

## L'« effet pizza » (*pizza-effect*) selon Agehananda Bharati : de l'américanisation d'un mets italien à l'occidentalisation de croyances hindoues

par **André Couture**

L'effet pizza (ou *pizza-effect*) est une métaphore inventée par Swami Agehananda Bharati pour critiquer le néo-hindouisme. Quand des indianistes l'évoquent, c'est généralement en citant un article intitulé « The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns » (1970). Un passage d'une brève introduction à l'hindouisme rédigée par Kim Knott me paraît typique. L'auteure y discute de cet Orient que plusieurs romantiques ont qualifié de mystique, puis mentionne des théosophes comme Helena Blavatsky, le Colonel H. S. Olcott, Annie Besant, qui se sont rapidement installés en Inde et y ont prêché avec succès un monde spirituel merveilleux, contrepied de l'Inde païenne que critiquaient les missionnaires chrétiens. Kim Knott conclut ce passage en rappelant l'effet pizza et en en fournissant quelques explications :

Scholars of reform Hinduism, particularly Agehananda Bharati, referred to this process as the 'pizza effect'. The pizza, originally a type of plain bread, went with Italian migrants to America in the 19th century. There it developed into what we know today: flat bread topped with tomatoes, cheese, and anything else that might take the eater's fancy. Successful Italian-Americans returning to Italy to visit their families took with them the new-look pizza, which established itself in the homeland before being exported elsewhere as genuinely Italian. The export of an item, idea, or symbol, its cultural transformation, subsequent re-importation, and impact has been likened to this return journey of the pizza. The use of this metaphor in relation to reform Hinduism has been discussed and criticized in the 21st century, especially by Rajiv Malhotra who has argued for Hinduism's philosophical unity against ideas about its cultural and ideological diversity<sup>1</sup>.

Ces observations sont exactes. Cependant, si l'on veut mieux saisir ce que Bharati voulait dire en utilisant cette expression, à première vue un peu étrange en contexte académique, il est important d'en préciser le contexte. Bharati est un anthropologue parfois ignoré ou boudé, sans doute parce que sa franchise dérange certains lecteurs. Toutefois, ses textes, qui peuvent être stimulants en dépit de nombreuses digressions et répétitions, n'en sont pas moins le fruit d'une expérience

---

<sup>1</sup> Kim Knott, *Hinduism. A Very Short Introduction*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, Oxford University Press, 2016 [1998], p. 70-71. Cette citation fait référence à Rajiv Malhotra, *Indra's Net. Defending Hinduism's Philosophical Unity*, HarperCollins Publishers India, 2016 [2014], p. 81-87. Gavin Flood (*An Introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 267-268) mentionne également cette même métaphore.

profonde et très diversifiée de l'Inde. L'effet pizza mérite donc qu'on l'examine de façon plus nuancée qu'on ne le fait généralement. Après quelques mots sur la vie d'Agehananda Bharati, un préalable nécessaire pour comprendre l'homme et le contexte dans lequel il a écrit, il faudra examiner la méthode privilégiée par cet auteur en tant même qu'anthropologue. Sous-jacent à cette formule, il y a également une distinction entre trois formes ou trois types d'hindouisme, de même qu'une autre distinction qui s'y superpose entre une tradition authentique (*genuine*) et une tradition faussée ou inauthentique (*spurious*). À mon avis, il est nécessaire de bien saisir ces grandes catégories pour comprendre ce que Bharati voulait dire en utilisant la notion d'effet pizza et en appréhender les limites.

### 1. Qui est Agehananda Bharati ?

L'homme est né à Vienne le 20 avril 1922. Il était un citoyen autrichien et ses parents, répondant au nom de Fischer, lui donnèrent le prénom de Leopold. Il est mort le 14 mai 1991 en tant que moine hindou portant le nom de Agehananda Bharati. L'enfant fut élevé dans une religion catholique en principe peu réceptive à tout ce qui concerne l'hindouisme ou le bouddhisme (OC 1980 : 28). Il commença très jeune à manifester de la curiosité pour l'Inde (vers huit ans, selon LC 1976 : 39). À treize ans, il devint membre de l'Indian Club de Vienne, plus précisément l'« Hindustan Academical Association » (fondé en 1933 par deux Indiens indépendantistes, OR 1980 : 35). Durant ces années, il enseigna l'allemand à plusieurs Indiens venus à Vienne poursuivre leurs études et ceux-ci lui enseignaient « Indian languages and things in return » (LC 1976 : 39), ce que l'autobiographie précise de la façon suivante :

I say 'Indian languages', because I started to learn four simultaneously: classical Sanskrit from a young pandit who was studying occidental music; Hindi from a doctor from Allahabad who was specializing in tuberculosis; Urdu from a Mohamedan Indian from Lahore, who was studying medicine; and Bengali from a delightful young Indian lady from Calcutta who was studying music... (OR 1980 : 35)

À neuf ans, Leopold était enfant de chœur et pensa alors devenir prêtre. Mais il se mit peu à peu à critiquer la religion de son enfance. Il n'avait pas quinze ans qu'il était déjà gagné à l'hindouisme. Il souhaitait d'ailleurs depuis quelque temps devenir indianiste (OR 1980 : 38-39). Quand Hitler annexa l'Autriche le 12 mars 1938 (l'*Anschluss*), Leopold avait seize ans. Il se mit alors à faire du yoga et à lire les écrits de Swami Vivekananda (LC 1976 : 40). Pendant ce temps, il poursuivait des études à l'Université de Vienne avec majeure en études indiennes, sanskrit et linguistique comparée, et mineure en anthropologie, ethnographie et philosophie. En février 1943 (il n'avait pas encore vingt ans), la guerre interrompit ses études et il fut obligé de rejoindre les rangs de l'armée allemande (la *Wehrmacht*). Il dut d'abord faire du service militaire, avant qu'on lui permette de rejoindre la *Free India Legion* (« a regiment of Indian soldiers who had been fighting in General Alexander's Fourth Division in North Africa, and had been captured by Rommel, brought to German P.O.W. [Prisoner-of-war] camps », LC 1976 : 40). En joignant cette légion, ces soldats entendaient continuer à lutter contre les Britanniques qui dominaient l'Inde,

tout en évitant les camps de prisonniers allemands. Leopold y joua le rôle d'interprète et en profita pour approfondir sa connaissance des langues du nord de l'Inde. Il parlait alors le hindi et l'ourdou sans aucun accent (OR 1980 : 54-55) et y ajouta bientôt le bengali et le panjabi. Bien qu'il ne quitta officiellement l'Église catholique qu'en 1947 quand il sortit de l'armée (OR 1980 : 46), le 20 avril 1939 (le jour de sa naissance), il jura de lutter pour l'indépendance de l'Inde et, devant le prédicateur hindou Bhai Sachidanand, il se convertit officiellement à l'hindouisme, reçut le nom de « Ramachandra » et devint végétarien (OR 1980 : 44-45). Les Indiens l'appelaient *bhāi sāhib* ('Monsieur Frère'). Par contre, il eut quelques problèmes à se faire accepter du commandement allemand qui voyait d'un mauvais œil qu'un Allemand se fasse passer pour un Indien. Après la libération, il fut emprisonné, reconnu comme allemand, puis relâché. Le 27 janvier 1947, il regagna Vienne et y termina ses études.

