet de le voir ou peut-être quand on pratique beaucoup la méditation. Ça faisait comme un léger scintillement... J'ai lu que pour les bouddhistes tibétains, la description de cette lumière bleue est décrite comme des cercles de turquoise imbriqués les uns dans les autres, c'était d'une beauté mais je n'arrive pas à mettre en mots, c'est une lumière bleue qui vit, qui a des teintes de turquoise, et c'est sans doute pour cela que l'on voit ressortir les turquoises dans toutes les grandes traditions : Turquie, Égypte, Inde... On voit des turquoises de partout et ça rappelle quand même pas mal cette lumière bleue mais en un peu plus soutenu, celle que j'ai vue moi, un bleu un peu plus foncé, mais un bleu turquoise qui vit, qui vibre, c'était d'une beauté totale, je ne voyais que cela, cette lumière bleue ! Ah ! Une merveille... »*

Nous retrouvons, au travers du témoignage de Françoise, une thématique symbolique proche de celle énoncée tout au long des écrits de Mahat. Chaque couleur mobilisée s'inscrit dans le prolongement des descriptions initiatiques du guru. Le noir renvoyant au monde du sommeil, donc au rêve, rêve qui, nous l'avons vu, tient une place centrale dans le processus initiatique de Françoise. Puis, le bleu... Le bleu absolu de l'accomplissement, le bleu révélateur de l'immersion dans la conscience transcendante, le bleu de la sagesse, preuve indubitable pour celui qui la voit, de la réalisation effective de sa quête spirituelle. Pour Françoise, ce bleu difficilement descriptible, « un peu plus foncé », proche d'un « turquoise » qui « vit », « vibre », manifeste sa mise en relation avec une totalité qui déborde les cadres circonstanciés de l'initiation. La Turquie, l'Égypte, l'Inde, le Tibet..., « toutes les grandes traditions » sont alors convoquées pour se résorber dans cette vision qui, à elle seule, dévoile les confins d'un univers mystique sans limites. D'autres pratiquants de Shiva, interrogés au sujet de leurs expériences de méditation ont, cependant, nuancé cet émerveillement que l'on retrouve dans le discours de Françoise ainsi que dans les récits retranscrits dans les revues de l'association.

Initié par Mahat, Jean nous explique :

- » *Eh bien, disons que l'éveil... C'est vaste... Ça met constamment en mouvement une énergie aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur... À l'intérieur, je sais qu'en fait ce que j'ai découvert, c'est que j'avais une immense paix à l'intérieur de moi, et c'est grâce à cela, à l'éveil de cette énergie que j'ai pu... Qu'il y avait non seulement de la paix mais aussi de la lumière, des couleurs, il y a des tas de choses qui sont difficiles à... Mais bon surtout de la paix. Je sais que moi surtout j'ai ressenti beaucoup de paix, oui beaucoup de paix. Alors forcément lorsque l'on a conscience de la paix que l'on a à l'intérieur de soi, on découvre tout notre être en définitive, tout ce qui m'avait fait avant et la conscience que je vais en avoir. Ça m'a expliqué, par exemple, les peurs que je pouvais avoir en face des gens, ou les peurs que je pouvais avoir dans mon travail par exemple, des choses qui ont beaucoup diminué, en partie quoi... »*

Nicole, elle aussi initiée par Mahat, confirme :

- » *Oui pour moi aussi, c'est l'initiation, tout de suite après je me suis sentie très bien, très en paix avec moi même et je ne peux pas dire que j'ai eu des expériences de couleurs, de lumière mais c'est plutôt un effet d'être bien avec moi-même, de ne plus avoir peur des autres, de se sentir bien... Oui c'est beaucoup plus ça. »*

Ici, le flamboiement des images mobilisées laisse place à une description plus dépouillée. Jean reconnaît la vision de couleurs, de lumières, de «choses» qu'il a, lui aussi, du mal à mettre en mots. Pourtant, au final, il tend, comme Nicole, à ne mettre l'accent que sur ce sentiment de félicité intérieure qui a succédé à son initiation. Un sentiment de «paix» rassurant et apaisant qui va progressivement modifier sa relation au monde. Comme le précise Jean, «l'éveil va dépendre de la personnalité de chacun.» Ainsi, l'initiation apparaît comme un processus idiosyncrasique à la surface duquel l'individu peut voir miroiter ses propres références et repères. L'expérience de l'initiation sera donc à son image ou à l'image de ce qu'il tente de trouver au sein de la pratique de Shiva. Monde de merveilles et d'enchantements, de révélations et de certitudes, de promesses et d'attentes, elle semble ouvrir un horizon d'évidences déjà connues du sujet. Le sentiment de vertige éprouvé face à l'étrangeté d'une odyssée extraordinaire s'estompe pour laisser place à ce que le pratiquant n'a eu de cesse d'anticiper. Les symboles de la méditation apparaîtraient alors comme autant de réponses à un questionnement latent, déjà secrètement formulé, muettement articulé.

2. 7. 2 Le passage secret : l'association Shakti

L'initiation de Shakti reste une énigme. Marc, dès le début de nos rencontres, s'est montré catégorique : *«Vous ne pourrez pas assister à l'initiation. C'est un secret. Elle est secrète. Tout ce que vous saurez, c'est qu'il y a une initiation mais c'est tout... »* En effet, ce fût tout... Nous n'avons jamais été conviés à une séance initiatique. De même, Marc ou les élèves se sont toujours montrés peu diserts quant à son déroulement effectif. *Il y a une initiation... Comme il y a de l'énergie* dans tout ce qui nous entoure. Une présence abstraite, insaisissable mais qui pourtant n'a de cesse de s'immiscer dans chacune de ces béances discursives signifiantes que sont les implicites, les silences entendus. Les élèves que nous avons rencontrés ne nous ont jamais *directement* parlé de leur initiation.

Ils nous en ont cependant entretenu par défaut, nous faisant comprendre, par l'implicite ou le détour, la place centrale qu'elle occupe dans leur cheminement existentiel. Certes, quelques éléments tangibles transparaissent, crèvent la surface de ce dire en latence. Nous savons que l'initiation est conjointement acceptée par les gurus, le maître et l'élève, qu'elle consiste, comme pour Shiva, en l'éveil irrémédiable des canaux énergétiques de l'initié. Nous savons de même qu'elle requiert la nécessaire présence physique et / ou énergétique des gurus ... Nous nous souvenons aussi de ces fiches que Marc un jour avait extirpées d'un lourd dossier. Des dizaines de photos d'élèves, accompagnées d'un descriptif dactylographié ou manuscrit résumant leur personnalité, leurs expériences de méditation... « *Ici, chaque élève de l'association est répertorié. Je leur demande à tous de décrire, par l'écriture, leur vécu. J'y ajoute mes commentaires. Tout ça, ça nous aide à savoir qui est prêt ou non. De toute façon, les gurus, par un simple regard sur une photo, le savent déjà...* » nous avait-il explicité en substance. Cependant, malgré ces fulgurances discursives, nous ne savons rien ou si peu de choses des gestes, des mots échangés, des mouvements et déplacements qui parcourent cette initiation, gestes, mots, mouvements et déplacements qui demeurent enveloppés des nimbes impénétrables de l'indicible. Nous sommes donc toujours restés au seuil de ces implicites, face à l'existence d'un fait indubitable mais dont nous ne pouvions que reconnaître l'infranchissable distance. Nombre, voire la totalité de nos entretiens avec des membres de Shakti n'ont eu de cesse, au final, de questionner la présence tenace de cette initiation. Mais une présence qui s'affirmait moins par l'agencement perceptible et descriptible de ses faits que par les effets qu'elle produisait chez celui qui l'avait vécue. Ainsi, l'initiation apparaît comme ce pivot temporel, l'événement central d'un intense basculement subjectif : « *Avant mon initiation, j'étais, mais depuis je suis...* » Passé et présent - « *j'étais* » puis « *je suis* » ... -, l'avant et l'après du rite qui traduit que, désormais, tout a changé. Ainsi, avant l'initiation, « *j'étais* », « *je* » était autre chose, quelque chose que le sujet observe, rétrospectivement, avec circonspection et méfiance. Un « *je* » « *dispersé* », « *éparpillé* », « *perdu* »... mais qu'il s'agit maintenant de « *rassembler* », « *harmoniser* », « *autonomiser* » par l'affirmation sans reste d'un « *je suis* » assuré, presque péremptoire. Pour nombre d'élèves de Shakti, un seul mot résume les conséquences de l'initiation, celui d'« *engagement* ». L'initiation comme « *engagement* » absolu, total, impliquant une réorientation touchant toutes les relations que le sujet nourrit vis-à-vis de son corps et de l'autre. L'initiation comme révélation d'un processus subjectif inéluctable et implacable, sur lequel il est, désormais, impossible de revenir. Comme nous le précisait Marc, l'énergie est « *sans compromis, ni contraintes* ». Une fois l'éveil effectué, rien ne peut en endiguer le flux, la dynamique incoercible. À nouveau, mais *encore plus qu'avant*, il s'agira de pratiquer les postures, la méditation, de se plier aux astreintes qu'implique l'enseignement afin de maîtriser les conséquences de cette révélation. Ne surtout plus manger de viande, ne surtout plus fumer ou boire d'alcool, ne surtout plus sombrer dans l'excès ou dans une dépense physiologique immodérée qui pourrait, dès lors, engendrer des conséquences implacables⁵⁴. Car, cette énergie éveillée ne pardonne rien. Le sujet

⁵⁴ Cette question de la nécessaire maîtrise des comportements entre dans cette économie du sacré que Mary Douglas avait pointée dans *De la souillure*. Elle écrit : « Le sacré a besoin d'être forcément, et constamment, délimité par des interdits. Le sacré doit toujours être considéré comme contagieux parce que les rapports qu'on établit avec lui s'expriment obligatoirement dans des rites de séparation et démarcation, et dans l'idée selon laquelle il est dangereux d'outrepasser certaines limites. » (1992 : p. 42)

ne peut ni la fuir, ni même l'oublier. Présente en son corps même, elle devient son double, cette secrète articulation le reliant à la totalité cosmique qui l'accueille et l'entoure. Initié à la révélation de sa présence, le sujet partira en quête de cette seule exigence de discipline et de contrôle de ce qui peut, parfois, le déborder. Ainsi, quelques élèves nous ont fait part d'un certain vertige éprouvé face aux nécessités de cet «engagement».

Nicolas explique :

- » *Dans l'initiation, il y a quand même une forme d'engagement, ça c'est clair. Il y a une forme d'engagement mais pour ma part quand j'ai demandé l'initiation, je ne me rendais pas compte de ce en quoi ça engageait parce que comment tu peux savoir ? [...] Quand tu t'engages pour l'initiation, tu ne peux pas imaginer jusqu'où ça porte, d'avoir une pratique alimentaire différente, un style de vie différent et ces conséquences infimes que tu mesures des années après... Moi, je ne pouvais pas l'imaginer... Est-ce que tu es prêt à assumer toutes les conséquences de ton choix initial ? Et c'est là que tu te rends compte que tu n'es pas capable d'anticiper. »*

Claudine reprend :

- » *Moi, je me suis fait initiée assez vite mais là aussi sans savoir exactement ce que je faisais alors... Ce n'est pas que je le regrette parce que peut-être que je ne l'aurais pas fait si j'avais su ! [rires]... Non, mais dans le sens que c'est d'autant plus exigeant que l'on a d'autant moins le droit à l'erreur, c'est un véritable engagement et toute votre existence se trouve liée à cet engagement. Et puis ça vous donne une autre conscience des choses, une conscience que l'on a pas avant... Je veux dire que, soit on écoute cette conscience, soit on se donne le droit de refuser. »*

Dès lors, il s'agira de maîtriser ce qui, pourtant, échappe à toute projection. Si l'on suit Nicolas, il faut s'efforcer d'accueillir ce que l'on ne pourra jamais «anticiper», comme si la singularité d'un instant tel que celui de l'initiation devenait à son tour producteur d'une pluralité d'événements aux conséquences incertaines, parfois redoutées... Comme nous l'avait indiqué une élève, l'initiation apprend l'«autonomie», mais une autonomie paradoxale renvoyant le sujet aux inéluctables nécessités de sa pratique, nécessités qu'il s'agira de faire siennes afin de perpétuer ce constant souci de maîtrise. De la même manière, il s'agira d'accepter l'imprévisible, l'inanticipable qu'engage une décision telle que celle-ci, tout en maintenant l'affirmation positive d'une appréhension totale de l'existence évinçant, par là, toutes formes de contingences ou d'incertitudes. «Reprendre en main», selon l'expression d'un autre élève, ce qui, par essence, se soustrait à une saisie pleine et entière...

III - LA COMMUNAUTÉ DU CROIRE

L'événement initiatique marque ainsi, pour les groupes Shiva et Shakti, l'inscription du pratiquant dans le présent du groupe ainsi que dans la continuité de la lignée de

l'enseignement. Cette inscription, si l'on reprend les termes de la symbolique énergétique qui les traverse, se veut définitive, irrémédiable. Une fois initié, le pratiquant devra se conformer aux nécessités que cet éveil implique continûment. Désormais, il se doit de faire corps avec l'enseignement qui l'accueille et cette incorporation reste intrinsèquement liée à la place qu'il occupe dans la communauté qui l'accueille. Dans une certaine mesure, il s'agit pour lui de perpétuer sa pratique à l'intérieur d'un espace de sociation spécifique que Max Weber avait désignée, dans le deuxième tome d'Économie et société, comme *Gemeinde* ou «communauté **émotionnelle**». Dans ce type de **communauté entièrement organisée autour de la figure du « prophète »**, **il s'agit de dégager « une vue unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment significative et unitaire envers celle-ci.**» (1995 : p. 203) Tous les aspects de la vie sociale se voient alors ramenés au regard d'une «*manière de vivre* » totalisante et systématisante. Comme l'indique Weber : **«Constituer une communauté émotionnelle permanente avec les adeptes personnels est donc un processus normal qui fait entrer la doctrine du prophète dans la vie quotidienne, en tant que fonction d'une institution permanente.** » (*ibid.* : p. 206) Si l'on écarte la notion particulière de prophète pour la généraliser à toute forme d'autorité spirituelle, les groupes Shakti, Shiva mais aussi, de façon spécifique, Ganesh entrent dans ce souci constant d'institution. Une institution globale du corps, de la relation à soi et à autrui, de l'expérience de la transcendance, une institution généralisée qui vise à parfaire ce sentiment de maîtrise du sujet vis-à-vis de tout ce qui constitue la trame de son existence. Danièle Hervieu-Léger, dans Sécularisation et modernité religieuse (*in Esprit*, 1985), en décomposant le paradigme weberien de communauté émotionnelle en six implications complémentaires, nous aide à approfondir la compréhension de cette institution. Selon elle, la notion de charisme que Weber relie à la figure du prophète doit être réexaminée moins en termes de **«capacité extraordinaire qu'a un individu de proposer [...] de nouvelles normes, pour une vie nouvelle»** qu'en terme de **«force d'entraînement social»** inhérente à l'exercice même de la parole (1985 : p. 56). Ainsi, la communauté se consolide à partir et autour du discours de celui qui la fédère puisque **«les adeptes s'engagent sur la parole d'un prophète à qui ils font personnellement confiance»** (*ibid.* : p. 55). Ceci entraîne donc la première implication interprétative du concept de Weber : **«les communautés émotionnelles sont toujours [...] des communautés d'adhérents»** (*ibid.* : p. 55). C'est donc toujours un choix personnel qui préside à l'entrée du pratiquant au sein du groupe, choix qu'il aura, par ailleurs, à justifier et à expliciter afin de maintenir sa présence en son sein. Les associations Shiva et Shakti, comme nous avons pu le voir, insistent largement sur cette nécessité de la prise de parole comme énonciation partagée de l'expérience subjective. Il s'agit, pour chaque élève, d'exprimer, de manière régulière, la relation existentielle qu'il entretient à l'enseignement. Il pourra être interrogé sur ses choix, invité à se pencher, de façon critique, sur ce qui nourrit explicitement ses valeurs et son rapport au monde. Dans ce processus constant d'évaluation subjective, si l'on met le terme de «prophète» de côté, le représentant de l'autorité spirituelle joue un rôle primordial. Que ce soit Marc, le guru, ou le MC, qui, le temps d'une séance, endosse ce statut, tous servent de relais afin de rendre collective cette parole individuelle. L'expérience de chacun doit ainsi nourrir l'expérience de la communauté. De la même manière, l'autorité que revêt la communauté par l'entremise de celui qui la porte et la soutient permet la confirmation