Leopold Fischer, alias Ramachandra, passera huit années en Asie du Sud (OR 1980 : 86). En janvier 1949, il débarquait à Bombay. Ce fut pour se rendre, trois jours après son arrivée, à Khar dans les environs de cette ville, là où se trouvait l'ashram de la Mission Ramakrishna (OR 1980 : 89). Il résume ainsi son expérience : « It was the Ramakrishna Order with which I first corresponded from Europa. I hoped that I would find what I sought in the Order. In fact it took me two years to discover that this was not to be so, that Ramakrishna was not my saint, nor Vivekananda my teacher » (OR 1980 : 94). Dès son arrivée à Khar, il fut admis comme novice (*brahmacārī*). Quelques jours plus tard (OR 1980 : 98, 103), il partait pour une autre maison de l'ordre sise à Calcutta où il demeura quatre mois. Puis en avril (OR 1980 : 118), il se rendit dans un troisième ashram à Almora (Uttarkhand), dans les montagnes au nord de Delhi. On lui fit bientôt comprendre qu'il n'était pas à sa place dans cette institution qu'il ne se gênait pas pour critiquer et qu'il devait se retirer (OR 1980 : 142-143).

Après avoir quitté l'ordre de Ramakrishna, il se rend à Bénarès et y rencontre Viśvānanda Bhāratī, un moine de l'ordre des Daśanāmī, originaire de Madras. Celui-ci, après réflexions, permet à cet Autrichien de franchir l'étape du renoncement (*sannyāsa*), même s'il n'est pas brahmane (OR 1980 : 146-147). C'est donc en 1951 qu'il est formellement initié au renoncement en mourant symboliquement sur le Manikarṇikā Ghāt (le ghāt des crémations sur la rive du Gange) et qu'il y reçoit le nom de Agehānanda Bhāratī. Une semaine plus tard, il part en pèlerinage et décide de traverser l'Inde, le pays des Bhārata. Il marche environ 1 500 milles en mendiant sa nourriture dans la plus pure tradition des renonçants, une expérience qui le transforme spirituellement et lui permet en même temps d'acquérir une expérience intime de ce pays et de ses religions. Cette expérience dura une année, y compris les mois de retraite forcée à Bellary (au Karnataka), la tradition ne permettant pas de marcher durant les mois de mousson. Il s'arrête finalement à Shringery dans l'état du Mysore, là où se trouve le monastère principal de l'ordre. Il achevait ainsi le périple à pieds qu'il s'était imposé.

Du 17 novembre 1951 à 1954, Agehananda Bharati enseigne au Hindu University de Bénarès comme Honorary Professor of Philosophy. Durant cette période, il entreprend une formation

tantrique et obtient l'initiation tantrique en Assam dans « one of the few remaining centers of serious tantric practice » (LC 1976 : 42). En 1955, il enseigne au Nalanda Institute for Buddhist Research and Pali, puis l'année suivante au Royal Buddhist Academy de Bangkok. Il est ensuite invité au Japon aux universités de Tokyo et de Kyoto. En 1957, il devient professeur invité (Guest Professor) à l'University of British Columbia, et poursuit son travail comme associé de recherche (Research Associate) au Far Eastern Institute de l'University of Washington (Seattle). Il se rend peu à peu compte que, pour enseigner dans les universités américaines, il ne suffit pas de se présenter comme un indianiste pur et dur et d'y discuter de religions (« straight indology with a heavy accent on religions », OR 1980 : 278). Sur les conseils de Melford E. Spiro (un anthropologue ayant travaillé entre autres en Birmanie), il fait valoir diverses équivalences avec des cours suivis à Vienne ainsi que son expérience du terrain en Inde et choisit de se présenter comme anthropologue (voir OR 1980 : 278). En 1961, il est accepté comme professeur associé (Assistant Professor) au département d'anthropologie de l'Université de Syracuse, puis devient directeur (Chairman) de ce département en 1971 à 1977. En 1987, il reçoit une bourse de chercheur de la fondation Fulbright (Fulbright Scholar Award), grâce à laquelle il va enseigner l'anthropologie et la culture indienne dans diverses universités de l'Allemagne de l'Ouest.<sup>2</sup> En janvier 1991, il est nommé Ford-Maxwell Professor of South Asian Studies au Maxwell School. Quelques mois plus tard, il meurt du cancer alors qu'il n'a que 68 ans.

Il était important de se faire une idée générale du parcours de Aghananda Bharati pour comprendre sa vision de l'Inde. Voici donc les principaux éléments dont il faut se souvenir pour bien saisir le sens à donner à l'effet pizza.

- *La grande maîtrise que possède Bharati des langues indiennes.* Avant l'âge de vingt ans, Leopold Fischer, alias Ramachandra, s'exprimait déjà couramment dans plusieurs langues indiennes, ce qui manifeste un talent exceptionnel. On comprend qu'il insiste sur l'importance de maîtriser les langues vernaculaires pour vraiment communiquer avec les Indiens, qu'il s'agisse des gens en général ou des communautés de moines (voir entre autres OR 1980 : 54-55, 87-90). Un jour qu'il se trouvait dans un bureau du gouvernement à New Delhi, il entend une remarque qui ne lui était pas destinée de la part d'un fonctionnaire plutôt mal disposé à son égard : « He talks exactly like one of us, and that's why he's so dangerous » (OR 1980 : 87). Il parle sanskrit couramment, et maîtrise même le jargon monastique indien dont il dit qu'il « consists of a certain somewhat archaic Sanskritized way of speaking, delivered in a certain rhythm and with a peculiar intonation, and with a very clearly defined content. There are, for example, many things which are never referred to, and if you should refer to them, then by that very fact you would stamp yourself as an outsider. Do not run away with the idea that this jargon is used only for religious-philosophical monastic discourse, and that profane conversation is not conducted in it!... » (OR 1980 : 90). On a dit de lui qu'il parlait plus de quinze langues, anciennes et modernes, occidentales et indiennes.

---

<sup>2</sup> Voir [https://library.syr.edu/digital/guides\\_sua/html/sua\\_bharati\\_a.htm](https://library.syr.edu/digital/guides_sua/html/sua_bharati_a.htm), consulté le 22 mars 2018.

- *Une expérience personnelle de ce qu'il appelle la Renaissance hindoue (Hindu Renaissance).* En plus de s'être plongé dans des auteurs comme Vivekananda alors qu'il vivait encore en Europe, sous le nom de Ramachandra il a passé deux années dans trois différents ashrams de l'ordre Ramakrishna, de sorte qu'on peut dire qu'il possède une connaissance intime de ce type d'hindouisme, ce qui l'autorise à en parler en connaissance de cause.
- *Une expérience personnelle en tant que sannyāsī engagé dans l'hindouisme traditionnel.* Dans l'introduction à son autobiographie, *The Ochre Robe*, Bharati dit : « I feel myself competent to do this [écrire ce livre], not only because I have obtained my own knowledge in the ordinary way by solid study, but also because I have experienced it—and still experience it—as a deeply involved participant. For myself as a monk, as a sannyasi, I am still a student, but for the Hindu I am an ācārya, a teacher whose word with regard to the interpretation of Hinduist religious teachings must be accepted without cavil, a man who may be criticized only in monastic didactic disputations or by pandits in the company of pandits » (OR 1980 : 21). Après son initiation comme *sannyāsī*, il fait un pèlerinage d'une année à travers l'Inde, nu-pieds de Bénarès jusqu'au sud, visite les temples et autres lieux de pèlerinage, en évitant les grandes villes, en mangeant chaque jour ce que les villageois lui donnent en aumône, en approfondissant au fil de sa marche son expérience profonde de la diversité et de la complexité de l'Inde concrète.
- *Plusieurs années d'enseignement dans diverses universités asiatiques.* On peut penser que les invitations que Bharati a reçues à enseigner dans divers hauts lieux académiques s'expliquent en raison de sa renommée en tant qu'Occidental devenu moine hindou. Il me paraît plus probable que de telles invitations reposaient d'abord sur la grande connaissance que Bharati avait acquise de la tradition brahmanique, une connaissance qui pouvait se vérifier par des discussions en sanskrit avec des brahmanes au savoir reconnu, ainsi que dans des conversations avec d'autres Indiens non seulement en anglais mais également en plusieurs langues indiennes modernes.
- *Une longue expérience dans des universités occidentales en tant qu'anthropologue.* Il suffit de prendre conscience des postes que Bharati a occupés, des prix ou bourses qu'il a obtenus pour se rendre compte que sa qualité en tant que professeur et chercheur ne semble jamais avoir été mise en doute par ses pairs.

## **2. Le rôle de la critique culturelle en anthropologie selon Bharati**

D'abord reçu comme novice (*brahmacārī*) dans la Ramakrishna Mission, Leopold Fischer, alias Ramachandra, quitte cet ordre deux années plus tard. Quelques mois plus tard, il est ordonné en tant que renonçant (*sannyāsī*) dans l'ordre des Daśanāmī et reçoit le nom de Agehananda Bharati sous lequel il sera désormais connu. Il a été associé de recherche à l'University of Washington avant de s'intégrer au Syracuse University comme Professor of Anthropology. Observateur attentif de la réalité indienne, il a choisi une approche qui correspondait à sa propre personnalité et à ses expériences personnelles. De fait, durant toute sa carrière d'anthropologue, Bharati n'a jamais évité les questions de méthode. En tant que moine engagé, il se devait d'aborder directement cette question et a toujours considéré que son engagement religieux n'interférait pas avec son métier (« This reviewer [Bharati], for example, happens to be an ordained Hindu monk

and regards himself as a committed Hindu, but he keeps this commitment out of his anthropological research on Hindu society », AA 1971 : 231, 239). Sur le plan de l'anthropologie, à l'intérieur d'un survol lucide d'une douzaine d'années de travaux académiques, il se situe lui-même clairement du côté des anthropologues à orientation linguistique (linguistically oriented anthropologists, AA 1971 : 233) et du côté des chercheurs préférant une approche ethnosémantique (ethnosemantically... inclined researchers, AA 1971 : 236, 239, 241). Dans un article portant sur « The Use of 'Superstition' As an Anti-Traditional Device in Urban Hinduism », pour bien faire comprendre sa façon d'aborder l'anthropologie, il ajoute ce qui suit :

The ethnosemantic approach should be linked, I suggest, to a more general methodology with which I have been experimenting and upon which I reported elsewhere (see Bharati [US] 1962 : 15-22). I call it 'cultural criticism' and I think it provides a set of sophisticated tools in an area with a written tradition. I do not think it is at all applicable in non-literate societies. The gist of 'cultural criticism' is simply this: The researcher, after having thoroughly familiarized himself with the official, canonical, homiletic lore, should challenge his subject's statements about his own culture, by pointing out to him where his, the subject's, presentation conflicts with his own tradition (US 1970a : 39, la référence fait partie de la citation).<sup>3</sup>

Au début de son livre sur la mystique, *The Light at the Centre*, il prend également le temps d'expliquer sa posture méthodologique.

A word to my fellow anthropologists: we have been taught, have tried to do, and have taught our succeeding generation the mysteries and the magic of 'participant observation.' This book, however, is the result of *participation* rather than 'participant observation.' It belongs more to the genre of reinvented, radical anthropology, its texts and meetings which have been panelling from the mid-sixties. And because participation means more concern than the old-time participant observation, the participant anthropologist has the right and the duty to criticize his subjects where criticism is due in the light of intellectual integrity (LC 1976 : 11, les italiques sont de l'auteur).

En effet, en 1962 (soit une année après s'être joint au corps professoral de l'Université de Syracuse), Bharati publie dans la revue *Quest. A Quarterly of Inquiry, Criticism and Ideas* de Calcutta l'article intitulé « Cultural Criticism As a Tool for Social Studies », auquel il réfère dans une citation précédente. Dès la première phrase, il présente la 'critique culturelle'<sup>4</sup> comme « a

---

<sup>3</sup> Pour mieux saisir le rôle de la critique culturelle dans la pensée de Bharati, il ne faudrait pas oublier cette autre remarque : « In spite of my acerbous tone in cultural criticism, I believe that the Indian concept of tradition is one of the most marvellous cultural concepts anywhere » (FAIT 1964 : 82).