intime de l'expérience subjective. Pour Danièle Hervieu-Léger, cette première implication en entraîne une deuxième : celle d'une «relative porosité» des frontières des communautés émotionnelles. Ainsi, on entrerait et sortirait facilement de ces groupes. Ils impliqueraient des modes de sociation souples qui **«se constituent souvent par une condensation partielle des « réseaux » « plus larges et plus lâches qui assurent la fluidité des engagements et des retraits»** (*ibid.* : p. 56). Nous n'avons pas, pour les groupes qui nous intéressent, réellement retrouvé cette même labilité des appartenances. Il n'y a pas réellement, pour Shiva, Shakti et Ganesh, de modes d'identification personnels au groupe que l'on pourrait qualifier d'appartenances intermittentes. Les gens entrent et s'ils sortent, afin de quitter l'association, c'est rapidement et rarement dans l'optique d'un retour. Certes, d'un point de vue empirique, l'accès aux absents, à **«ceux qui sont partis** » reste malaisé. Certains pratiquants nous ont fait part, parfois, de personnes qui ont quitté la communauté. Mais rarement, nous a-t-on entretenu d'aller-retours réguliers ou d'alternance dans le choix des associations. En outre, l'initiation, une fois effectuée, rend difficile toutes velléités de départ. Comme nous l'avait précisé Marc de Shakti : **«il faut y penser avant. Une fois que c'est fait, rien n'est pareil. Il faut bien réfléchir. Une fois, une élève, initiée, a voulu partir. Je lui ai dit : « Pars si tu veux, mais ton choix ne tient pas, tu n'y crois pas et tu reviendras ! « Elle est partie... Et elle est revenue ! »** La troisième implication avancée par Danièle Hervieu-Léger afin d'explicitier la notion de communauté émotionnelle rejoint les précédentes : l'adepte afin d'être reconnu comme membre à part entière de l'enseignement doit insister sur la spécificité du parcours qui l'a conduit jusqu'à lui. Cette explicitation mettant l'accent sur l'expérience spirituelle de chaque participant pourra être soumise au contrôle de celui qui est investi du «pouvoir de dire l' » authenticité « de ces démarches individualisées.» (*ibid.* : p. 57) Pour les groupes Shakti et Shiva, ces mêmes critères d'authenticité ne seront reconnus qu'au prix d'une pratique assidue et constante. Une appartenance intermittente ne pourra qu'être difficilement admise par le groupe puisqu'allant à l'encontre de ce souci de continuité inhérent à sa propre conception de l'authenticité. Pour être authentique ou du moins accepté comme tel, il faudra reconnaître la primauté de son expérience. Il s'agit - et ceci est la quatrième implication - donc de s'impliquer dans cette autorégulation du groupe par l'expérience. Le «*vécu*», le «*ressenti* » deviennent ainsi ces instances de validation participant de ce «contrat» qui «lie le porteur de charisme aux adeptes qui s'agrègent autour de lui.» (*ibid.* : p. 57) Nous verrons, par ailleurs, à quel point ce contrat peut parfois compliquer, pour certains pratiquants, la relation qu'ils entretiennent avec les règles de conformité extérieures à la communauté. Cette adoption de règles parfois contradictoires conduit les membres de ces groupes à endosser une attitude relativement critique vis-à-vis de la modernité. Ainsi, en accord avec une cinquième implication, il s'agit moins de se distancier de ses valeurs que de remettre en cause ce qu'ils jugent comme des dérives de la modernité. Dès lors, il s'agira de réaffirmer le lien à la nature, l'importance de l'affectivité dans la relation à l'autre, de refuser la trop grande fonctionnalité des liens sociaux... Comme nous l'avons vu, nombre de pratiquants des associations que nous avons suivies insistent sur cette volonté de retour à une forme d'équilibre qui passerait par un constant souci d'harmonisation et de maîtrise des lieux, des temporalités, des règles d'hygiène ou des liens de socialité. Ce point nous conduit à la sixième et dernière implication du concept de

communauté émotionnelle à savoir le déploiement d'un pragmatisme idéologique visant à considérer les traditions religieuses, par les adeptes, pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Léger, comme des «boîtes à outils». Or, à l'instar de ce que nous avons pu énoncer à propos de la notion de bricolage, les membres de Shakti, Ganesh et Shiva appréhendent moins le religieux comme un vaste dispositif à l'intérieur duquel il est aisé de puiser afin de composer sa propre spiritualité à la carte que comme une totalité au sein de laquelle ils prennent place logiquement. Ainsi, ils adoptent une certaine posture holiste qui les conduit à se définir comme partie prenante d'un grand tout où les figures religieuses et spirituelles s'agencent harmonieusement. Il ne s'agit pas de substituer les symboles les uns aux autres dans un même mouvement de réappropriation individuelle, mais de les concevoir comme autant de supports de reconnaissance subjective. Les dogmes sont alors réfutés, les discours jugés doctrinaires sont renvoyés aux Églises... Seules persistent des images faisant sens pour l'adepte - le Christ, les Saints, Dieu, le panthéon hindouiste, Bouddha... -, et qui participent d'une vision apaisée d'un monde spirituel parcouru par la même quête d'authenticité. Comme il nous l'a souvent été dit : dans ce monde de tranquillité mystique, «*nous empruntons tous des chemins différents afin d'atteindre le sommet de la même montagne.* » Tous les savoirs ésotériques - mais aussi scientifiques⁵⁵ - participeraient ainsi de cette même quête initiatique de vérité.

La notion de communauté émotionnelle subdivisée selon ces six implications paradigmatiques - choix individuels, modes de sociation relativement souples, quête de l'authenticité, primauté de l'expérience subjective, critique de certaines valeurs de la modernité, holisme religieux - nous permet de synthétiser les différentes modalités de croire à l'oeuvre dans les groupes que nous avons suivis. Intégré au sein de la communauté, le pratiquant se situe donc à l'interstice de lignes spatiales et temporelles complémentaires. En intégrant le groupe, il pourra s'identifier à l'enseignement qu'il a choisi et qu'il reconnaît comme participant de sa propre quête de bienfait et de mieux-être. Afin de certifier et de souligner cette appartenance, il s'agira de soumettre en permanence à l'examen de l'autorité légitime l'expression subjective de l'émotion. Cette expression immédiate et affective devra ensuite s'inscrire dans le prolongement de cette mémoire autorisée que symbolise la lignée de l'enseignement. Des pratiques telles que le travail de posture, la méditation, les sevas ou les lectures de textes, un rite de passage tel que l'initiation attestent de cette intégration du sujet au sein de la tradition qui le précède et qui, par lui, s'actualise et se transforme. Ainsi, l'horizontalité de la communauté croise la verticalité de la lignée, par ce point singulier de rencontre que devient le sujet. De même, le temps et l'espace de la pratique se mêlent à cet ailleurs et à cette sécularité que porterait en elle la lignée de l'enseignement.

Si l'on reprend le modèle avancé par Danièle Hervieu-Léger dans son ouvrage Le pèlerin et le converti (1999), il est possible de dégager de communautés émotionnelles telles que Shiva, Shakti et Ganesh des modes de validation de l'expérience subjective sensiblement différents. Ainsi, les groupes Shiva et Shakti recourraient à une logique de

⁵⁵ Si l'émotion et l'expérience restent des médiums privilégiés dans la constitution de ce croire collectif, nous n'avons jamais ou rarement rencontré de défiance à l'égard du mode de connaissance théorique et intellectuel que nous employions. Certains élèves voyaient même en nous et en notre démarche ethnologique, la preuve indubitable d'un cheminement commun qui nous rapprochait malgré la présence d'apparentes différences : «*Quelque part, vous êtes comme nous ! Vous êtes aussi des chercheurs !*»

validation hybride les situant à l'interstice de deux modèles distincts. Toutes deux font appel à un régime de validation de l'expérience s'appuyant sur une présence institutionnelle forte, s'incarnant dans une instance que serait l'autorité institutionnelle qualifiée - guru, maître, MC... -, instance fondant, à son tour, son critère de validation sur la conformité de chacun au modèle de l'enseignement. Simultanément, cette conformité s'appuie sur un autre régime de validation à savoir communautaire, puisque reposant sur une instance telle que le groupe, instituant comme critère de validation la notion de cohérence collective. Deux systèmes se juxtaposent ainsi, faisant jouer sur le même plan différents régimes, instances et critères de validation de l'expérience subjective et collective. D'un côté, l'institution comme autorité légitimée, qui attend de chacun un comportement adéquat et, de l'autre, la communauté basée sur le groupe et sur l'adhésion personnelle qu'il nécessite. L'association Ganesh se situerait, elle, dans le prolongement d'un autre modèle. Ne ressortant pas d'une logique collective proprement dite, elle s'appuierait plutôt sur un régime de validation de l'expérience fondé sur l'autovalidation. L'instance de référence deviendrait l'individu lui-même qui, par une pratique au quotidien, dégagerait ce critère de référence que serait la certitude subjective d'être sur la «bonne voie». Ces différences relatives entre Ganesh, Shiva et Shakti, marquant plus des lignes de force interprétatives que des oppositions de nature fixe et immuable, convergent cependant vers une commune validation du croire. En effet, toutes trois s'appuient, nous semble-t-il, sur une reconnaissance de l'autre comme critère indubitable de l'authenticité de la pratique personnelle. Ainsi, ce régime de validation de l'expérience fondée sur la reconnaissance mutuelle traverse chacun de ces groupes. L'autre quel qu'il soit - partenaire, élève, proche, représentant de l'autorité de la lignée... - demeure la référence absolue à partir de laquelle se construit le sentiment d'appartenance au groupe. La communauté quels que soient ses régimes, ses instances ou ses critères de validation, ne peut s'agencer et s'organiser en système relationnel global qu'à partir d'une co-présence avec l'altérité. Ainsi, l'autre, par la projection de son expérience singulière, parfois extraordinaire dans le cas des gurus, apparaît, pour le sujet, comme le repère originaire lui permettant de s'éprouver comme membre à part entière de la communauté dans laquelle il prend place.

Nous pouvons, dès lors, résumer ces quatre systèmes de validation du croire par le schéma suivant :

totalité des relations sociales. Le choix de l'entourage amical ainsi que la relation à l'environnement familial se verront, en permanence, examinés à la lumière d'une même éthique rationnelle.

Gisèle de Shakti :

- - » *On a gardé quelques amis. C'est-à-dire que... oui certainement, tout ce qui était superficiel a, par la force, des choses été écarté, parce que c'est vrai qu'on a très peu de temps entre notre pratique du yoga et notre vie quotidienne. Et puis comme la pratique du yoga nous ouvre à autre chose, c'est vrai qu'après, il faut gérer son temps et... c'est vrai que l'on sélectionne parmi les amis. Bon, donc on garde les amis les plus fidèles, les amis d'enfance ou... [...] C'est vrai qu'on est obligés d'être un peu sélectifs. On ne peut pas se disperser tout le temps mais ça ne nous empêche quand même pas de rencontrer de nouvelles personnes, d'aller vers les autres. »*

Catherine, elle aussi de Shakti, confirme :

- -» *On apprend à voir ce que la relation nous apprend de nous-mêmes et ainsi discriminer ce qui nous convient ou ce qui ne nous convient pas. On peut alors discriminer, faire des choix. Le yoga, il est toujours là, dans notre vie au quotidien, continuellement, et je crois qu'il y a des moments où il sait exiger de nous de faire l'expérience de ce qui est bien pour nous, parce qu'on ne peut pas faire d'expériences de manière fortuites. Rapidement, on se rend compte de ce qui est bon pour nous et ça corrobore ce qu'on nous demande de faire : être végétariens, pas prendre de médicaments chimiques... Tout ça, ça prend du sens pour nous, personnellement, dans nos constructions personnelles.»*

Dès lors, il s'agit, en permanence, d'effectuer des «choix», de «discriminer», de «sélectionner» ce qui, pour le pratiquant, fait sens ou non existentiellement. La totalité de la relation subjective au monde devient alors objet d'une gestion attentive et rigoureuse. Dans la logique des nombreuses astreintes et obligations auxquelles le corps de l'élève doit être soumis, le lien aux autres doit, à son tour, entrer dans un processus de séparation et de démarcation. Nicolas de Shakti :

- -» *Ça fait quinze ans que je ne vais plus en boîte de nuit et que je ne me sens plus concerné par ça... Quinze ans que je ne suis pas allé me prendre une biture avec mes copains et je ne me sens plus concerné par ça. Je discutais dernièrement avec mon frangin et il me disait : « Mais Nico, tu ne viens plus avec nous faire une bonne fête. » Une bonne fête pour lui ça veut dire aller en boîte, picoler comme des tarés et puis on fume un bon pétard en fin de soirée, donc vous voyez je ne suis pas coupé des autres, du monde extérieur mais ce social-là oui, j'en suis complètement coupé, je ne me sens plus du tout concerné par ça. [...] Mais c'est vrai que l'enseignement m'amenait à une forme de rupture parce que concrètement, lorsque je bossais dans le commerce, dans les repas d'affaire, dans la manière de vivre des hommes d'affaires qui étaient autour de moi... Ben les repas d'affaires, inutile de te dire que sortir une bonne bouteille... C'est mieux ! Moi il m'arrive d'inviter des gens et de leur servir un bon repas mais moi de ne*

pas manger de viande, ne pas manger, ne pas boire, ça continue aujourd'hui à être un sujet à... il ne se passe pas une journée où on ne me questionne sur mon végétarisme. Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ? Ça pose question...»

Mais ce que Nicolas définit comme un «choix de vie» affirmé et revendiqué peut aussi révéler quelques frustrations. Il poursuit :

-»Tu vois, pour moi, ça a été des sources de difficultés pendant longtemps, une forme de différence qui était difficile, qui générerait une sorte d'exclusion des milieux que j'aimais bien, du milieu du pub où ça chante, où ça raconte, où tu bois de la bière, ça c'est un milieu que j'adore, en plus la bière, c'est quelque chose que j'adorais... Donc du coup ça rend sec également, à tous les niveaux parce qu'on se dit : « Ah ben merde je passe à côté d'une convivialité que je connaissais et le choix que je viens de faire est antinomique avec cette convivialité-là. « Voilà et à cause de la bière, on n'a plus la convivialité du chant, de la narration... C'est dur.»