<sup>4</sup> Bharati écrit dans un passage où il cherche à formuler ses propres préjugés : « First, then, I believe that cultural criticism is the most important pursuit of the anthropologist and—unconnected with the anthropologist's office—that it is the most important contribution to a greater understanding between different cultural groups ; in this, I stand



new tool, or a prospective, heuristic device for the social sciences », un outil qui n'est pas encore utilisé en tant que tel par les sociologues et les anthropologues. Cette critique culturelle peut se définir comme « the method of obtaining information from persons belonging to a culture other than the native culture of the investigator, by criticizing cultural patterns of the informant's native culture » (CC 1962 : 15). Le but de celui qui pratique une telle critique est d'alimenter l'anthropologue, le sociologue, l'historien, etc., précise-t-il (ibid.). Naturellement, il est important que cette personne sache exactement où elle se situe elle-même quand elle pratique ce genre de critique. Dans l'introduction à son livre sur le mysticisme, Bharati déclare en effet que, dans ce cas précis, il s'avère important que la recherche soit faite « by one who is an insider, an initiate, a professional in the field of mysticism, but who is also a professional social scientist and hence a social critic » (LC 1976 : 11). Bharati est conscient que sa façon d'aborder les choses peut surprendre ses informateurs : « the anthropologist etc. criticizes in order to elicit more information—he is more of a psychologist who would at times consciously irritate or even infuriate his patient to obtain more information about him » (CC 1962 : 15). J'ajoute ici un exemple tiré de l'autobiographie de Bharati et qui me semble particulièrement éloquent. L'indianiste russe, le professeur Stcherbatsky, était alors une autorité mondialement respectée dans le domaine de la logique bouddhique et du bouddhisme Mahāyāna en général. En entendant son nom, un savant pandit avec qui Bharati discutait esquissa aussitôt un geste de mépris :

Stcherbatsky was no scholar, he said. No scholar? I marvelled. What about his pioneering works in the Bibliotheca Buddhica, his philological acumen, his doctrinary insights into Buddhism? The Brahmin professor remained adamant : Stcherbatsky visited night-clubs and drank wine in Paris. A man who leads such an impure life is not a scholar. Now when I point out the stupendous fallacies involved in this judgement then my procedure again is cultural criticism. In criticizing the Hindu doctor, I must try to show that there is no necessary connexion between scholarship and a way of life—neither psychological nor philosophical ; that the connexion derives solely from a particular way of using language, in this case, from the Hindu conjunction of 'behaving according to a set of standards traditionally connected with a genuine pandit's behaviour' on the one hand and 'scholarly achievement and status' on the other (OC 273 ; voir 272-276).

Les livres de Bharati regorgent d'exemples semblables. Même si les présentes remarques méthodologiques restent succinctes (voir également GTLT 1978 : 258-304), elles suffisent à faire mieux saisir le sens des critiques que Agehananda Bharati adresse à la Renaissance hindoue et à expliquer le côté volontairement provocateur de la notion d'effet pizza pour qualifier les transformations doctrinales et rituelles qu'il y découvre.

---

radically opposed to all those who believe that the showing of similarities is more conducive to the survival of the human race than the showing of differences, in the intellectual order of things » (FAIT 1964 : 169).

### 3. Un essai de portrait d'un nouvel hindouisme différent de ce que l'on appelle souvent « la grande tradition » et « les petites traditions »

Pour mieux cerner le rôle de ce qu'on appelle l'effet pizza dans l'œuvre de Aghananda Bharati, il importe de prendre conscience que sa compréhension de l'Inde repose sur la distinction entre trois types principaux d'hindous et d'hindouisme. Les deux premiers correspondent à la distinction bien connue depuis les travaux de Milton Singer entre la « great tradition » et les « little traditions », <sup>5</sup> ce qui, selon les mots mêmes de Bharati, équivaut, d'une part, à la tradition illustrée par les savants spécialistes locaux de la tradition sanskrite vivant aussi bien dans les villages que dans les villes, et d'autre part, à l'hindouisme du petit peuple, celui des hindous vivant surtout mais pas exclusivement dans les villages. En théorie, ces deux traditions représentent les principales tendances entre lesquels se divise la société indienne et sont relativement faciles à saisir. Mais entre ces deux traditions, penchant nettement du côté de la grande tradition, mais en même temps souvent en désaccord avec elle, un nouveau groupe émerge qu'il appelle « the much smaller, but standard-setting urban Hindus » (HW 1982 : 42).

Il n'est pas exagéré de dire que l'une des principales questions que se pose Bharati dans ses travaux est précisément celle du statut et de la valeur de ce nouveau groupe d'hindous en expansion rapide qui est celui des hindous urbains, s'exprimant surtout en anglais. « It is extremely difficult to make any valid pronouncement on the cultural identification of the most sophisticated, Anglicized segment of Indian society » (GTLT 1978 : 226). Naturellement, Bharati a beaucoup lu et a analysé les écrits des grands maîtres de ce néo-hindouisme. Il lui est également arrivé de discuter âprement avec les membres de l'ordre de Ramakrishna avec qui il a passé deux années, de même qu'avec d'autres représentants de cette société indienne anglicisée, chaque fois qu'il a eu l'occasion de les rencontrer. S'il a inventé l'expression « pizza-effect », parfois remplacée par « pizza-syndrome », <sup>6</sup> c'est précisément pour provoquer ces hindous et les amener ainsi à lui révéler leur véritable identité. Il s'agissait dans son esprit d'une forme parmi d'autres de critique culturelle. Bien que ce nouvel hindouisme puisse passer inaperçu à l'intérieur de la

---

<sup>5</sup> Ce modèle heuristique remonte à Robert Redfield et fut élaboré dans les années 1950. C'est Milton Singer qui appliqua à la civilisation indienne les idées avancées par Redfield en montrant que la thèse que M. N. Srinivas avait faite à Oxford sous la direction de Radcliffe-Brown (et qui fut publiée en 1952 sous le titre de *Religion and Society among the Coorgs of South India*) s'intégrait parfaitement à l'intérieur du modèle que celui-ci avait proposé. En analysant, à l'intérieur de la culture des Coorgs, l'interaction continue existant entre la tradition sanskrite (*Sanskritic Hinduism*) et les traditions locales (*village-deities, village-cults, local Hinduism*), Srinivas, en utilisant d'autres termes pour parler de grandes traditions et de petites traditions, arrivait à faire saisir la dynamique animant concrètement un modèle autrement statique. On pourra se reporter à la recherche réalisée par Clifford Wilcox, *Robert Redfield and the Development of American Anthropology* (Lanham [Maryland], Lexington Books, 2004), en particulier p. 148-152.

<sup>6</sup> Bien que Bharati utilise habituellement *pizza-effect*, il lui arrive aussi de parler de *pizza-syndrome*, par exemple en GTLT 1978 : 89. Puisque 'syndrome' signifie en anglais « An aggregate or set of concurrent symptoms indicating the presence and nature of a disease » (Funk & Wagnalls' Dictionary, 1974), son utilisation implique que la Renaissance hindoue serait de l'ordre de la maladie, un verdict qui me paraît en tant que tel au-delà des compétences d'un anthropologue.



masse d'hindous, il s'en dégage en fait, selon Bharati, certains traits caractéristiques que l'on peut systématiser de la façon suivante.

*Un mouvement né d'un réveil ou d'un renouveau.* Bharati se sert du terme « Renaissance » pour caractériser ce mouvement.<sup>7</sup> Le titre de l'article probablement le plus cité de cet auteur contient précisément ce mot : « The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns » (HRAP 1970). Bharati commente ainsi le mot « Renaissance » : « The Indian Renaissance is, by all possible standards, a revival; a revival that began to materialize during the early days of the British Raj and reached its consummation around the time of Indian independence. An astute definition of 'revival' was given by [Neil J.] Smelser [*Theory of Collective Behavior*, New York, Praeger, 1962, p. 49] : 'A revival as we use the term involves an enthusiastic redefinition of religious methods, but *not a challenge to basic religious values*,' (italics supplied) » (HRAP 1970 : 268). Bharati conçoit donc d'une certaine façon cette nouvelle forme d'hindouisme comme un mouvement de réappropriation par les hindous anglicisés de leur religion traditionnelle. Cette réappropriation implique un certain nombre de transformations importantes, bien que ce nouvel hindouisme reste toujours de l'hindouisme.

*Une population spécifique.* Bharati est convaincu que ces hindous forment en fait une population spécifique et qu'il décrit ainsi :

We finally turn to a numerically small, but functionally extremely important segment of the Hindu population and their worldview. They are the 'modern,' i.e., English-speaking urbanites of India. They are the people who 'run' India on most levels of politics and economics—and their fathers were the people who inaugurated and consummated the Indian freedom struggle. Gandhi, Nehru, the professionals, journalists urban importers, etc., all these are what I call the Renaissance Hindus. They are setting the style and the mode for modern Hinduism, and possibly for all Hindu beliefs of the foreseeable future, not because of their number which hardly accounts for 2% of the total Hindu population, but because they operationalize the official culture. Westerners who are not scholars of Hinduism get their knowledge of Hinduism entirely through these people, since they are the only ones who communicate in English, either written or spoken. They are the steering agents for formal education on all levels; school texts for all grades are prepared and sanctioned by this segment, by their educational officers and spokesmen. The kind of Hinduism they espouse, the value orientations, the beliefs they hold are bound to constitute official Hinduism for the future (HVW 1982 : 16-17).

*Une littérature spécifique.* Quand il cherche à préciser en quoi consiste cette forme d'hindouisme, Bharati se réfère immédiatement à une littérature spécifique. Voici ce qu'il en dit :

---

<sup>7</sup> Pour parler du néo-hindouisme ou de l'hindouisme contemporain, Bharati parle régulièrement de « Hindu Renaissance », une expression sur laquelle tous les chercheurs ne sont pas d'accord.

These books were written or thought in English—in the English of the Mission Schools of the last century—and rethought with some effort in the vernacular. I mean the Ramakrishna Vivekananda literature, the Dayananda-Arya Samaj literature of the Panjab (which, though originally Hindi, for the jounder of the movement did not know English, to my mind contains a good admixture of high-school and Christian-College sentiment), the works of Aurobindo, and the thousands of pamphlets and little books put out by the saints and swamis of the last three decades, all of whom, consciously or less consciously, emulate Swami Vivekananda in style and mood... (OR 1980 : 175).

The very large output of religious writing by or based on Hindu reformers and reform movements and influenced by certain western ideas is what I call “Hindu Renaissance” writing. It does not include the works of the secular or not predominantly religious literati, like Rabindranath Tagore [1861-1941], Bankim Chatterji [1838-1894, Bengali writer], Jay Shankar Prasad [1889-1937] etc.—i.e., those writers taught as literature in Indian colleges and universities (IS/II 1989 : 42, n. 3 ; GTLT 1978 : 84-85).

*Un hindouisme que Bharati qualifie d'« inauthentique » (spurious).* On peut se demander comme un hindouisme présenté comme le fruit d'un réveil (*revival*) peut en même temps paraître *spurious*, c'est-à-dire faux, fallacieux, injustifié, inauthentique. Bharati s'appuie ici sur une distinction popularisée par le linguiste et anthropologue Edward Sapir (1884-1939). À ses yeux, la nouvelle façon de vivre l'hindouisme préconisée par la Renaissance hindoue s'écarte tellement de l'hindouisme véritable (*genuine*) qu'il paraît possible de le qualifier de tradition faussée (*spurious*) (par exemple, GTLT 1978 : 84-91, 228-237). Il ne s'agit pas, précise-t-il, de la distinction entre la culture de l'élite (*high culture*) et celle de la masse (*low culture*), une distinction qui réfère plutôt à la façon dont les gens communiquent à l'intérieur des cultures. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer qu'à l'intérieur d'une culture donnée, certains éléments proviendraient d'une très ancienne culture tandis que d'autres éléments seraient des interpolations, une distinction utilisée par les philologues qui découvrent à l'intérieur d'un texte précis des passages qui y ont été insérés parfois des siècles après la date de composition du texte. La distinction proposée par Sapir touche « the manner in which elements in the written or oral tradition are handled, by way of stress, suppression or slanting, by people who manipulate the tradition professionally, or who are charged by their society with manipulating, interpreting and representing the tradition » (GTLT 1978 : 84). Mais pour saisir le sens que revêt ici le mot « *spurious* », il convient d'abord d'écouter les explications que donne Sapir lui-même à propos de ce qu'il entend par une culture authentique (*genuine*) :

The genuine culture is not of necessity either high or low; it is merely inherently harmonious, balanced, self-satisfactory... / It is the expression of a richly varied and yet somehow unified and consistent attitude toward life, an attitude which sees the significance of any one element of civilization in its relation to all others. It is, ideally speaking, a culture in which nothing is spiritually meaningless, in which no important part of the

general functioning brings with it a sense of frustration, of misdirected or unsympathetic effort. It is not a spiritual hybrid of contradictory patches, of water-tight compartments of consciousness that avoid participation in a harmonious synthesis.<sup>8</sup>