De fait, et ceci est valable pour l'ensemble des pratiquants que nous avons rencontrés, toutes associations confondues, une série de prescriptions s'établit à partir d'un nombre d'interdits fondamentaux que le pratiquant se doit d'appliquer dans la sphère de son quotidien. Progressivement, cette nécessité incontournable s'étend à l'ensemble des pratiques sociales. Ainsi, le yoga ne tolère pas la consommation de tabac. De fait, ce qui aurait pu se cantonner à une simple astreinte individuelle devient un modèle totalisant : la fréquentation des lieux enfumés sera évitée avec précaution ; les consommateurs de tabac subiront également cet évitement. Il en est de même pour l'alcool : sa consommation ainsi que tous les rites sociaux qui l'accompagnent seront systématiquement contournés. Si l'on reprend le dernier système de validation que nous avons précédemment avancé, l'autre apparaît ici encore comme une instance d'identification et de reconnaissance. Mais un autre en creux, en négatif. Dans le modèle de mutualité et d'authenticité précité, l'autre est reconnu par sa différence mais une différence acceptée, partagée et qui fait sens. Cet autre, c'est le partenaire de pratique, adepte de la communauté dont on se sent membre à part entière mais c'est aussi l'autorité spirituelle face à laquelle on se sent responsable. Il est cet autre distancié et pourtant vis-à-vis duquel l'on se sent engagé et avec lequel on partage les mêmes repères, les mêmes références. Mais, en présence de l'interdit, l'autre change de figure. Il devient ce contre-modèle qu'il ne s'agit pas de transformer mais d'accepter dans sa radicale différence. L'autre-fumeur, l'autre-consommateur d'alcool, l'autre-mangeur de viande est intégré dans le système d'identification mais comme cette limite à contourner, cette frontière dont il est, désormais, nécessaire de se garder. Vecteur de pratiques prescrites et menaçantes, le voici soudainement renvoyé à sa propre altérité. Ainsi, ces codes sociaux qui avant faisaient sens, ces rites de convivialité qui précédemment allaient de soi se trouvent tout à coup renversés. L'évidence de ce qui, dans certaines sphères du social, concrétise symboliquement l'hospitalité et la dépense festive, est écartée. Comme le dit Nicolas, «ça» ne le «concerne» plus donc «ça» n'a plus lieu d'être. L'étrangeté de ce qui semblait indiscutable est révélée. Et c'est cette même étrangeté qui va permettre la construction et la reconnaissance d'une identité réactive, située à distance de ces

pratiques circonstancielle et socialement légitimées. Anne de Shakti :

- - *«Pour mes amis, et ce sont de vrais amis, donc pour eux, c'est normal que je ne mange pas de viande. Non, je ne mange pas de viande et j'ai trouvé beaucoup de respect chez les vrais amis, beaucoup d'attention. Si on m'invite à dîner, on fait attention à ce qu'on va faire. Si on choisit un restaurant on pense à choisir un restaurant adapté. Ce sont des signes de respect, les gens sont sensibles et ils ont bien eu le sentiment que j'engageais une démarche très personnelle et très profonde et ils posent peu de questions, peu de questions sur l'intimité de ce que je vis. Ils le prennent comme ça, c'est simple, c'est logique, c'est moi, un point c'est tout.»*

Une pratique alimentaire telle que le végétarisme peut alors devenir un moyen de sélection et de réorganisation de la relation à l'entourage familial et amical. Comme il nous l'a souvent été dit, il y a ceux qui *«comprennent»* donc qui acceptent et les *«autres»* - parents, connaissances... - qui ne saisissent pas l'importance de tels renoncements. Parfois, certaines réactions se font plus hostiles. Bernard de Shakti :

- -*«Au début notre entourage a fait un rejet total... Oui, un rejet total du yoga, de ce qu'il pouvait entraîner. Certains copains, ils n'ont pas accepté le changement, souvent, si ce sont des copains qu'on a connus avant, euh... Déjà ceux qui fument, ils n'acceptent pas. En plus nous on connaissait des gens qui fumaient du shit donc, nous on en fumait aussi à l'époque. Déjà tu as tout ce cercle-là qui s'éloigne petit à petit, parce que bon, le mec il te fait passer un joint, tu lui dis : « J'en veux pas... » Alors au bout d'un moment... Et puis, c'est des mecs auxquels t'as pas besoin de leur dire, de toute façon ils partent. Et puis au bout d'un moment tu n'as plus rien à faire avec ces gens-là parce que tu tournes en rond dans ce milieu-là. C'est ce qui a d'ailleurs fait qu'on a cherché ailleurs...»*

Véronique reprend :

- -*«Dans un premier temps, on avait aussi tendance à réagir en se renfermant. Tandis que maintenant je trouve qu'il y a un deuxième temps qui fait qu'on explique rien, on fait. On fait ce que l'on a à faire, et puis bon, les autres voient bien que l'on est pas différents d'eux, ni rien du tout, à part peut-être dans des particularités qu'ils connaissent, s'ils veulent les connaître. Et, si c'est accepté, ça se passe bien !»*

Pour nombre d'élèves, les membres de l'entourage proche, en particulier les parents, apparaissent le plus souvent comme les personnes les plus résistantes à une reconnaissance de la pratique. *«Ils ont peur de la secte, donc on fait gaffe à ce que l'on dit ! »* nous explique cet élève. Ainsi, les termes de guru ou d'initiation sont-ils évités afin de ne pas *«affoler»* ou *«effrayer»*. L'Inde est à peine évoquée. Anne de Shakti :

- -*«Ma famille est très réduite, mes parents eux ont eu une réaction au fait que j'aie en stage en Inde très forte. Mon père surtout et je pense que c'est la notion de parents, oui de parents, de père... qu'ils ont remis en cause. Je pense que ma prise d'autonomie par rapport à eux, bien que j'ai plus de trente ans eh bien quelque part, ça les a bousculés,*

ils l'ont mal pris. [...] Mon oncle m'a dit que mon regard avait changé, c'est tout ce qu'il m'a dit, non je pense qu'il doit y avoir quelque chose dans le regard de plus... Que lui en tout cas a perçu. C'est tout. Mes parents ont retenu qu'un aspect négatif, la prise d'autonomie, maman me disait même : « T'es méchante », parce que je voulais dire des choses, « Tu es devenue méchante ! » Mais sinon je ne le dis jamais, je ne le dis pas moi le mot guru, je dis juste que l'on a un maître de yoga, c'est tout. Je n'ai jamais parlé de notre guru mais ils ont senti quelque chose. Je dis : « On est allé voir les gurus de notre maître de yoga. » Je n'ai pas dit que j'avais été initiée. Je n'ai pas expliqué... [...] .Bon maintenant ça va mieux. Et ma mère a quand même mis une photo de moi... Il n'y avait aucune photo de moi à la maison, aucune. Et elle en a mis une de moi en sari du stage en Inde, donc là, je me suis dit qu'enfin la reconnaissance venait. Je pense qu'ils ont eu du mal à comprendre. J'ai changé et ils n'ont pas compris, ça ne s'est pas fait tout seul. J'ai eu des réactions fortes peut-être même trop fortes par rapport à eux. Il fallait que je réajuste quoi...»

Gisèle, élève de Shakti, confirme :

-»Pour moi ça n'a pas trop posé de problèmes du côté de ma mère. Par contre du côté de mon père, lui, il a refusé, tout oui, vraiment tout. Y'avait une sorte de conflit dès qu'il venait ici, chez nous. Il apportait sa viande, son vin, par peur de défaillir sans doute... [rires] Mais c'est vrai que maintenant, il y a des améliorations de côté-là. De l'autre côté de la famille, c'était encore plus difficile dans la mesure où c'était une famille de paysans - un des beaux frères de mon mari est même éleveur de moutons !... [rires] Et donc un problème s'est d'emblée posé. Mais cela dit il y a quand même une très grande tolérance, il faut laisser le temps apaiser un peu les réactions premières. Mais cela dit, c'est vrai que ça a été difficile par rapport aux enfants. C'est-à-dire que quand on leur donnait les enfants, ils ne comprenaient pas qu'il y avait un régime à respecter, une façon aussi de les soigner à respecter. Pour ma mère, il n'y avait pas de problème parce qu'elle m'avait soignée à l'homéopathie, mais pour l'autre côté de la famille, c'était vraiment difficile pour eux d'admettre. Surtout quand il y a eu des petits problèmes de santé au troisième enfant. Mais à force ils ont fini par accepter notre façon de vivre...»

Jacques, de son côté, reconnaît que sa découverte de l'enseignement de Shakti a causé quelques difficultés dans les relations qu'il noue avec son épouse :

-»Tous les gens autour de moi sont au courant de ma pratique, mon entourage, mes amis, mes parents. Ma femme a réagi au début plus ou moins bien parce que c'est vrai qu'elle a observé un changement dans mon comportement. Elle, elle ne fait pas du tout de yoga. Elle a d'autres activités que je pourrais classer de quasi-spirituelles, parce qu'elle fait beaucoup de danse et que, selon moi, à un certain niveau, il y a quand même une dimension spirituelle dans la danse. C'est vrai que ma pratique de yoga a amené des relations un peu en dents de scie dans notre vie de couple. C'est vrai qu'il y a des hauts et des bas mais cette démarche-là m'a appris une chose, c'est qu'il ne faut jamais imposer quoi que ce soit à l'autre.»

Dès lors, il admet faire preuve de compromis quant aux astreintes qui organisent son quotidien :

- *-»Je suis végétarien mais je suis capable de faire des pâtes à la bolognaise ou un beefteak à mes filles si elles ont envie d'en manger un. C'est ma démarche à moi et non celle de mes filles ou celle de ma femme. C'est vrai qu'il y a des hauts et des bas. Il y a certaines amitiés qui se sont défaites parce que ce n'est plus possible. Et puis la vie vous propose de faire des rencontres à certains moments et puis elles se défont. Mais c'est vrai que le yoga pour moi n'a fait qu'accélérer les choses mais à mon avis ces amitiés se seraient défaites quoi qu'il en soit. Le yoga n'a fait que catalyser, focaliser sur un point donné des dissensions.»*

Ainsi, au travers de cette affirmation sans reste du sujet, la relation à l'entourage immédiat peut faire l'objet d'aménagements circonstanciés. Cependant, à mesure que le cercle relationnel s'étend, cette tolérance montre rapidement ses limites. Le repli sur la seule communauté apparaît alors comme une possible alternative. Claudine de Shakti :

- *-»Moi j'ai été très solitaire par rapport aux gens parce que c'était pour moi avant tout quelque chose de très personnel. Et puis le temps passant, je me rends compte que ces expériences-là, on ne peut pas en parler, en fait, à d'autres personnes parce que les gens nous prennent pour des tarés, on nous prend pour des tarés... Ou alors, ils se méprennent sur le sens de ce que l'on dit. Alors finalement, on est ramenés à en parler aux gens qui eux aussi l'ont vécu et encore, même avec les gens qui l'ont vécu, vu que chaque expérience est personnelle, eh bien des fois ce n'est pas évident de se faire comprendre. Mais je dirais que l'avantage, c'est qu'il n'y a pas de jugement, et bon, quand même, il y a aussi une certaine écoute. [...] Mais, je pense aussi que dans les moments difficiles les gens sont là, ils peuvent aider soit de façon matérielle soit de façon psychologique avec une parole vraie.»*

Jeanne confirme :

- *-»Le groupe, je trouve que c'est un outil important parce que ça nous permet de confronter en permanence notre pratique les uns avec les autres et aussi de bénéficier d'une dynamique de groupe qui, pour moi, est vraiment importante. C'est important d'être entourée par des personnes qui nous regardent, nous écoutent, qui nous interrogent aussi sur ce qu'on fait et nous demandent d'expliquer nos actes, nos choix. Même sur le quotidien, on partage des choses très fortes, on se donne des conseils, des coups de main, on s'entraide aussi... Et puis, il y a les fêtes, les stages. Je trouve que le groupe, c'est un soutien extrêmement important, et puis quand ça ne va vraiment pas bien, il y a Marc qui peut aussi nous aider mais c'est vrai que lui il ne peut pas tout faire.»*

Face aux malentendus, le groupe peut alors devenir ce refuge accueillant au sein duquel il est possible de trouver protection et compréhension. Un refuge où la même «parole vraie» ferait sens pour tous, facilitant par là la reconnaissance de chacun dans la singularité de son propre cheminement. Quelques élèves de Shakti émettent, cependant,

certaines réserves quant à cette tentation du repli communautaire. Nicolas :

· *-»Le groupe est quelque chose de très très précieux mais maintenant le groupe présente aussi plein d'inconvénients, des inconvénients de type : on vit tous ensemble les uns sur les autres, on frôle la consanguinité et puis au bout d'un certain temps, la pensée elle tourne un peu en rond, vous ne voyez plus l'ouverture sur l'extérieur, c'est le risque de tout groupe.»*

Dans ce prolongement, Jacques précise :

· *-»Par rapport à l'association, je fais attention de ne pas mettre tous mes oeufs dans le même panier parce que je trouve, si vous voulez, que certains ont trop investi le groupe associatif. Ils ne se rendent pas compte que le jour où ils arrêtent la pratique, eh bien, ils vont se retrouver seuls. Il y a des gens qui sont partis de l'association, eh bien ils vivent avec pratiquement plus de relations avec le groupe. Ils n'ont que très très peu de contacts mais ça je pense que c'est inhérent à tout phénomène de groupe et le yoga là-dedans n'y échappe pas. C'est pas parce qu'on fait du yoga, mais si vous êtes politique, militantiste, médecin du monde, au secours populaire ou ailleurs, le jour où vous partez, tout le monde vous oublie. Au bout de cinq ou six mois quand vous partez, il y a de fortes chances qu'on vous oublie. C'est vrai qu'il y a cette notion de famille Shakti mais cela tant qu'on est à l'intérieur et puis si on part, je pense que la famille ne se préoccupe plus de vous.»*

Afin de ne pas restreindre son existence sociale à l'unique cadre que délimite le groupe, certains élèves nous ont fait part d'une autre alternative consistant à se situer en tant que références vis-à-vis de leur propre entourage. Ainsi, après avoir choisi un mode relationnel offensif dans lequel ils affirmaient avec vigueur les choix de vie adoptés, ils tentent d'inverser l'étrangeté qu'ils renvoient, en se posant désormais comme modèles d'équilibre et d'harmonie existentielle. Christian de Shakti :

· *-»Je pense que le yoga ça nous permet d'avoir des réponses puisque rien n'est laissé au hasard, tout doit être questionné et prendre du sens pour nous, c'est pour ça qu'il y a comme une sorte de microcosme qui se crée autour de nous, quelque chose qu'on va pouvoir projeter vers l'extérieur et c'est pour ça que les gens viennent nous demander des conseils, parce qu'on a peut-être des réponses à leur apporter.»*

Yves de Shakti confirme :

· *-»Étonnamment, il y a de plus en plus de gens qui me téléphonent et me demandent conseil pour leurs problèmes et c'est pas moi qui installe ça, c'est vraiment eux qui font la démarche. Bon, moi ça me responsabilise et puis ça m'angoisse aussi un peu. Mais je réponds toujours quand on me sollicite et c'est vrai que mes réponses semblent souvent poser problème et qu'ensuite j'ai confirmation que ma réponse les a bien aidés.»*

Comme nous le précise Alain, cet autre élève de Shakti, la pratique «rejaillit » sur

l'environnement, transformant, par là, les repères de tous ceux qui le côtoient : « *Le yoga, c'est fait pour ça... C'est une démarche qui englobe le monde... C'est profitable pour moi, mais aussi pour ceux qui m'entourent* » nous explique-t-il encore. Le souci d'équilibre et de gestion de l'existence qui habite chaque pratiquant semble donc s'insinuer dans toutes les trames relationnelles qu'il noue avec ce et ceux qui l'entourent. Progressivement, son univers intérieur paraît comme se diffuser, reconfigurant à son image le monde extérieur. Source d'équilibre, symbole de justesse et de maîtrise de soi, il se pose comme la référence implicite de ceux qui, auparavant, ne le comprenaient pas, voire le rejetaient. Nicolas raconte :

-»Un jour, je vais chez ma grand-mère et ma grand-mère est d'origine alsacienne donc on mange de la charcutaille à profusion et ma grand-mère me prépare un bon petit plat et il y avait de la viande... alors bon comment faire ? Comment lui dire sans la froisser ? [rires] Comment je vais lui témoigner de l'affection ? C'était ça la question hein, alors on en débat en disant qu'il y a mille et une autres manières de témoigner de l'affection que par le gavage, que par l'oralité, d'autres manières ou même d'autres nourritures, intellectuelles, affectives ou même tout simplement d'autres aliments. Et alors, au bout d'un moment, ma grand-mère me dit la chose suivante, elle me dit : « Tu sais ce qui me perturbe le plus dans ton histoire c'est que pendant la guerre on avait pas de viande, on était convaincus que si on avait pas de viande on allait mourir... » Et elle me dit : « Je constate que tu ne manges pas de viande et que tu te portes bien, j'aurais donc pu m'épargner de souffrir... » Tout d'un coup elle se dit : « Ce n'est que ma croyance qui fait qu'en fait, pendant la guerre, j'ai souffert du manque de viande, pourtant des légumes, on en avait, des céréales on en avait, des oeufs on en avait, y'avait du poisson. » Et donc ce jour-là elle m'a dit : « J'ai réalisé à quel point ma croyance m'a amenée à souffrir pendant tant d'années. » C'était bouleversant... »

Ainsi, les repères, tout à coup, semblent ébranlés. Les évidences d'hier sont douloureusement réinterrogées. La pratique, apparemment anodine, du végétarisme devient le révélateur de souffrances existentielles plus secrètes. Ce que montre, de façon exemplaire, la touchante anecdote de Nicolas, et que l'on peut généraliser à d'autres expériences d'élèves, c'est ce soudain retournement des valeurs qui, en creux, met en crise la stabilité de la relation à l'autre. Comme l'indiquait précédemment Christian, « tout doit être questionné, rien n'est laissé au hasard ». Rien ne doit résister au souci constant de maîtrise. Ce questionnement visant à parfaire ce contrôle de soi ne peut donc s'arrêter aux frontières de la seule intériorité. Il doit embrasser la totalité de l'horizon relationnel qui se déploie au devant du sujet. Le monde comme l'entourage est interrogeable, il « doit » être interrogé... Par conséquent, il peut, voire doit se livrer, à son tour, à sa propre interrogation. La logique d'introspection ascétique du pratiquant paraît alors sans limites. Vision du monde totalisante, elle reconstruit à son image ce qu'elle tentait, dans un premier temps, de mettre à distance.

Les membres des associations Shiva et Ganesh reconnaissent eux aussi avoir rencontré quelques difficultés à faire accepter leur pratique à leurs proches. « Ils ont eu peur... Surtout mes parents, mes amis, ils comprennent rien... Ou difficilement. Mais mes parents ont tout de suite vu la « secte », comme ils disent... » nous explique cet élève de

Shiva. Ici encore, le végétarisme affiché devient source de difficulté relationnelle avec l'entourage qui ne «comprend plus». «Parce que tu changes de régime alimentaire, alors ils ont l'impression que tu deviens un autre... Que tu n'es plus le même...» ajoute-t-il. Jean, lui aussi de Shiva, confirme :

· -»Les gens se méfient... Au boulot, par exemple, l'autre jour, je discutais avec un copain et il me disait : « Ce n'est pas que je veuille te dire que tu es dans une secte mais... « Je pense qu'il ne me croit pas, je pense... Je pense qu'il doute... Il y a des choses, des mots qu'il n'arrive pas à accepter...»

Dès lors, à l'instar de ce que nous ont expliqué les élèves de Shakti, les termes de «guru», d'«initiation» voire de «méditation» sont employés avec prudence, toujours dans l'optique de ne pas «effrayer» ou «foutre la trouille» à un parent ou à un ami cher. Pourtant, à terme, il s'agit encore d'accepter les transformations qu'engage la pratique. Jean :

· -»Je sais que quand j'ai commencé à pratiquer le yoga de Shiva, je suis arrivé et je disais... Je le disais tout de suite et, en fait, il y avait une certitude en moi. J'ai d'abord dit que c'était du yoga, mais donc je l'ai dit tout de suite parce que c'était un saut dans ma vie, ça c'est sûr, c'était un saut dans ma vie, ils avaient à faire avec quelqu'un qui était en train de changer... Oui, sur beaucoup d'aspects, sur tellement de ma vie, je veux dire que ça remettait tellement de choses en question. Donc je l'ai dit tout de suite. Après on est allés dans les ashrams alors là, nos amis, nos parents ont commencé à avoir peur, c'est certain, ils ont eu peur... L'Inde, tout ça... On est toujours revenus mais ça a quand même duré. Alors actuellement, je pense que le doute, en tout cas, en ce qui concerne les parents, il a mis du temps à disparaître...»

Françoise confirme :

· -» Moi quand je suis rentrée, j'avais découvert tellement quelque chose de magnifique que j'en ai parlé à ma soeur, ma mère et je leur ai foutu une trouille ! [rires] Mais bon moi à l'intérieur, j'avais évolué petit à petit mais elles, elles n'avaient pas assisté à ça, donc je crois que je les ai beaucoup brusquées en fait. Et puis bon, après, j'ai vu que j'avais fait cette bêtise là donc bon, j'ai arrêté d'en parler et puis par contre au travail les gens, je leur avais dit que j'allais voir où je mettais les pieds et... Ils m'avaient dit : « Si tu rentres pas on va te chercher ! » Et quand je suis rentrée dans la salle de pause, les gens avaient à la bouche le mot : « Métamorphose » et j'ai entendu plusieurs personnes dire : « Métamorphose », et déjà physiquement, ils me trouvaient déjà complètement changée. J'ai encore une amie avec laquelle j'ai pas mal parlé pendant un temps, et puis on s'était perdues de vue et puis elle m'a reparlé de cette fois, quand je l'ai revue et elle me disait que j'étais complètement transformée. Je pense que cela se voit physiquement, cela se voit physiquement... Maintenant bon depuis la trouille ma mère est venue me voir, elle a eu un petit peu de recul et puis maintenant quand elle vient me voir, elle dit aux photos que j'ai à la maison : « Bonjour Nâyikâ ! Bonjour Mahat ! » Et puis elle rigole, j'ai l'impression qu'elle éprouve quand même des choses.»

Après une période de latence et de doute, l'entourage doit ainsi accepter les transformations qui parcourent le sujet. Comme le précise Jean, la «certitude» d'avoir trouvé sa voie demeure inébranlable. Et cette certitude absolue devra, au final, triompher des réserves que les autres peuvent émettre. Pour Françoise, «le retentissement est automatique sur les proches». La grâce du Guru, telle une aura, rayonne autour du pratiquant : «Les gens ne peuvent rien y faire. Si tu bénéficies de la protection du Guru, ça englobe tout ce qui t'entoure. On ne peut pas comprendre, c'est un peu de l'ordre de la magie...» Ainsi, la peur et le déni laissent progressivement place à l'harmonie d'une entente retrouvée. Sans en prendre véritablement conscience, l'entourage plonge, à son tour, dans l'absolue félicité inhérente au Guru et à la lignée. Le témoignage qui suit est à ce titre exemplaire. Il est extrait de la revue américaine de l'association Shiva. Anna vient d'être initiée. Là encore, un sentiment de certitude et de «grandeur» intérieure la pousse à partager avec ses parents et plus particulièrement avec sa mère son expérience initiatique :

«Un mois plus tard, je suis en train de me promener sur la plage, à New York, avec ma mère dans un état de grande excitation, attendant le bon moment pour lui faire part de ma sagesse et lui révéler la Vérité. Le moment est venu. Je tournoie autour d'elle avec un grand sourire, la vrillant du regard. Je prends sa main et lui dis : « Maman, j'ai quelque chose d'incroyable à te dire, quelque chose de fantastique ! Je suis une très belle personne ! Il y a cette grandeur à l'intérieur de moi, cette incroyable grandeur ! Je suis bonne ! Je suis quelqu'un de bon !... » Je poursuis ainsi pendant quelques minutes, perdue dans mon rêve, lorsque soudain quelque chose m'arrête net. C'est l'expression de son visage. Je m'étais imaginée une expression de gratitude, de joie et d'étonnement partagés. Rien de tout cela. Plutôt une horrible absence d'expression, reflet d'une incompréhension profonde. Comme si j'avais parlé chinois ou hongrois. Il y a aussi ses yeux que la peur voile et qui me montrent que je suis entrée dans un territoire interdit. Je peux presque voir, derrière les épaules de ma mère, toute la lignée familiale. Ils se tiennent là, une génération après l'autre, se transmettant le malentendu mortel selon lequel nous sommes foncièrement mauvais, selon lequel c'est une hérésie de penser que nous sommes bons ou beaux, ou, pire que tout, divins ! En cet instant sombre je me sens envahie par deux sentiments : une profonde compassion pour cette femme qui vit prisonnière de cette idée oppressante, et la sensation terrible de ma solitude. Je comprends que je ne dois plus compter que sur moi.»

Anna choisit alors de rompre avec sa famille. Après de longues pérégrinations, une pratique assidue, elle voit, quelques années plus tard, sa mère en rêve lui dire : « Tout ce que j'ai réellement voulu de toi, c'est que tu me montres ma grandeur, ma beauté et ma bonté. ». Quelque peu désarçonnée face à cette soudaine révélation, elle décide d'écrire une lettre à sa mère. Anna poursuit :

«En me relevant, j'eus une inspiration magnifique : j'allais lui écrire pour lui dire qu'elle était formidable, et pour la remercier de toutes les qualités que je désirais qu'elle ait. Je m'assis donc et j'écrivis ceci : « Ma chère maman, je t'aime tellement. Tu es la meilleure mère que j'aurais pu espérer. C'est toi qui m'a appris tout ce que je sais. Merci d'avoir autant de compassion, d'être si patiente et de m'aimer tellement. Tu as toujours voulu que je sois heureuse, même si cela signifiait accepter des choses avec lesquelles tu

n'étais pas forcément d'accord. Merci de me soutenir. Merci de m'avoir aidée comme tu l'as fait, de m'avoir fait sourire lorsque j'avais besoin d'être remontée... « Quelque chose d'étonnant commença à se produire. Plus j'écrivais, plus je me sentais proche de cette femme qui avait toujours été pour moi une sorte d'étrangère. J'eus l'impression de toucher son âme, son essence. Comme jamais auparavant. La réponse me parvint presque immédiatement. Ma mère était très excitée. Elle disait : « J'ai adoré ta lettre. J'ai adoré tout ce que tu as dit. J'ai adoré que tu dises que je suis patiente ; j'ai adoré que tu dises que je suis aimante ; j'ai adoré que tu dises que je suis généreuse... » Elle poursuivait de la même façon en citant la lettre entière, ajoutant même quelques qualités auxquelles je n'avais pas pensé. Pour conclure elle disait : « Ma douce, tu m'as donné l'impression de valoir un million de dollars. Le pensais-tu vraiment ? »

Ainsi, la reconnaissance de ces transformations qu'engagent l'enseignement et l'initiation ne peut se limiter à la seule sphère subjective. Comme le précise Anna, tout au long de ce récit passionné, son expérience de la «Vérité» ainsi que la découverte de sa «sagesse» doivent être partagées et acceptées par ceux qui l'entourent. Elles doivent être partagées et acceptées dans le prolongement d'une affirmation qui ne peut se conjuguer que sur le mode de l'impératif. À l'image du Guru qui l'accueille et la révèle secrètement, Anna se voit traversée par une force qui la subjugue et la transfigure, qui fait d'elle un être transporté, enivré par la grâce - l'expression anglaise *to become intoxicated*⁵⁶ est, d'ailleurs, fréquemment usitée tout au long des récits des devotees. Ainsi, le monde se fait révélation, la nature de chacun est marquée du sceau de l'évidence. Le malentendu - en l'occurrence, concrétisé par cette ombrageuse lignée familiale qui soudainement efface celle de Shiva - ne peut être que passager, puisqu'Anna possède à présent une compréhension sans limite. Subjugée, elle connaît l'«âme», l'«essence» de sa mère... Dès lors, afin que la révélation s'accomplisse totalement et que la boucle se referme, cette dernière doit à son tour admettre l'irréversible mutation de sa fille. Saisie elle aussi par la Grâce, elle partage désormais avec elle le même monde de félicité.

Pour Françoise de Shiva, ce partage peut opérer implicitement, sans que la personne n'en prenne réellement conscience. Comme nombre d'élèves de Shiva, elle a invité sa mère à une séance de méditation. Et, pour elle, la conclusion ne fait aucun doute :

«Malgré ses craintes, j'ai réussi à faire venir ma mère à une séance... il y avait une swami, une moine de Shiva, qui faisait une tournée en France et il y avait une introduction à l'enseignement dans une salle, à Lyon. Donc, j'avais proposé à ma mère de venir et elle avait accepté pour voir où j'avais mis les pieds, donc elle est venue et je sais qu'elle a reçu comme moi les coups dans la colonne vertébrale qui sont des coups d'éveil de la Kundalini, c'est un signe... À mon avis, il peut y en avoir d'autres, à mon avis, mais ça, c'est pas... Apparemment, ça se passe quand même souvent comme ça, donc là, elle a reçu l'éveil et je vois qu'elle est bien plus... Elle est bien plus sensible au niveau physique même. En plus, lors de la méditation, on chantait. Et elle a voulu ouvrir les yeux pour regarder autour d'elle. Mais elle a pas pu. Alors, c'est vraiment un signe, j'ai eu la confirmation que ma mère avait été initiée...»

⁵⁶ *To become intoxicated* : s'enivrer, se griser.

Depuis cette initiation implicite, les signes se multiplient pour Françoise. Sa mère change, n'est plus la même. Comme elle le précise : «Elle n'agit plus de la même manière. Moi, initiée et parfaitement consciente de cela, j'agis de telle ou telle façon. Et ma mère fait exactement la même chose ! Pour les mêmes raisons, mais sans que le lien explicatif ne soit établi...Mais elle ne veut pas reconnaître que c'est l'initiation et qu'elle est initiée...» Par conséquent, la multiplicité de ces signes que Françoise est à même de décrypter apparaissent comme autant de preuves indubitables. La résistance de cette initiée involontaire n'y pourra rien : la grâce du Guru a irrémédiablement modifié le cours de son existence. Une modification muette, en attente, qui, malgré l'ignorance, reste cependant efficiente. Ainsi, l'efficacité de l'enseignement ne connaît aucune limite. Énergétique infinie, sans compromis, elle absorbe dans une même totalité indifférenciée tous ceux qui la côtoient ou sont soumis à son rayonnement sacré.