En introduisant un livre de texte de Sapir, Christian Baudelot commente ainsi cette notion : « La culture authentique se définit par son harmonie interne ; tous les éléments y sont animés d'un sens et contribuent au fonctionnement de l'ensemble sans provoquer un sentiment d'effort mal employé, de frustration ou de contrainte ».<sup>9</sup> L'authenticité n'est pas ici de l'ordre de l'appréciation morale. Il s'agit fondamentalement d'« une adéquation de l'individu à la culture du groupe » (ibid.), une sorte d'harmonie interne et une économie de moyens. Sapir ajoute : « A culture that does not build itself out of the central interests and desires of its bearers, that works from general ends to the individual, is an external culture. The word 'external,' which is so often instinctively chosen to describe such a culture, is well chosen. The genuine culture is internal, it works from the individual to ends »<sup>10</sup>. Ce qui autorise cet auteur à expliquer les transformations subies par les Amérindiens lorsqu'ils se sont intégrés dans la société américaine par le passage d'une culture authentique et équilibrée (*genuine*) à une culture inauthentique et déséquilibrée, une culture qui a été faussée (*spurious*).

Every profound change in the flow of civilization, particularly every change in its economic bases, tends to bring about an unsettling and readjustment of culture values. Old culture forms, habitual types of reaction, tend to persist through the force of inertia. The maladjustment of these habitual reactions to their new civilizational environment brings with it a measure of spiritual disharmony, which the more sensitive individuals feel eventually as a fundamental lack of culture. Sometimes the maladjustment corrects itself with great rapidity, at other times it may persist for generations, as in the case of America, where a chronic state of cultural maladjustment has for so long a period reduced much of our higher life to sterile externality<sup>11</sup>.

Les Amérindiens jouissaient d'une culture authentique et équilibrée (*genuine*) alors même qu'ils vivaient avec des ressources limitées mais dans une harmonie physique et spirituelle avec leur environnement. En revanche, leur culture s'est déséquilibrée (on peut alors la qualifier de *spurious*), une fois modifiée par un contact infructueux avec la culture dominante américaine (*American mainstream culture*). Si l'on suit le raisonnement de Bharati, l'hindouisme de la Renaissance hindoue, né lui aussi d'une rencontre infructueuse avec l'Occident, serait aussi

---

<sup>8</sup> Edward Sapir, « Culture, Genuine and Spurious », *American Journal of Sociology* 29.4 (1924), p. 401-429, p. 410. Réédité dans Edward Sapir, *Culture, Language, and Personality*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949, p. 79-119.

<sup>9</sup> Ce passage est tiré de la préface de Baudelot à Edward Sapir, *Anthropologie*, traduit de l'américain par Christian Baudelot et Pierre Clinquart, Introduction et notes de Christian Baudelot, Paris, Éditions de Minuit, p. 13.

<sup>10</sup> Edward Sapir, « Culture, Genuine and Spurious », p. 412.

<sup>11</sup> Edward Sapir, « Culture, Genuine and Spurious », p. 413.

déséquilibré que la culture amérindienne l'a été en conséquence de contacts insatisfaisants avec la culture occidentale.

Il faut ajouter qu'une telle conviction s'est fait jour petit à petit dans l'esprit de Bharati, en particulier quand il s'est rendu compte que d'authentiques savants hindous étaient capables de critiquer leur propre culture de l'intérieur. Au cours d'une longue conversation avec Sa Sainteté le Jagadguru Śaṃkarācārya Bhāratī Kṛṣṇa Tīrtha du monastère Govardhana Pīṭha de Puri en Orissa qui souhaitait le rencontrer — ce qui s'est également avéré être une élégante façon de vérifier par lui-même ce qu'il entendait dire de cet homme —, Bharati « was made to state [his] views in commenting on the scriptural themes under discussion ». Après une discussion que Bharati relate dans son autobiographie et qui mérite d'être lue, le Śaṃkarācārya finit par admettre que, bien qu'il puisse paraître nouveau, le point de vue de son interlocuteur n'est pas inadmissible puisqu'il y avait déjà eu dans le passé de la tradition brahmanique des penseurs qui ont proposé un point de vue analogue à celui qui venait de lui être présenté. Et il cite alors justement l'exemple de Śrīharṣa (OR 1980 : 237). Le Śaṃkarācārya conclut la discussion, qui s'était jusque-là déroulée en sanskrit, en disant à Agehananda Bharati en anglais : « You are a rather extraordinary monk ; be it permissible that you hold rather extraordinary views. I do not say at all that they are incompatible with the tradition ; they are just a rather extraordinary way of seeing the tradition » (OR 1980 : 243). D'ailleurs, lors d'une précédente discussion avec Swami Viṣṇudevānanda, le nom du grand Śrīharṣa avait déjà été mentionné (OR 1980 : 187 s.). Bharati s'était faussement imaginé que ce moine pouvait ainsi critiquer sa propre tradition parce qu'il avait déjà lu certains travaux de philosophie analytique contemporaine, ce à quoi le Swami répondit du tac au tac en lui fournissant la clé de sa critique, soit le nom de ce grand penseur, « which proved to be of immense help to me as a heuristic device in all the years to come » (OR 1980 : 188). Il ajoute :

...the time for a critical view is here, and we have to resist the temptation to push things down the throats of the less learned. You may think that I am influenced by your western modes of thought. But this is not so, I know nothing of them, except that they are critical or even destructive. In our own tradition, there have been masters who saw the texts critically, and whose seeing them critically did not diminish their faith in the least... Study the work of Śrīharṣa some time. You do not have to go to the Buddhists, who had an easy task in refuting our doctrines, because they had rejected their canonical foundation. Criticism is easy for an outsider who rejects axioms (OR 1980 : 188).

Et Bharati conclut :

Swami Viṣṇudevānanda was the first monastic scholar who adopted this archaic, yet utterly modern attitude [celle qui consiste à critiquer de l'intérieur], never acquired by the Anglicized swamis of the Hindu Renaissance, because, I think, of the attraction exerted on them by the shibboleth 'scientific religion'. Any possible translation of the phrase into Sanskrit or an Indian vernacular is hollow and without significance to the orthodox,

profound scholar like Viṣṇudevānanda... By this time, I had lost all my enthusiasm for the popularizers of things Indian, and Viṣṇudevānanda's words were like a strong purifying breeze. In the years to come, I learnt to distinguish between the two types of monastic Hinduism [c'est-à-dire d'un côté les vulgarisateurs et les *haṭha-yogi* d'Uttarkāśī ensemble, et de l'autre les moines détenteurs d'une scolastique et qui poursuivent une réflexion orthodoxe] (OR 1980 : 190-191).