3. 2 Décrypter l'évidence

Saisi par cette force qui le traverse et le transcende, le sujet - qu'il soit pratiquant ou non, comme le montre l'exemple précédent - fait alors corps avec un monde de signes qu'il n'aura de cesse de décoder et de comprendre. Il s'agira donc bien de *faire corps* au sens littéral du terme, puisque c'est par l'exploration première de l'étendue corporelle que va débiter cette odyssée au sein d'un univers hermétique au symbolisme débordant et labyrinthique. Afin d'y trouver ses repères, le pratiquant s'efforcera alors de «*se prendre en main* » en réaffirmant cette présence physique qui ancre sa situation ontologique d'être-au-monde. «*Se prendre en main* », en d'autres termes, se saisir soi afin de se sentir partie prenante de la totalité cosmique. Comme nous l'avons précisé, pour de nombreux élèves, la pratique du yoga assoit ce souci d'inscription de soi par la «*reconnaissance* », l'«*acceptation* » du corps. En se le «*réappropriant* » comme s'il avait été confisqué depuis toujours, certains revendiquent leur volonté de «*désapprendre* », de s'arracher à ce qu'ils jugent comme des contraintes sociales qu'ils n'ont pas choisies. Catherine de Shakti : «*Avec le yoga, j'ai l'impression que tout a changé. Je crois que j'ai appris la liberté en me disant que mon corps m'appartient alors que peut-être auparavant j'avais l'impression que c'était un corps qui avait été désiré, voulu par quelque chose que j'ai vécu de manière tranchée, que j'ai refusé...* » Ainsi, la «*culture* », l'«*éducation* », le «*système judéo-chrétien*» sont rejetés comme autant de logiques extérieures aliénantes. Au fil de ce processus de distanciation, le corps deviendrait ce repère absolu vers lequel convergeraient toutes les attentions subjectives. Désormais, l'on doit s'en sentir «*fiers* » afin de le «*voir autrement* ». Soumis à un «*travail* » scrupuleux, il contribuerait au «*traitement*» de ces non-dits, de ces souffrances que le sujet ne peut plus tolérer ou se refuse d'accepter. Une ascèse exigeante, concrétisée par des astreintes rigoureuses - jeûne, végétarisme, ... -, relayée par une pratique engageante, qu'elle soit posturale, méditative ou dévotionnelle, contribueraient à ce souci de gestion totale, de maîtrise pleine et entière de ce qui semble menacé de délitement. Dès lors, il s'agit de gérer son corps comme l'on contrôle son existence, par une économie complète de sa propre intégrité, une économie des liens et des relations qui se trament dans ce vaste réseau symbolique où se mêlent des dynamiques fluides de forces en interaction. En tant qu'exacte reproduction de cet entrelacement qui l'enveloppe et l'enserme, le corps du sujet

devra se recomposer à l'image d'un monde énergétique sans limite. En devenant le lien privilégié le reliant à cette force transcendante, il fera l'objet d'une vigilance accrue. La moindre expérience sera considérée comme le révélateur d'un ordre de signification supérieure mais tacite qu'il faudra rendre intelligible et compréhensible. Témoin l'affection physique qui, tout à coup, revêt un sens qui fait d'elle plus qu'une simple maladie. Comme nous le précisions précédemment, le mal parle ou du moins le corps parle par le mal... Le dysfonctionnement physiologique cesse de se réduire à l'incompréhension morbide ou à l'explication positive du médecin pour devenir ce message directement adressé à l'entendement du sujet. Si «*quelque chose* » ne va pas ou ne va plus, c'est que «*quelque chose* » a échappé à cette gestion méticuleuse de l'intégrité subjective. Le «*quelque chose* » se mue alors en rappel à l'ordre, impliquant un resserrement du contrôle exercé sur la densité matérielle du pratiquant, densité matérielle qui, à son tour, entrera en vibration avec la globalité du lien existentiel qui le relie au monde.

Et c'est encore le corps qui permettra cette incursion au sein de ces univers intérieurs parcourus par une multiplicité de signes en attente. Produits d'un système métonymique foisonnant, ces signes apparaissent comme autant de révélateurs, de traces significatives de ce qui les organise secrètement. Ainsi, les méditations, les expériences initiatiques se muent en autant de moyens permettant l'expression de messages énigmatiques à décoder et à déchiffrer. Images, sons, odeurs, figures mythiques, humaines ou animales..., tous participent de cette chorégraphie de l'imaginaire où mots et choses ne font plus qu'un afin de dire l'évidence de ce qui, pourtant, échappe au sens commun. Dans ce monde de signes, de traces et d'indices, résiderait la transparence tout entière de l'univers. Les comprendre, les entendre, c'est ainsi faire advenir la limpidité de ce cosmos qui accueille le pratiquant. Dès lors, celui-ci tentera d'étendre son «*vécu*» afin de faire, à nouveau, corps avec ce qui l'entoure. Il s'agira d'aiguiser sa «*sensibilité* » pour que les choses et les êtres perdent de leur désarmante opacité. Comme nous le précise Françoise de Shiva, «*on sent des choses, on a comme des antennes qui se développent...* » Tout se met à faire sens à la lumière de cette clarté soudaine. L'incompréhension se dissipe. Progressivement, le doute s'évanouit... Pour Marc de Shakti, cette transparence du monde se matérialise par des expériences immédiates de quasi-clairvoyance. Des visions, des intuitions peuvent ainsi surgir, de façon impromptue, lorsqu'il se trouve en présence de quelqu'un. Ici encore, les repères de temps et d'espaces n'ont plus cours. Ils se résorbent pour laisser place à une compréhension immédiate des choses et des événements. Selon Marc, cette faculté serait directement liée à cette hyper-sensibilité que développerait la pratique :

- » *Les gurus, c'est pareil. Ils ont aussi ces intuitions mais... Elles sont plus développées, mieux maîtrisées aussi. Pour te donner un exemple, j'ai une petite fille et elle est née avec quatre jours d'avance, à minuit deux, au moment d'une méditation parce que quand on a accouché, enfin... J'ai mis ma femme en état de méditation pour l'accouchement et lorsqu'elle est née, ma femme a tout de suite su son prénom. Ensuite, nous sommes rentrés à la maison et nous avons reçu un télégramme des gurus qui souhaitait la bienvenue à notre fille et sur lequel le prénom, que nous avons choisi et qu'ils ne connaissaient pas, figurait. Ils ne savaient pas si c'était une fille ou un garçon, nous ne leur avons pas dit son prénom et pourtant eux le savaient déjà. »*

Il ajoute :

- » *Je suis parti en vacances, il y a quelques semaines. On était plusieurs et le soir, je faisais une méditation dans la chambre. Et à un moment, j'ai été obligé d'arrêter et je dis : « Non je ne peux pas continuer, je ressens trop de choses de personnes de l'association de Lyon, j'ai pas envie de les sentir et ça me gêne. » Je sentais certaines choses que je ne voulais pas entendre parce que j'étais en vacances. Tu vois ? J'ai donc arrêté et je me suis trouvé beaucoup plus tranquille, beaucoup plus calme et puis je suis rentré en France et ce que j'avais senti, eh bien ça s'était produit. Cela m'arrive aussi quand je suis très isolé, très calme, très tranquille, quand je coupe les ponts avec le travail, les bagnoles, oui c'est souvent quand je pars en voyage et que j'ai une plus grande disponibilité, c'est vraiment fortuit, ça me traverse l'esprit. »*

Une pluralité de signes se croisent et s'entrecroisent, donc, révélant, pour celui qui réussit à les percevoir, la cartographie occulte de son cheminement existentiel. Telle cette image de volcans qui survient à Marc lorsqu'une élève lui fait part de son désir d'effectuer un voyage à Jérusalem : « Des volcans... Il n'y en pas à Jérusalem... Mais elle explique qu'elle à l'intention de faire escale à Naples. À Naples ?!... Je regard une encyclopédie et je vois les îles Lipari en Sicile qui sont pleines de volcans. Je lui dis alors : « Vas à Naples ! vas surtout à Naples ! » Et elle y est restée une semaine, a sympathisé avec quelqu'un. Ils sont mariés et maintenant, elle vit sur l'île avec cet homme... » Ou cette méditation collective sur une plage indienne qui, soudainement, révèle la trace oubliée de la lignée des gurus : « Je cherchais un endroit. Encore une intuition, je vois un lieu un peu retiré... On s'installe et sous le sable de la plage, pas très profond, il restait juste un piton du toit d'un temple qui dépassait à cause de l'envahissement du sable parce que tous les Indiens avaient découpé les arbres. Eh bien, sous ce sable-là, il y avait un petit temple, une niche d'un temple avec un bulbe en oignon de deux mètres sur deux mètres où un guru avait résidé, il y a longtemps. Or ce guru était l'un des gurus fondateurs de notre lignée. Un guru très ancien. Il était sadou, donc très mobile, mais il était resté plus longtemps à cet endroit. Sahaja l'avait cherché mais il savait qu'un européen allait l'aider à le trouver. C'était moi... Et Voilà. Je n'ai pas d'explication, cela peut paraître irrationnel, magique, surnaturel... »

La notion de hasard s'estompe pour laisser place à la certitude du signe révélé dans toute son évidence. Le monde se reconfigure en un agencement ordonné et parfaitement logique pour celui qui en détient les clés symboliques. Ainsi, chaque pratiquant s'efforcera, à sa mesure, de comprendre l'assemblage métonymique qui relie la totalité de ses signes entre eux. Un mot, une image, un son, un parfum deviennent autant de révélateurs d'une relation à la transcendance qui, soudainement, projette le sujet hors de ses repères corporels, temporels et spatiaux. Les Gurus, l'Énergie, le Divin, tous se combinent en un tout indistinct qui affirme sa présence par l'articulation muette d'un idiome occulte, et pourtant si évident pour celui ou ceux qui en comprennent l'agencement. Pour l'enseignement Shiva, la découverte de ce langage énigmatique se concrétise ainsi en l'exploration sans cesse renouvelée de merveilles intérieures. À nouveau, un imaginaire du corps se déploie au gré de paysages fantastiques, d'images luxuriantes et de symboles fabuleux. Une initiation, une méditation et voici le devotee

plongé dans des nimbes bleuâtres, enveloppé de souffles parfumés entêtants et extraordinaires, dialoguant avec des créatures étranges issues d'un bestiaire situé en une contrée où Inde et Occident se réunissent... Tout au long de cette plongée, le corps se dilate, se distend tout en se jouant des cadres de la rationalité. Les limites entre dedans et dehors s'effritent, les frontières se font plus poreuses. Le devotee devient le Guru, tout comme le Guru devient lui. De même, le Guru est tout à la fois - Nâyîkâ, Mahat, Vidyâ s'inversent et se mêlent telles des figures polymorphes interchangeable - , puisque Tout est Guru. Une même fusion énergétique s'étend, prodiguant en son sillage les prodiges les plus audacieux, les visions les plus mirifiques. Ainsi, plongé en méditation intense, le pratiquant voit surgir la Perle bleue, symbole de perfection et d'accomplissement, qui, comme l'indique Mahat, file tel un «tapis volant» : « [Elle] peut aller et venir à sa guise, entrer où bon lui semble, rien ne l'arrête. Elle peut sortir et rentrer par les yeux à son gré, d'une façon totalement indolore et qui échappe à notre compréhension. Lorsqu'elle est contente de vous, elle vient et apparaît devant vous.» Signe absolu du processus d'éveil, elle rattache le méditant à ce lieu situé hors du temps et de l'espace. Dotée d'un pouvoir illimité, «elle peut se rendre dans n'importe quel monde, aussi éloigné soit-il et revenir à la même vitesse.» De la même manière, le méditant peut se sentir tout à coup envahi par un nectar, «dont la saveur est plus exquise que n'importe quoi au monde, plus délicieuse que n'importe quel mets connus», et qui diffuse dans son corps, un ravissement tel que «tout ce que le monde [lui] offre est pour [lui] source de joie»⁵⁷. L'abondance de ces signes sont, pour Mahat, la preuve indubitable de la présence de la transcendance en soi. Dans cette logique, le monde fait sens instantanément. Les zones d'ombres disparaissent, dissoutes par la certitude subjective d'être en lien avec l'énergie divine. Afin de trouver cet état de félicité absolue et d'éprouver la présence de ces expériences extraordinaires, le devotee se doit d'explorer, encore et toujours, les confins de son intériorité. Comme l'écrit Mahat, **«l'individu devrait rechercher son propre Soi et comprendre le monde. Il devrait connaître Dieu qui imprègne les formes du monde.»** Comprendre son Soi, afin de comprendre le monde et, par là de rencontrer Dieu, tel est le cheminement que dessine Mahat à l'intention de chacun de ses adeptes... Ailleurs, il ajoute encore :

«Prosternez-vous devant le Soi. Vénérez et adorez votre être intérieur. Chantez le mantra qui résonne constamment en vous. Méditez sur votre Soi, car Dieu demeure en vous en tant que vous.»

Dans la tradition yogique, la notion de *Soi* est centrale. Fruit de cette pensée complexe et ambivalente inhérente à l'Hindouisme, elle peut être rapprochée de la notion d'*âme* (*âtman* en sanscrit) ou d'*esprit*. Principe transcendant, le Soi est éternel, identique à l'Absolu (*brahman*) présent en tout être. Or, comme l'indique Mahat, il s'agit de vénérer, d'adorer et de méditer sur *notre* Soi, donc sur ce qu'il nomme cet «être intérieur» d'essence divine. Ainsi, le lien Soi / être / monde / Dieu autorise le déploiement d'une sémantique aux contours flous mais qui insiste avec force sur la notion d'appartenance,

⁵⁷ Michel de Certeau avait montré l'importance des sensations olfactives au travers de l'exemplaire expérience du poète mystique du XVII^{ème} siècle, Jean-Joseph Surin. L'extériorité absolue de la transcendance est, ainsi, intériorisée par "le « goût corporel » d' « un être qui évidemment n'est autre que Dieu »". Voir Folie du nom et mystique du sujet : Surin, in Folle vérité. Vérité et vraisemblance du texte psychotique, sous la direction de Julia Kristeva, Paris : Seuil, 1979. Cet article est une reprise d'un précédent : L'énonciation mystique in Recherches de science religieuse t. 64, 1976, p. 183-215.

de possession. «Rechercher *son* propre Soi», nous dit Mahat, afin de s'en saisir pour connaître Dieu. Comprendre le Soi, c'est, alors, comprendre *son être à soi*, c'est, donc, se concevoir *soi* en tant qu'être au monde, porteur du Divin. Le *Soi*, en tant que principe mystique généralisant et universel, entre subtilement en résonance avec le *soi*, en tant que composé subjectif spatialement et temporellement circonstancié. La quête de transcendance peut, de fait, aisément se mêler au souci pratique de soi. La polymorphie signifiante de cette notion, que nous avons pu, par ailleurs, retrouver de façon plus ou moins explicite dans l'ensemble des associations que nous avons étudiées, permet au sujet toutes les formes d'interprétations personnelles. Dans le prolongement de ces processus idyosyncrasiques, la demande de bienfaits et de mieux-être, répondant à une exigence individuelle et sociale, peut s'associer à une recherche plus proprement spirituelle. Dès lors, la situation intra-mondaine du pratiquant - concrétisée par une attention constante à *soi* afin d'améliorer sa relation au monde et au quotidien - se met au diapason d'une recherche extra-mondaine aspirant à la découverte d'un être mystique, atemporel, relié à la totalité cosmique.

3. 3 Modernité et sécularisation

Cette dualité sémantique entre *Soi* et *soi* peut ainsi être comprise comme une modalité particulière des transformations du croire contemporain. Dans une certaine mesure, les pratiques et les groupes que nous avons étudiés s'inscrivent dans le prolongement de ce mouvement éminemment paradoxal de la modernité qui fait de Shiva, Shakti et Ganesh des communautés intensément modernes. En effet, la modernité, en tant que processus social et historique, si l'on se limite à la dynamique impulsée dans le sillage de la révolution industrielle⁵⁸, s'affirme par un accroissement constant des techniques et des technologies, mais aussi de la production et de la consommation des biens et des savoirs. À cette idéologie du progrès et du développement répondrait, en contrepoint, une intensification de ce que Jean-Pierre Sironneau (2000) nomme les «récessions» des institutions religieuses au sein de la société. Au travers de ce jeu de miroir du désenchantement, la sécularisation progresserait au rythme de l'explication sans reste du monde par la science et les connaissances. Plus qu'un simple processus juridico-administratif mettant en évidence le transfert des biens ecclésiastiques au possesseur civil, la sécularisation traduirait à la fois le recul général des institutions religieuses mais aussi la remise en question de leur autorité. Ainsi, le clergé se verrait privé, progressivement, de son influence quant à la conduite de la vie sociale et au contrôle des valeurs normatives. De la même manière, la prépondérance des références sacrales et religieuses tendrait à se dissiper ou à perdre de son intensité symbolique. Ce mouvement de recul serait, *a contrario*, accompagné voire causé par une affirmation sans cesse grandissante de la notion d'individu. La «dissolution des grands systèmes», pour reprendre l'expression de Gianni Vattimo (*in* La religion, 1996 : p. 89), permettrait l'expression d'un souci d'accomplissement et d'autonomisation subjectifs, mettant l'accent sur le déploiement universel de la conscience ainsi que sur la quête d'épanouissement

⁵⁸ Pour une mise en perspective approfondie du concept de modernité dans les champs littéraires, philosophiques et politiques, nous renvoyons à l'ouvrage d'Alexis Nouss, *La modernité*, Paris : PUF, 1995.

individuel en termes d'aspirations sociales, philosophiques, éthiques, économiques ou encore esthétiques. Dès lors, il s'agirait d'être «bien dans sa tête» tout en étant «bien dans son corps» sans pour autant se plier à une autorité - religieuse, politique... - dont on réfute la logique dogmatique et l'extériorité absolue. La modernité sécréterait ainsi un double mouvement tensionnel qui, à bien des égards, peut être vecteur de troubles et d'angoisses : d'un côté, l'affirmation d'une connaissance positive et d'une maîtrise pleine du monde par la rationalisation de l'éthique ; de l'autre, l'insistance utopique sur des valeurs insistant sur la nécessité de soumettre l'ordre des choses aux besoins, à la raison ou à la volonté des individus. La modernité tendrait à épuiser l'univers par son souci totalisant d'explication de ce dernier tout en confortant le désir d'épanouissement et de bien-être de l'individu moderne. S'ouvre alors un espace interstitiel dans lequel peuvent s'immiscer les pratiques protéiformes du croire contemporain. Un croire paradoxal, ambigu qui va contester les conséquences et les implications de la modernité tout en s'inscrivant dans le prolongement éthique de cette dernière. Dans cette optique, les pratiquants de Shiva, Shakti et Ganesh nous ont tous fait part de la méfiance qu'ils nourrissaient quant à certaines valeurs de la société moderne. Ils lui objectent son individualisme, son anonymat, contestent le modèle de l'*homo economicus* et du mode de consommation effréné censé l'accompagner. De la même manière, ils stigmatisent les dangers qu'elle ferait peser sur l'environnement, lui reprochent son absence de conscience écologique et éthique, son incapacité d'offrir du sens dans un monde émietté et déchiré... Bref, la modernité serait réduite à un cadre de vie dont il faudrait s'accommoder mais dont il s'agit continûment de contester les conséquences existentielles.

Pourtant, malgré ce souci de remise en cause, les modalités du croire dont ressortent les groupes Shakti, Shiva et Ganesh répondent aussi à certains impératifs inhérents à cette même modernité. En effet, ils la prolongent tout en la réfutant et cela par une intériorisation de ses valeurs fondamentales. Ainsi, poursuivraient-ils le processus de sécularisation propre à la modernité en refusant de reconnaître aux religions instituées le monopole de la vérité. De même, en insistant sur les notions d'épanouissement personnel, d'autonomisation et d'accomplissement subjectifs, en accentuant la recherche de bien-être physique, psychique et spirituel, ils soulignent cette exigence du souci de soi consubstantiel aux valeurs d'individualisme de la société contemporaine. La gestion du quotidien, le contrôle du corps, mais aussi les rites, les pratiques ainsi que certaines références symboliques telles que l'énergie participeraient donc de cette même quête de réalisation subjective. Les propos de cette élève de Shiva sont, à ce titre, exemplaire : *«L'énergie est partout. Même dans ma vie de tous les jours, je la sens... Par exemple, l'autre jour... [rires] J'étais en voiture en ville. J'étais vraiment en retard et je tournais, je tournais, je tournais... Je ne trouvais pas de place pour me garer. Soudain, je me suis mis à penser très fort à l'énergie. Je me suis dit : « Aide-moi à trouver une place ! Fais que quelqu'un parte et me laisse sa place ! » Et ça a marché ! C'est magique ! [rires] Il suffit de le vouloir, d'y penser très fort. Tu l'appelles ou tu récites le mantra, et ça marche... »* Ces propos peuvent être interprétés à la lumière de ce qu'écrit Françoise Champion au sujet du recours aux arts divinatoires qui **«ne renvoie pas forcément à des perspectives fatalistes mais, souvent, d'abord à une demande de « que faire », « comment mieux agir ? », « comment maîtriser l'incertitude ? » ; autrement dit, [ce**

recours] s'inscrit dans une perspective moderne de responsabilité individuelle et d'incitation à agir.» (in Futuribles, 2001 : p. 52). De façon similaire, l'efficacité quasi magique, si l'on reprend cet exemple de la place de parking, participerait de ce même souci moderne de maîtrise existentielle. Face à des événements même les plus anodins mais qui, pourtant, déstabilisent le sujet, le recours à la symbolique de la pratique contribuerait à son inscription effective dans le monde. L'irrationalité apparente du magico-religieux rejoindrait, paradoxalement, la rationalité des comportements de contrôle de soi et de l'environnement propres aux modes d'opérationnalité de la modernité.

Cette même tension paradoxale surgit ainsi dans la manière dont ces groupes tentent de conjuguer au présent la référence à leurs traditions respectives. Comme nous l'avons précédemment énoncé, la perpétuation de la lignée par la réinvention de la tradition va se soumettre en permanence à un processus de réénonciation. Dès lors, pour exister, l'enseignement répondra à un souci constant de performativité où il doit être dit, décrit et énoncé afin d'être rendu effectif par la pratique. Or, pour sceller cet entrelacement entre théorie et pratique, il s'agit de recourir à des processus objectifs qui permettront la diffusion et la communalisation du savoir transmis. Ainsi, les outils de médiatisation que propose la technoscience contemporaine seront mis à profit. Pour Shakti, le fax apparaît comme le moyen privilégié concrétisant le lien entre l'ici du maître et l'ailleurs des gurus. Les dossiers des élèves sont scannés, mémorisés sur ordinateur puis transmis en Inde. Chaque orientation, chaque décision de la communauté sera soumise à l'autorité de la tradition. De façon quasi simultanée, les gurus pourront à leur tour réagir à une demande d'initiation, commenter en détail les orientations des cours de Marc. Un aller-retour permanent s'effectue par l'entremise d'écrits transitant en temps réel, sans être soumis aux contraintes des frontières. Pour Shiva, c'est le dispositif satellitaire qui, avec le téléphone et l'Internet, deviendra l'outil privilégié de la relation entre le guru et ses *devotees*. Ici, tout se passe en *live*, dans le prolongement d'une immédiateté universelle où fusionnent, dans une même communion, le présent et le passé de la tradition. Nâyikâ est donc présente partout à la fois afin de porter avec elle le message de l'enseignement. Ici, à New-York, elle sera simultanément transportée à Bombay, pour rayonner jusqu'à Paris ou à Tokyo. Les frontières s'abolissent, les distances s'amenuisent pour laisser place à la même présence immédiate d'un sacré instantanément convoqué. Dès lors, cet outil technoscientifique mettant en jeu un réseau complexe de câbles et de satellites - ce que Jacques Derrida nomme de son côté la « **télé-médiatisation** » (1996) - est inhérent à la condition présente de ces communautés du croire. La modernité des moyens de communication est ici encore employée afin de permettre le déploiement constant du message nécessaire à la cohésion des pratiquants. Dans une certaine mesure, cette cohésion ne peut se perpétuer qu'à la condition d'un usage *a minima* des processus de médiatisation qu'offre la modernité même si, par ailleurs, elle fera l'objet, par les mêmes membres de ces communautés, de vives contestations et critiques. Comme le précise Derrida dans *La religion*, « les nouvelles « guerres de religion » **se déchaînent sur la terre humaine (qui n'est pas le monde) et luttent même aujourd'hui pour contrôler le ciel au doigt et à l'oeil : système digital et visualisation panoptique virtuellement immédiate, « espace aérien », satellites de télécommunication, autoroutes de l'information, concentration des pouvoirs capitalistico-médiatiques, en trois mots culture, digitale et TV sans lesquels il n'est aujourd'hui aucune manifestation**

religieuse» (1996 : p. 35). Ainsi, c'est dans le prolongement d'un même mouvement critique et pratique que va s'opérer la possibilité de cette manifestation. Il s'agira donc de trouver une issue entre, d'un côté, ce refus de l'indistinction, de l'aliénation que sécréterait la technoscience et, de l'autre, la nécessité vitale de perdurer donc de transmettre, de façon globale et efficace, le contenu du message de la tradition à partir duquel se fonde et s'organise la communauté. Cette oscillation paradoxale entre refus et acceptation de valeurs et de normes, entre critique et usage de moyens intrinsèquement reliés au contexte communicationnel contemporain va se trouver en partie stabilisée par la mobilisation de figures telles que celle du guru et de l'énergie.

En effet, par nature serions-nous tentés de dire, l'énergie et le Guru se prêtent à toutes les formes d'interprétations technicistes et communicationnelles. L'imaginaire qui les enveloppe peut ainsi neutraliser et dissiper l'apparent paradoxe qui sous-tend l'usage par ces groupes des moyens technoscientifiques. Ainsi, l'énergie, en tant que force potentiellement contenue en toutes choses, peut aisément se mêler aux flux des informations qui circulent au travers des réseaux de communication mondiaux. Fluide, a-locale, sans attache, elle participerait de ce vaste déploiement d'intensités qui sillonnent l'univers dans sa totalité. Puissance englobante, elle ferait converger vers elle toutes les fluctuations télécommunicationnelles de la modernité technoscientifique. Autoroutes de l'information, systèmes de communications satellitaires, réseaux optiques ou digitaux, propagation énergétique... L'énergie se fond avec une multiplicité de flux se mêlant à d'autres flux. Lien parmi une infinité de liens, elle contribue alors à la construction symbolique d'un monde situé hors de toutes contingences spatiales et temporelles, un monde de pure immédiateté où distance et proximité finissent par se confondre. De la même manière, la figure du Guru, à l'image de l'énergie, tend à nourrir cette vision d'un monde a-chronique et a-topique. Présent en toutes choses, partout à la fois, il se joue des frontières et des cadres temporels. Tout autant source de dévoilement que de retranchement, il résorbe en lui toutes les contradictions d'un être situé au croisement du mondain et de l'extra-mondain. Il trace ainsi les contours de cette temporalité que Ernst Kantorowitz, en reprenant les philosophes et les théologiens scolastiques du XII^{ème} siècle, avait défini, dans *Les deux corps du Roi*, comme *aevum*. Un temps interstitiel ne ressortant ni du *tempus* fini et crée des hommes ni de l'*æternitas* intemporel et immortel du Divin mais s'étirant en **«une sorte d'infini et de durée qui était douée de mouvement, et donc d'un passé et d'un futur»** (1989 : p. 205). Le Guru peut ainsi être rattaché à cette permanence «sans fin» lui assignant une condition quasi angélique⁵⁹. Être de chair traversé par une transcendance qui fait aussi de lui une puissance qui ne connaît aucune limite, il occupe le monde dans sa totalité sans se soucier des contraintes de temps et d'espace qui lui sont consubstantielles. À l'instar de l'énergie, énergie avec laquelle il fusionne, il se démultiplie et parcourt l'étendue cosmique par l'intensité de ces flux qui le constituent. Être par essence de réseaux, il jette sur le monde les trames d'un système symbolique total et englobant. De la même manière, en étant présent partout et nulle part à la fois, il s'inscrit sans peine dans toutes les formes de re-présentation.

⁵⁹ Le Guru, arrivé au terme de ses cycles de réincarnation, tend, cependant, à quitter le monde phénoménal pour rejoindre cet état primordial, indistinct, dégagé de toutes contingences qu'est le *nirvana*. Bien que sans divinité assignée, le *nirvana*, de par son absence de temporalité définie, présente certaines similitudes avec le concept d'*æternitas*...

Comme le précise Louis Marin à la suite de Kantorowitz, le préfixe re- peut être saisi comme une insistance sur les valeurs d'intensités et de fréquentativités. Ainsi, la trace tangible du Guru concrétisée par ces supports matériels que sont les photographies ou les objets - souvenons-nous à ce titre des pantoufles ou du fauteuil de Nâyîkâ placés là tels des signes évidents sur l'autel de la salle de méditation de Shiva - n'est pas une substitution à l'absence visant à combler un vide. Cette trace est plutôt la marque incontestable de l'évidence d'une présence mais qui s'opère dans le prolongement d'un retranchement. La photographie du Guru re-présente sa présence non pas en soulignant son éloignement mais en le faisant advenir ici et maintenant par des moyens autres que la simple présence physique. Pour reprendre les termes de Louis Marin dans *Le portrait du roi*, la re-présentation « **reste ici dans l'élément du même qu'elle instensifie par redoublement.** » (1981 : p. 10) Dès lors, le Guru photographié, objectivé existe *de facto*. Il saisit, dans le prolongement d'un même geste sacré, ce qui se dérobe à sa présence pure et simple. Sa représentation se confond avec lui, il fait corps avec elle, tout comme elle fait corps avec lui. Il est sa photographie tout comme sa photographie est lui. L'acte d'autorité qui en découle scelle donc à jamais ce cercle représentationnel redoublé où l'absence physique se voit renforcée par la sur-présence iconique du sacré qui l'enveloppe. La photographie ou la paire de pantoufles cessent de se réduire à ces traces familières, communément reconnues, pour devenir la preuve indubitable de l'existence de celui qui les représente ainsi que de la force sacrée qui en émane. Plus que le Guru, c'est la continuité de la lignée et de la tradition qui se profile derrière la tangibilité objective de ces indices de re-présentation. Ainsi, les imaginaires dans lesquels se déploient les figures du Guru et de l'énergie cessent de s'opposer à ceux issus de la modernité. Bien au contraire, ils sont intégrés par les pratiquants et les traditions dont ils se revendiquent puisque censés partager la même teneur symbolique. Flux inscrits dans une même dynamique commune, ils peuvent tour à tour être mobilisés comme éléments métonymiques participant d'un même tout signifiant. Le paradoxe d'une modernité réfutée mais nécessaire quant à la perpétuation des enseignements s'effondre à la lumière de cette même explication énergétique fusionnant en une totalité indistincte sujet, monde et cosmos. Temps et espaces cessent de s'émietter. Ils se rejoignent et s'unissent pleinement dans le prolongement d'un mouvement de sens à l'univocité absolue.

CONCLUSION : GANESH, SHAKTI ET SHIVA, FRUITS DU DÉSENCHANTEMENT ?