*A population of Hindus broadly characterized as alienated.* Mais Bharati se rend compte que le terme « spurious » (faux, inauthentique) peut s'avérer trompeur (« In the long run, however, this will not help », avoue-t-il (GTLT 1978 : 237). À la place, il suggère alors de parler de parler d'une tradition « alienated-syncretistic », une expression qui demande également quelque explication. Dans la bouche de Bharati, le terme « syncrétique » est positif, puisqu'il est la traduction du mot *samanvāya* (rencontre, combinaison), c'est-à-dire « reconciliation of diverging philosophical views » (FAIT 1964 : 95). Alors que le terme « syncrétique » signifie que le nouvel hindouisme a été créé par l'addition d'éléments provenant de différentes origines<sup>12</sup>, le terme « aliéné » suggère que cet hindouisme spécifique correspond plutôt à un modèle qui a été faussé par l'influence de la colonisation britannique et celle des missionnaires chrétiens, un modèle qui suscite un sentiment d'étrangeté, de déséquilibre et d'incohérence. Il ressort de l'analyse de Bharati que ces swami de la Renaissance hindoue ont été « aliénés » par une version expurgée de l'hindouisme. Dans un petit livre visant à présenter ses conclusions concernant la société indienne, Bharati dit :

I will use the terms 'modern', 'urban', 'alienated' as synonyms, for brevity's sake. 'Alienated', because this small, but extremely important element of Hindu society has gone through a long process of disaffection with religion, effecting increasing rejection of ritual and observance during the British rule, when it was felt to be counteroperative for modern people to perpetuate the intensive involvement with ritual and with metaphysical and mythological thought in the way of the past generations. It was felt (and many Hindus feel this way today as well) that this hypertrophical concern with religion was not only what held India back from joining the ranks of the modern, scientific technologically oriented countries, but it was also the cause of the deep disdain the British actually, or in the imagination of the colonized, harbored against India's culture and population (HVV 1982 : 58-59 ; voir également HRAP 1970 : 270).

---

<sup>12</sup> Bharati ajoute : « *Samanvāya* never tries to persuade others to accept any particular code, but tries to find the speculative instrument of philosophical understanding between the different schools » (FAIT 1964 : 95). Selon cet auteur, le syncrétisme n'est pas un système de pensée (comme l'éclectisme) mais plutôt une façon d'obtenir de l'information sur le plan intellectuel. Il s'agit donc d'une méthode impliquant « an equal approach to a study of as many different ways of philosophizing as possible, without a view to establish the eminence of any philosopher over any other one, but solely with the intention to obtain intellectual information » (ibid., 15). Bharati en conclut que *samanvāya* désigne une étude philosophique, soit, dit-il, le fait d'accepter le jeu de l'intelligence, un jeu méprisé par Swami Vivekananda et ses partisans [« intellectual game (scorned by Swami Vivekananda and his votaries) »] (ibid., 16).

Ce qui veut dire qu'après une période de désaffection, l'hindouisme est réapparu chez les hindous anglicisés dans les années 1920-1930, mais avec une différence importante : « The heritage to which they revert somewhat hesitantly, has been modified, simplified, sometimes bowdlerized by the agents of modern Hinduism... », HVW 1982 : 59). Voilà pourquoi, ces nouveaux hindous paraissent à ses yeux doublement aliénés : d'abord en raison de l'influence britannique qui les a forcés à abandonner leurs traditions, ensuite en raison du fait que ce nouvel hindouisme est un hindouisme modifié, différemment structuré dans le but d'être accepté des Indiens qui se déclarent modernes. Cette conclusion n'est pas un jugement moral, précise-t-il, mais résulte d'une critique culturelle qui fait prendre conscience de ce que c'est que d'être autre, aliéné, différent. Bharati tente de comprendre pourquoi ce groupe spécifique d'hindous lui apparaît si différent de ceux qui professent un hindouisme brahmanique qu'il connaît également de l'intérieur. Il utilise la notion d'aliénation pour produire une description qui répond aux exigences de l'anthropologie. Voici ce qu'il écrit ailleurs, en ajoutant quelques précisions supplémentaires.

This [cette transformation] is clearly due to the powerful model set in the nineteenth century by the missionary to India, who unknowingly trained most of the Hindu religious leaders of the new India to think like himself about pure and impure, about good and bad, about true religion and superstition. Along with these strange, alien imports, the young college students in Calcutta and Bombay also learned history as a series of time-bound, dated events, history as the life stories of "important" men. And when all these ideas had been interiorized and become part of the modern Indian "scientific" attitude, the way of approaching the local saints and sages more and more resembled these imports. No longer was it the holistic god or goddess or the total hero who was a mighty cog in the universe game that supreme divinity was playing to amuse itself. The texts that sing the names of the gods and the heroes in thousands of stereotyped panegyrics were still chanted, but in line with their European Christian model, events around the modern saints and sadhus lives became unique but portentous. The Ramakrishna and Vivekananda literature is replete with tales about the preceptor's feelings and conflicts... For all that, it was the saints who were all-important, since they were divinity incarnate; it was not their experience which was unique or ennobling. Such a notion was a foreign import (LC 1976 : 73-74).



*Une population d'hindous qualifiés de puritains, de réfractaires aux rituels, et qui s'efforcent de convaincre en utilisant une rhétorique spécifique* [HVW 1982 : 175]. L'opinion de Bharati concernant l'hindouisme urbain peut se résumer de la façon suivante : « There are three themes which make official, urban Hinduism something different from both the grassroots village and the grassroots learned Hinduism. First, official Hinduism is highly puritanical; second, it is anti-ritualistic; and third, it tends to augment its tenets and its practices by what I call the 'pizza-effect' » (HVW 1982 : 17). Quelques mots seulement sur les deux premiers traits, ce qui permettra d'enchaîner avec l'effet pizza et de mieux saisir la place de ces éléments à l'intérieur de l'analyse de Bharati.