Cette relation tensionnelle à la modernité que nous venons d'évoquer nous conduit ainsi, au final, à la réexaminer à la lumière de l'analyse que Marcel Gauchet proposait dans son ouvrage Le désenchantement du monde. À la suite de Weber, Marcel Gauchet, par la reprise de la notion de désenchantement, se penche en effet sur les conditions anthropologiques, historiques et politiques qui conduisent les sociétés humaines à transiter entre deux types d'expériences religieuses distinctes : d'un côté, l'expérience holiste et immanente de ce qu'il nomme la religion à l'«état pur» ; de l'autre, celle, individualiste et transcendante, de la modernité religieuse. Certes de vives objections ont été formulées à l'encontre de ce concept de religion «pure» ou «primitive». Nombre d'historiens, d'ethnologues ou d'anthropologues ont reproché à Gauchet l'instauration d'un modèle dénué de tous fondements culturels et sociaux. Mais si nous nous gardons de nous hasarder sur ce versant de la critique, il nous semble cependant que la «**tension problématique**», pour reprendre l'expression d'Olivier Mongin⁶⁰, que soulève Le désenchantement du monde reste extrêmement féconde quant à la saisie des formes religieuses qui nous intéressent. Cette religion première, «pure», «primitive», présidant au

⁶⁰ Voir sur ce point l'article d'Olivier Mongin à propos de l'ouvrage de Marcel Gauchet : «*Quand la religion s'éclipse*», dans la revue Esprit, octobre 1985.

déploiement du questionnement anthropologique de Gauchet, demeure, en dernière instance, une fiction théorique contribuant à la fécondité d'une analyse singulière du fait religieux. En effet, pour lui, le désenchantement provient d'une friction philosophique entre deux visions du religieux, elles-mêmes traduisant deux relations irréductibles au temps et à l'espace. Dans cette visée, la saisie de la religion en termes d'immanence se distingue irrémédiablement de celle posée en termes de transcendance. Dans la perspective immanentiste, temps et espace participent de la même synthèse holiste où le présent dépend d'un passé mythique sans cesse reconduit. Les acteurs humains se voient alors dépossédés de ce qui, pourtant, confère un sens aux faits et aux gestes qui façonnent leurs existences. Inscrite au coeur d'un paradoxe récurrent, cette relation au religieux implique pour le sujet humain une co-présence à l'origine mais disjointe d'avec le moment d'origine. Il s'agit donc, pour lui, d'être en conformité constante avec ce qui a été, tout en éprouvant et reconnaissant l'incommensurable distance d'avec le fondement. Dès lors, si l'on suit l'analyse de Gauchet, c'est cette absence, cette coupure d'avec l'origine que la présence du mythe fondateur va tenter de recréer par l'affirmation d'une continuité immuable. Comme le précise l'auteur, il s'agit de produire **«une intelligibilité du monde non pas en vue de son contrôle global (du point de vue du sujet divin ou du point de vue du sujet humain), mais à l'inverse, afin d'établir (ou en présupposant à la base) l'absence au présent, comme au départ et comme à l'avenir, d'une unicité rectrice présidant à la marche d'ensemble des choses.»** (1985 : pp. 23-24) Dans cette optique, la coupure temporelle renforçant la complète dépendance du sujet humain vis-à-vis de l'originel resterait inséparable d'une disposition spatiale spécifique. Ici, s'affirme sans reste la nécessité d'un lieu d'appartenance inscrivant le monde des vivants au sein de l'ordre naturel. «Dieu est partout», présent en toute chose. Cependant il n'en reste pas moins étonnamment absent comme si son omniprésence, voire sa sur-présence finissait paradoxalement par l'effacer de l'univers des hommes. Ne se distinguant plus de la totalité qu'elle habite, la figure divine tend ainsi à se confondre avec l'indistinction relative que, pourtant, elle fonde et légitime. Le principe religieux apparaît ici comme le vecteur d'une tension paradoxale intenable mais pourtant sans cesse reconduite. Si le dehors devient la source et l'immuable la règle, le principe de mobilité se voit mis au service de l'immobile ; de même, le principe de transformation garantit l'intangibilité des choses. Comme l'indique Gauchet, l'«**énergie du négatif**» est **«tout entière retournée au profit de l'acceptation et de la reconduction de la loi établie.»** (*ibid.* : p. 11) Or, cette relation d'immanence au religieux instituant une scission irrémédiable d'avec le fondement s'est vue progressivement supplantée par une saisie de la transcendance divine. Pour Gauchet, cette appréhension du religieux est consubstantiellement liée à l'émergence de la modernité politique et historique. La sécularité, en posant l'État comme transformateur sacré, conduit à faire implorer les cadres spatiaux et temporels de la religiosité «pure». La société des hommes, en termes anthropologiques, se détache du *passé* pour aller vers le *présent*. Simultanément, l'extériorité spatiale se substitue à l'extériorité temporelle. Dans cette perspective, les Dieux s'éloignent du monde d'ici-bas. En entrant dans l'Histoire, la figure divine quitte le monde et devient questionnable, donc objet d'interprétation théologique et, par là, réappropriable par l'entendement humain. L'intangibilité première du sacré se voit contredite par la mobilité historique et sociale des hommes. Dès lors, et c'est ici qu'il nous semble que l'analyse de Gauchet prend toute son

ampleur, l'intériorité du sujet devient le seul lieu possible où peut s'opérer l'appropriation de ce qui paraît infiniment éloigné des vivants. C'est à l'individu que revient la capacité de faire sien cette figure divine qui lui semble si distincte de lui-même. S'affirme alors, dans le prolongement des conséquences anthropologiques que sécrète la modernité, la place centrale de l'individu et plus précisément de son intériorité qui devient ce point de jonction entre la présence du sujet à lui-même et l'absence, l'éloignement tant spatial que temporel du divin. En s'éloignant du monde des hommes, les Dieux auraient laissé place à cette figure centrale qu'est l'Altérité absolue du Tout-Autre. En tentant de combler le vide qui le sépare de l'absolu, le sujet moderne fait ainsi **«l'expérience d'une rupture intime ouvrant sur une fracture dans l'être . »** (*ibid.* : p. 47) La figure de l'autre, par celle du divin, embrasse désormais l'horizon de la relation de l'homme au monde qui l'environne. Par conséquent, il s'agit, pour le sujet, de se penser dans la relation qu'il entretient avec ce qui est différent de lui : **«cela veut dire que derrière les apparences du multiple, il y a à chercher la vérité de l'Un, que derrière le mouvant divers il y a à dégager l'identique à soi-même, qu'au-delà du simple donné sensible, il y a une cohérence intelligible à percer. Toutes opérations qui supposent un horizon infini d'approfondissement et un travail permanent de la pensée sur elle-même et contre elle-même en vue d'une explication-réduction plus radicale - donc un travail à l'épreuve de la pensée des autres, en ce commun effort vers le même ultime qui réconcilierait les esprits.»** (*ibid.* : p. 205) C'est donc, si l'on suit la thèse de Gauchet, à l'intérieur des hommes et non dans le pur dehors du monde que va se jouer cet «approfondissement» de la relation à l'altérité religieuse mais aussi humaine. L'intériorité subjective tiendrait une place centrale dans ce qui consolide et valide l'expérience de la modernité religieuse. L'opacité, l'incertitude, la résistance inhérentes à l'épreuve de la croyance, impliquant la rencontre avec ce qui échappe, se voient déportées au sein même de l'individu. Le monde extérieur se désenchante du fait de l'éloignement divin. A *contrario*, le sujet, en intériorisant le Tout-Autre, réenchante la relation qu'il nourrit à l'égard de sa propre intimité.

Cette interprétation du désenchantement, figure capitale de la réflexion de Marcel Gauchet, nous semble encore tenable afin de saisir la spécificité du croire à partir duquel s'organisent les associations qui nous intéressent. En effet, cette recherche d'une altérité intériorisable apparaît comme une constante au sein des trois groupes que nous avons étudiés. C'est non seulement l'intériorité mais aussi et surtout le corps qui deviennent ainsi les médiums privilégiés de cette relation à la transcendance dans lequel le sujet tente de s'inscrire. Comme nous avons pu le voir précédemment, l'expérience intime apparaît comme cet axe autour duquel s'agencent les multiples pratiques, techniques et enseignements que nous avons observés. Afin de parer à une souffrance première et de répondre à un besoin personnel de bienfait tant physique, moral, psychologique, social que spirituel, il s'agit de trouver un mieux-être existentiel en réaffirmant la maîtrise de son propre corps. L'élève de yoga entre alors dans un vaste système symbolique et pratique à l'intérieur duquel il tente d'assurer une gestion totale de ce qui le lie à sa santé, à son corps ainsi qu'à celui des autres. Ce souci constant de contrôle et de maîtrise s'étendra à l'ensemble des relations sociales, amicales et familiales, qu'il entretient avec le monde qui l'entoure. De même, il s'efforcera de continuellement maintenir une adéquation entre les temps et les espaces ressortant du quotidien et de la pratique. Chaque fragment

d'expérience devient, de fait, autant de confirmations pour l'acteur de l'accomplissement de ce qu'il juge comme la vérité de son être profond. Le principe énergétique apparaît, au sein de ce vaste système existentiel, comme la preuve indubitable pour l'élève de son engagement dans l'enseignement. Puissance totalisante, tant physique que symbolique, l'énergie est ce qui donne matière à l'intensité expérientielle du croire. Par elle, en elle, s'opère l'adéquation entre le sujet et le monde, adéquation reposant sur une fusion absolue de ce qui appartient aux sens et au sensible et de ce qui ressort du sens et de la signification. De la même manière, elle autorise, par le corps et l'intensité émotionnelle, la rencontre entre l'individu et la communauté croyante. Ainsi, éprouver l'énergie, la ressentir en soi, ce serait intérioriser la présence toujours en suspend de la lignée et de la tradition revendiquées par l'autorité censée les représenter et les légitimer. Par l'épreuve collective de l'énergie, le guru, le maître ou le professeur perdent de leur seule valeur exemplaire. Ils partagent avec leurs élèves et disciples une même communauté d'expérience les faisant participer à une commune transmission de l'enseignement dont ils sont, chacun à leur mesure, les perpétuateurs. Ressentir l'énergie conduirait, ainsi, à faire sien, par son propre corps, la radicale étrangeté d'une force transcendante censée parcourir la totalité cosmique, ou encore à combler la distance séparant ce qui relève de la seule intériorité subjective et ce qui dépend de l'absolu dehors du Sacré.

À l'aune de ce souci de perpétuation commun aux groupes que nous avons étudiés, concrétisé par une même affirmation de primauté de la tradition, il apparaît que l'efficacité heuristique d'une notion telle que celle des Nouveaux Mouvements Religieux, sur laquelle nous avons précédemment insisté, montre quelque peu ses limites. En effet, des associations telles que Shakti, Ganesh ou Shiva peuvent être interprétées à la lumière de l'horizon compréhensif que déploie le concept de NMR. En effet, nous retrouvons pour chacun de ces groupes le même fond commun historique qui les rattache, comme nous l'avons vu, à la période de l'après-contre-culture. À l'instar de nombreux groupes religieux relevant des NMR ou de la Nébuleuse Mystique-Ésotérique, ils présentent cette même insistance sur le partage collectif de l'intensité émotive, mettant au centre des pratiques et des techniques, l'individu, ses expériences et son corps. De même, leur vision sensiblement proche d'un monde cosmique entrant en résonance avec un principe énergétique totalisant les conduit à se prêter à une forme limitée de syncrétisme et de holisme symbolique. Pour autant, leur caractère de nouveauté pose désormais problème. Ces mouvements, s'ils s'inscrivent incontestablement dans une forme contemporaine de croyance en actes - Danièle Hervieu-Léger dirait un «croire» collectif -, ne sont plus strictement «nouveaux». Ils perdurent, s'installent et s'aménagent des espaces durables dans le champ social. Progressivement, ils tracent, en marge des grands systèmes institutionnels, leur propre mode de légitimation et de reconnaissance. Situés en un espace opaque entre éloignement et intégration à la société globale, ils affirment la perdurance de leurs pratiques et de leurs références. Afin de se déprendre d'une confusion avec un phénomène circonstancié tel que le New-Age, ils proclament la spécificité de leur histoire particulière au travers des caractéristiques de leur enseignement, de leur lignée et du guru censé les perpétuer. Mouvements éminemment paradoxaux, ils s'insèrent et reprennent ainsi à leur propre compte les valeurs d'une modernité tant individuelle, sociale, économique que technologique que, pourtant, ils n'ont de cesse de contester. Désormais, c'est moins la «nouveauté» qu'il s'agira d'interroger

mais bien la durée de ce que l'on a postulé, peut-être un peu trop hâtivement, comme furtif et passager.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

- ACQUAVIVA Sabino et PACE Enzo La sociologie des religions, Paris : Cerf, 1994
- AFFERGAN Francis Critiques anthropologiques, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991
- AFFERGAN Francis Exotisme et altérité, Paris : PUF, 1987
- AFFERGAN Francis Anthropologie à la Martinique, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1983
- ANDERSON Nels Le hobo Sociologie du sans-abris, Paris : Nathan, 1993
- ANDLER Daniel (sous la direction de) Introduction aux sciences cognitives, Paris : Gallimard, 1992
- ANDRIEU Bernard Les cultes du corps, Paris : L'Harmattan, 1994
- ARMENGAUD Françoise La pragmatique, Paris : PUF, 1993
- AROM Simha, AUGÉ Marc, BAHUCHET Serge *et al.* La science sauvage, Paris : Seuil, 1993
- AUSTIN John Langshaw Quand dire, c'est faire, Paris : Seuil, 1970
- BACHELARD Gaston La formation de l'esprit scientifique, Paris : Vrin, 1993
- BACHELARD Gaston Le nouvel esprit scientifique, Paris : PUF, 1991
- BALANDIER Georges Le désordre Éloge du mouvement, Paris : Fayard, 1988
- BALANDIER Georges Sens et puissance, Paris : PUF, 1971
- BARTHES Roland L'empire des signes, Paris : Flammarion, 1970
- BASTIDE Roger Le sacré sauvage, Paris : Stock, 1997
- BASTIDE Roger Le rêve, la transe et la folie, Paris : Flammarion, 1972
- BASTIDE Roger Le candomblé de Bahia, Paris : Mouton, 1958
- BATAILLE Georges L'érotisme, Paris : Minuit, 1957
- BATESON Gregory et BATESON Mary Catherine La peur des anges, Paris : Seuil, 1989
- BATESON Gregory La cérémonie du Naven, Paris : Minuit, 1986
- BATESON Gregory Vers une écologie de l'esprit 2, Paris : Seuil, 1980
- BATESON Gregory Vers une écologie de l'esprit 1, Paris : Seuil, 1977
- BAUDRILLARD Jean La société de consommation, Paris : Denoël, 1970
- BECKER Howard S. Outsiders Études de sociologie de la déviance, Paris : Métailié, 1985
- BERCHET Jean-Claude Le voyage en Orient Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIXème siècle, Paris : Robert Laffont, 1985
- BERGSON Henri L'énergie spirituelle, Paris : PUF, 1985
- BERMAN Antoine L'épreuve de l'étranger, Paris : Gallimard, 1984
- BERNARD Michel Le corps, Paris : Delarge, 1976
- BLANCHOT Maurice L'entretien infini, Paris : Gallimard, 1969

- BOUYXOU Jean-Pierre et DELANNOY Pierre L'aventure hippie, Paris : Plon, 1992
- BOURDIEU Pierre Raisons pratiques, Paris : Seuil, 1994
- BOURDIEU Pierre Le sens pratique, Paris : Minuit, 1980
- BOUVERESSE Jacques, DESCOMBES Vincent, MCCARTHY Thomas *et ali.* Lire Rorty le pragmatisme et ses conséquences, Combas : L'éclat, 1992
- BUGAULT Guy L'inde pense-t-elle ?, Paris : P.U.F, 1994
- BUHAN Christine La mystique du corps, Paris : L'Harmattan, 1986
- CALAME-GRIAULE Geneviève Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon, Paris : Gallimard, 1965
- CHAMPION Françoise et COHEN Martine (sous la direction de) Sectes et démocratie, Paris : Seuil, 1999
- CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle De l'émotion en religion, Paris : Centurion, 1990
- CHEBEL Malek Le corps dans la tradition du maghreb, Paris : P.U.F, 1984
- CLASTRES Pierre La société contre l'État, Paris : Minuit, 1982
- DAGOGNET François Le corps multiple et un, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 1992
- DELEURY Guy Les Indes florissantes, Paris : Robert Laffont, 1991
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix Mille plateaux, Paris : Minuit, 1980
- DELEUZE Gilles Logique du sens, Paris : Minuit, 1969
- DERRIDA Jacques et MALABOU Catherine La contre-allée, Paris : La quinzaine littéraire Louis Vuitton, 1999
- DERRIDA Jacques et VATTIMO Gianni (sous la direction de) La religion, Paris : Seuil, 1996
- DERRIDA Jacques Khôra, Paris : Galilée, 1993
- DERRIDA Jacques L'écriture et la différence, Paris : Seuil, 1967
- DERY Mark Vitesse virtuelle La cyberculture aujourd'hui, Paris : Abbeville, 1997
- DESCOMBES Vincent Les institutions du sens, Paris : Les éditions de minuit, 1996
- DESCOMBES Vincent La denrée mentale, Paris : Les éditions de minuit, 1995
- DESROCHE Henri Sociologies religieuses, Paris : PUF, 1968
- DEVEREUX Georges Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris : Flammarion, 1985
- DEVEREUX Georges De l'angoisse à la méthode, Paris : Aubier, 1980
- DEWEY John Logique, la théorie de l'enquête, Paris : PUF, 1993
- DILTHEY Wilhelm L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit oeuvres 3, Paris : Cerf, 1992
- DILTHEY Wilhelm Critique de la raison historique oeuvres 1, Paris : Cerf, 1988
- DOSSE François L'empire du sens, Paris : La découverte, 1995
- DOSSE François Histoire du structuralisme, Paris : La découverte, 1992, 2 volumes
- DOUGLAS Mary De la souillure études sur la notion de pollution et de tabou, Paris : La

- découverte, 1992
- DREYFUS Hubert et RABINOW Paul Michel Foucault Un parcours philosophique, Paris : Gallimard, 1984
- DROIT Roger-Pol L'oubli de l'Inde, Paris : Albin-Michel, 1989
- DUCROT Oswald et TODOROV Tzvetan Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris : Seuil, 1972
- DUMERY Henry Phénoménologie et religion, Paris : PUF, 1962
- DUMONT Louis Essai sur l'individualisme, Paris : Seuil, 1983
- DUMONT Louis La civilisation indienne et nous, Paris : Armand Colin, 1975
- DUMONT Louis Homo hierarchicus, Paris : Gallimard, 1966
- DURKHEIM Emile Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris : P.U.F, 1985
- DURIF-BRUCKERT Christine Une fabuleuse machine, Paris : Métailié, 1994
- ECO Umberto Interprétation et surinterprétation, Paris : PUF, 1996
- ÉBIN Victoria Corps décorés, Paris : Chêne, 1979
- ELIADE Mircea Le Yoga immortalité et liberté, Paris : Payot, 1991
- ELIADE Mircea Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris : Payot, 1983
- ELIADE Mircea Patanjali et le yoga, Paris : Seuil, 1962
- ÉLIAS Norbert La civilisation des mœurs, Paris : Calmann-Lévy, 1973
- ERHENBERG Alain La fatigue d'être soi Dépression et société, Paris : Odile Jacob, 1998
- FAURE Bernard Bouddhismes, philosophies et religions, Paris : Flammarion, 1998
- FAVRET-SAADA Jeanne Les mots, la mort, les sorts, Paris : Gallimard, 1977
- FERRY Jean-Marc Les puissances de l'expérience, Paris : Cerf, 1991, 2 volumes
- FOUCAULT Michel Dits et écrits 1954 1969, Paris : Gallimard, 1994
- FOUCAULT Michel Surveiller et punir, Paris : Gallimard, 1975
- FOUCAULT Michel Les mots et les choses, Paris : Gallimard, 1966
- GADAMER Hans-Georg Langage et vérité, Paris : Gallimard, 1995
- GAUCHET Marcel Le désenchantement du monde, Paris : Gallimard, 1985
- GAUCHOTTE Pierre Le pragmatisme, Paris : PUF, 1992
- GAUTHIER Alain Du visible au visuel, Paris : PUF, 1996
- GEERTZ Clifford C. Bali Interprétation d'une culture, Paris : Gallimard, 1983
- GODDARD Jean-Christophe et LABRUNE Monique (sous la direction de) Le corps, Paris : Vrin, 1992
- GOFFMAN Erving Stigmates. Les usages sociaux des handicaps, Paris : Minuit, 1975
- GOFFMAN Erving La Mise en scène de la vie quotidienne, Paris : Minuit, 1973, 2 volumes
- GOFFMAN Erving Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux, Paris : Minuit, 1968

- GRANJON Marie-Christine L'Amérique de la contestation les années 60 aux États-Unis, Paris : Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1985
- HABERMAS Jürgen Sociologie et théorie du langage, Paris : Armand Colin, 1995
- HABERMAS Jürgen Logique des sciences sociales et autres essais, Paris : PUF, 1987
- HATZFELD Henri Les racines de la religion, Paris : Seuil, 1993
- HENRY Michel Philosophie et phénoménologie du corps, Paris : Épipiméthée, 1965
- HERVIEU-LEGER Danièle Le pèlerin et le converti, Paris : Flammarion, 1999
- HERVIEU-LEGER Danièle La religion pour mémoire, Paris : Cerf, 1993
- HUSSERL Edmund Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, Paris : Vrin, 1986
- HUSSERL Edmund L'idée de la phénoménologie, Paris : PUF, 1970
- HUTIN Serge La philosophie anglaise et américaine, Paris : PUF, 1958
- JAMES William Le pragmatisme, Paris : Flammarion, 1911
- JULLIEN François et MARCHAISSE Thierry Penser d'un dehors (la Chine), Paris : Seuil, 2000
- JULLIEN François Un sage est sans idée, Paris : Seuil, 1998
- KAKAR Sudhir Chamans, mystiques et médecins, Paris : Seuil, 1997
- KANTOROWITZ Ernst Les deux corps du roi, Paris : Gallimard, 1989
- KRISTEVA Julia Le langage, cet inconnu, Paris : Seuil, 1981
- KUHN Thomas S. La structure des révolutions scientifiques, Paris : Flammarion, 1983
- LADMIRAL Jean-René Traduire : théorèmes pour la traduction, Paris : Gallimard, 1994
- LAPLANTINE François Je, nous et les autres Être humain au-delà des appartenances, Paris : Le Pommier, 1999
- LAPLANTINE François (sous la direction de) Un voyant dans la ville Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain : Georges de Bellerive, Paris : Payot, 1991
- LAPLANTINE François et MARTIN Jean-Baptiste (textes présentés et réunis par) Corps, religion, société, Lyon : PUL, 1991
- LAPLANTINE François et RABEYRON Paul-Louis Les médecines parallèles, Paris : PUF, 1987
- LE BRETON David L'adieu au corps, Paris : Métailié, 1999
- LE BRETON David Corps et sociétés Essai de sociologie et d'anthropologie du corps, Paris : Méridiens Klincksieck, 1994
- LE BRETON David La chair à vif, Paris : Métailié, 1993
- LE BRETON David Anthropologie du corps et modernité, Paris : PUF, 1992
- LE BRETON David La sociologie du corps, Paris : PUF, 1992
- LEENHARDT Maurice Do kamo : personne et mythe dans le monde mélanaisien, Paris : Gallimard, 1947
- LEFEBVRE Henri L'idéologie structuraliste, Paris : Anthropos, 1971
- LEVI-STRAUSS Claude Anthropologie structurale, Paris : Plon, 1974

- LEVI-STRAUSS Claude Anthropologie structurale II, Paris : Plon, 1973
- LEVI-STRAUSS Claude La pensée sauvage, Paris : Plon, 1962
- LIMAT-LETELLIER Nathalie et MIGUET-OLLAGNIER Marie (Études réunies et présentées par) L'intertextualité, Belles Lettres, 1998
- LIPOVETSKY Gilles L'ère du vide, Paris : Gallimard, 1989
- LOUX Françoise Le corps dans la société traditionnelle, Paris : Berger-Leuvrault, 1979
- LOUX Françoise et RICHARD Philippe Sagesses du corps, la santé et la maladie dans les proverbes français, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978
- LYOTARD Jean-François La phénoménologie, Paris : PUF, 1995
- MARCUZZI Max Les corps artificiels, Paris : Aubier, 1996
- MARIN Louis Le portrait du roi, Paris : Minuit, 1981
- MAUSS Marcel Sociologie et anthropologie, Paris : PUF, 1989
- MAISONNEUVE Jean Les rituels, Paris : PUF, 1988
- MEAD Margaret Moeurs et sexualité en Océanie, Paris : Plon, 1963
- MERLEAU-PONTY Maurice La Prose du Monde, Paris : Gallimard, 1969
- MERLEAU-PONTY Maurice Le visible et l'invisible, Paris : Gallimard, 1964
- MERLEAU-PONTY Maurice L'oeil et l'esprit, Paris : Gallimard, 1964
- MERLEAU-PONTY Maurice Phénoménologie de la perception, Paris : Gallimard, 1945
- MOUNIN Georges Les problèmes théoriques de la traduction, Paris : Gallimard, 1963
- NOUSS Alexis La modernité, Paris : PUF, 1995
- PEIRCE Charles Sanders Écrits sur le signe, Paris : Seuil, 1978
- PERRIN Éliane Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles, Paris : Favre, Lausanne, 1984
- PIAGET Jean Le stucturalisme, Paris : PUF, 1992
- PICARD Dominique Du code au désir, Paris : Dunod, 1983
- PIETTE Albert La Religion de près, Paris : Métailié, 1999
- PIETTE Albert Les religiosités séculières, Paris : PUF, 1993
- PIVANO Fernando Beat hippie yippie, Paris : Christian Bourgois, 1977
- POPPER Karl R. La connaissance objective, Paris : Aubier, 1991
- POUCHELLE Marie-Christine Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age, Paris : Flammarion, 1983
- POULAIN Jacques Critique de la raison phénoménologique, Paris : Cerf, 1991
- PRIGOGINE Ilya et STENGERS Isabelle La nouvelle alliance, Paris : Gallimard, 1986
- RICHIR Marc Le corps Essai sur l'individualité, Paris : Hatier, 1993
- RICHIR Marc Phénoménologie et institution symbolique, Millon, 1988
- RICOEUR Paul Soi-même comme un autre, Paris : Seuil, 1990
- RICOEUR Paul Du texte à l'action, Paris : Seuil, 1986
- RICOEUR Paul Temps et récit III, Paris : Seuil, 1985

- RICOEUR Paul Temps et récit II, Paris : Seuil, 1984
- RICOEUR Paul Temps et récit I, Paris : Seuil, 1983
- RICOEUR Paul La métaphore vive, Paris : Seuil, 1975
- RICOEUR Paul Le conflit des interprétations, Paris : Seuil, 1969
- RICOEUR Paul De l'interprétation, Paris : Seuil, 1965
- RORTY Richard L'espoir au lieu du savoir, Paris : Albin Michel, 1995
- ROUGET Gilbert La musique et la transe, Paris : Gallimard, 1990
- ROUMANOFF Daniel Svâmi Prajnânpad tome 2, Paris : La Table Ronde, 1990
- ROUMANOFF Daniel Svâmi Prajnânpad tome 1, Paris : La Table Ronde, 1989
- RUSSELL Bertrand Signification et vérité, Paris : Flammarion, 1969
- SAHLINS Marshall Des îles dans l'histoire, Paris : Seuil, 1989
- SAHLINS Marshall Critique de la sociobiologie, Paris : Gallimard, 1980
- SANSOT Pierre Les formes sensibles de la vie sociale, Paris : PUF, 1986
- SERRES Michel Hermès III La traduction, Paris : Minuit, 1974
- SCHIPPER Kristofer Le corps taoïste, Paris : Fayard, 1982
- SCHOTT-BILLMANN France Corps et possession, Paris : Gauthiers-Villars, 1977
- SHUSTERMAN Richard Sous l'interprétation, Combas : L'éclat, 1994
- SIMMEL Georg Sociologie et épistémologie, Paris : PUF, 1981
- SIRONNEAU Jean-Pierre Métamorphoses du mythe et de la croyance, Paris : L'Harmattan, 2000
- SPERBER Dan Le savoir des anthropologues, Hermann, Paris, 1982
- SPERBER Dan Le symbolisme en général, Paris : Hermann, 1974
- SPERBER Dan Le structuralisme en anthropologie, Paris : Seuil, 1968
- STENGERS Isabelle (sous la direction de) D'une science à l'autre, Paris : Seuil, 1987
- SWAMI SIVANANDA RADHA Hatha-yoga le langage caché, Dangles, 1992
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre L'activation de l'énergie, Paris : Seuil, 1963
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre L'énergie humaine, Paris : Seuil, 1962
- TODOROV Tzvetan Mikhaël Bakhtine Le principe dialogique, Paris : Seuil, 1981
- VAN GENNEP Arnold Les rites de passage, Paris : Picard, 1981
- VARELA Francisco, THOMSON Evan et ROSCH Eleanor L'inscription corporelle de l'esprit, Paris : Seuil, 1993
- VARELA Francisco J. Connaître les sciences cognitives, Paris : Seuil, 1989
- VERDIER Yvonne Façons de dire, façons de faire, Paris : Gallimard, 1979
- VIGARELLO Georges Le corps redressé, Paris : Delarge, 1978
- WATZLAWICK Paul, HELMICK BEAVIN Janet et JACKSON Don D. Une logique de la communication, Paris : Seuil, 1972
- WEBER Max Economie et société, Paris : Plon, 1995, 2 volumes

WEBER Max Essais sur la théorie de la science, Paris : Plon, 1992

WINKIN Yves (Textes recueillis et présentés par) La nouvelle communication, Paris : Seuil, 1981

WITTGENSTEIN Ludwig Remarques philosophiques, Paris : Gallimard, 1975

WITTGENSTEIN Ludwig Tractatus logico-philosophicus, Paris : Gallimard, 1961

ZACCAÏ-REYNERS Nathalie Le monde de la vie 3. Après le tournant sémiotique, Paris : Cerf, 1996

ZACCAÏ-REYNERS Nathalie Le monde de la vie 2. Schütz et Mead, Paris : Cerf, 1996

ZACCAÏ-REYNERS Nathalie Le monde de la vie 1. Dilthey et Husserl, Paris : Cerf, 1995

Revues :

Actes de la recherche en sciences sociales, 1990, numéro 84, «*La domination masculine*», BOURDIEU Pierre

Actions et recherches sociales, 1985, numéro 1, «*Corps et modernité*»

Autrement, décembre 1986 numéro 85, «*Autres médecines - autres moeurs*»

Cahiers internationaux de sociologie, 1984, Volume LXXVII, «*L'effacement ritualisé du corps* » , LE BRETON David

Cahiers internationaux de sociologie, janvier-juin 1983, Volume LXXIV, «*Corps et société*», BERTHELOT Jean-Michel ; «*Épistémologie de la vie quotidienne* » , MAFFESOLI Michel ; «*D'autres médecines : le paradoxe dans le quotidien*» LALLI Pina ; «*Pour une approche des rituels séculiers*» RIVIERE Claude

Communications, 2000, «*Seuils, passages*»

Connexions, 1993, numéro 61, «*Destin des croyances*»

Cultural Dynamics, 1989, numéro 4, Vol II, «*On the metonymic structure of religion* » , POEWE Karla

Diogène, octobre 1985, numéro 131, «*Corps et individualisme*», LE BRETON David

Enquête, premier semestre 1996, numéro 3, «*Interpréter, Sur-interpréter* », Parenthèses

Esprit, Juin 1997, «*Le temps des religions sans Dieu*»

Esprit, Octobre 1996, «*Le statut de l'histoire - entretien avec Roger CHARTIER* »

Esprit, Octobre 1985, «*Actualité de la religion*»

Esprit, Juin 1982, «*Maurice Merleau-Ponty*»

Esprit, Février 1982, «*Le corps... entre illusions et savoirs*»

Futuribles, Janvier 2001, numéro 260, «*L'univers des croyances*»

Gradhiva, 1994, numéro 15, «*Attribuer des croyances à autrui - l'anthropologie et la*

- psychologie ordinaire*» LENCLUD Gérard
- L'Homme, janvier-juin 1986, numéro 97-98 volume XXXVI, «*Tradition et vérité*», BOYER Pascal
- Le Croquant, printemps-été 1991, numéro 9, «*Religion et modernité*»
- Le Croquant, automne-hiver 1990, numéro 8, «*Religion et religieux*»
- Le Débat, mai-août 1993, numéro 75, «*Le religieux : évolutions actuelles*»
- Revue française de sociologie, octobre-décembre 1976, numéro 4, volume XVII, «*Le corps et le corporéisme aujourd'hui*», MAISONNEUVE Jean
- Revue française de Yoga, 1997, numéro 15, «*L'énergie en question*», Paris : Éditions Dervy
- Sciences Humaines, décembre 1993, numéro 34, «*L'univers de la religion*»
- Sociétés - Revue des sciences sociales, septembre 1987, numéro 15, «*Le corps en jeu*»
- Terrain, octobre 1987, numéro 9, «*La tradition n'est plus ce qu'elle était*», LENCLUD Gérard

Ouvrages relatifs à l'hindouisme :

- La Bhagavad Gîtâ (traduit du sanskrit par Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe), Paris : Seuil, 1976
- Sept Upanishads (Traduction commentée précédée d'une introduction générale aux Upanishads par Jean Varenne), Paris : Seuil, 1981