- Bharati qualifie l'hindouisme urbain moderne d'extrêmement puritain (*highly puritanical*). En tant que tel, cet hindouisme lui paraît refléter certains aspects de la religion chrétienne véhiculée par les Britanniques. Bharati répète que, depuis les *Samhitā* du Veda, les textes traditionnels de l'Inde n'hésitent pas à utiliser des images et des analogies sexuelles. Les temples étaient même parfois décorés de représentations érotiques, sans que cela n'ait posé jusque-là de problèmes particuliers. Le Mahatma Gandhi illustrerait bien le discours typique de ce nouvel hindouisme quand il répondit à un important leader politique qui l'avait questionné à propos de ces sculptures que les temples ainsi décorés ne méritaient que d'être détruits. Bharati se sert à multiples reprises de cet exemple pour ridiculiser ce nouveau puritanisme (voir entre autres OR 1970 : 136-137 ; HVW 1982 : 17-18 ; HRAP 1970 : 270-271).
- L'hindouisme urbain moderne lui paraît également réfractaire aux rites : « Modern urban Hinduism is anti-ritualistic : it tends to call all ritualistic action, with the possible, oftentimes begrudged exception of such socially unavoidable rites as weddings, the initiation of highcaste boys (*upanayana*), and funerals, *superstitions*. Minimal ritual such as enjoined by Swami Dayananda and other Hindu reformers of the nineteenth and twentieth centuries is exempted by their followers, and ignored by others. But the pervasive presence of Hindu ritual in the village, at home, and among the 'uneducated' (meaning all people who do not know English), is scoffed at" (HVW 1982 : 18, les italiques sont de l'auteur). Dans le même ordre d'idées, plutôt que de faire appel à une grande variété d'approches spirituelles, le nouvel hindouisme préfère depuis Vivekananda en appeler uniquement à quatre *yoga* que chacun choisit selon ses inclinations personnelles (LC 1976 : 153-155)<sup>13</sup>, comme s'il fallait absolument réduire une pratique trop complexe à quelques orientations nettes et précises.
- Ce nouvel hindouisme se méfie finalement de plus en plus de la grande tradition sanskrite que Vivekananda, par exemple, va jusqu'à qualifier de « jonglerie intellectuelle » (*intellectual jugglery*). Il réduit l'utilisation qu'il fait de celle-ci à quelques citations répétitives et relativement superficielles. Pour convaincre de sa valeur, ces maîtres se servent en particulier d'un nouveau modèle fondé sur une notion de science empruntée à l'épistémologie occidentale, une science réduite en fait à quelques principes simples et

---

<sup>13</sup> Voir Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, New York, Continuum, 2004 (reprint, London 2008), p. 49-50, 68, 78 s., 86-90.

censés être universels. Bharati s'est beaucoup intéressé à cette rhétorique et c'est pour mieux la décoder qu'il a inventé la notion d'effet pizza.

Comme mon but ici n'est pas de présenter l'ensemble de la vision que Bharati se fait de ce nouvel hindouisme urbain, ces quelques indications suffisent pour situer l'importance de l'effet pizza à l'intérieur de la rhétorique déployée par cet auteur et ainsi mieux comprendre l'importance qu'il lui accorde. Quelques exemples aideront à approfondir cette rhétorique et mieux comprendre certains des paramètres qui viennent d'être trop rapidement énoncés.

#### **4. Que veut donc dire l'effet pizza ?**

Bharati affirme que la Renaissance hindoue tend à accroître ses enseignements et ses pratiques par ce que lui-même appelle l'effet pizza (« tends to augment its tenets and its practices by what I call the 'pizza-effect' », HVW 1982 : 17, voir supra). Cette simple constatation place immédiatement l'effet pizza du côté de la rhétorique. En d'autres mots, l'effet pizza est un modèle utilisé pour mettre en évidence une certaine forme d'apologétique. Bharati résume les principes de cette Hindu Renaissance comme suit. L'Inde a comme perdu toute conscience du fait que son merveilleux passé lui offrait jadis des solutions à tous ses problèmes matériels, spirituels ou culturels. Elle a tout perdu en raison, en partie, de l'apathie de son peuple et, en partie, à cause de l'hostilité contre laquelle elle a à lutter de la part de l'Occident. En fait, l'Occident a usurpé plusieurs des techniques développées en Inde (comme le yoga, l'âyurveda), de sorte que les Indiens doivent maintenant retourner en Occident pour prendre conscience de ce qui leur appartenait et en reprendre possession. En plus de l'effort souvent gauche de quelques savants occidentaux et de quelques autres promoteurs occidentaux de la sagesse de l'Inde, de nouveaux *sādhu* comme Vivekananda, Aurobindo, Sivananda, ont pris l'initiative d'enseigner à l'Occident toutes ces vérités et même de les rappeler aux Indiens eux-mêmes. Ce fut la poussée supplémentaire nécessaire pour que l'Inde se mette à croire à sa véritable perfection. Mais pour que le public d'Indiens ici visé, c'est-à-dire les Indiens anglicisés des villes, comprennent le message spirituel de ces nouveaux *sādhu*, il est souvent nécessaire de l'adapter, de le modifier, de le moderniser, et surtout de le présenter dans un langage scientifique, qui est le seul langage valorisé et jugé désormais acceptable (voir HRAP 1970 : 276).

En tant que tel, on l'a dit, l'effet pizza est une analogie, un modèle, que Bharati utilise pour illustrer le fonctionnement récurrent de l'apologétique néo-hindoue. Naturellement, Bharati est aussi parfaitement conscient de l'effet comique de l'expression : « I have coined the facetious-sounding term 'pizza-effect' for this pervasive pattern » (HRAP 1970 : 273). Le lien entre la transformation subie par la pizza et la transformation du discours religieux réalisée par un groupe spécifique d'Indiens est clairement expliqué par Bharati lui-même entre autres dans une note :

Before the turn of the century, the pizza was the simple, unleavened hot bread, the staple for the farmers in Sicily and Calabria, the south Italian areas from which virtually all American Italians came. Before that time the pizza was not known outside that area, and in

other parts of Italy the pizza was looked down upon as the food for country bumpkins. In the American habitat, however, the pizza was embellished by many additions and in the early decades of this century, it returned to Italy where it became a highly respected, popular, all-Italian article of food. Analogously, many culturel items (yoga, Hindu teachings, Indian dance etc.) were thought to be unworthy and inutile by urban Hindus until these goods acquired name and fame in the West, through such agents of the Hindu Renaissance as Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, etc., and they are now sought out, respected, and absorbed into modern urban Hindu ways. The most recent example is the Satyajit Ray movie trilogy (*Pather Panchali*, *Aparajita*, *The World of Apu*); they were complete flops in India until they became famous in the West; at this time, these movies are shown and highly acclaimed in India—through the pizza-effect, thus outlined (n. 3, HVW 1982 : 21-22).

Le processus est clair : d'abord un élément peu apprécié dans une certaine région, ou encore considéré comme démodé et sur le point d'être abandonné ; ensuite la migration ou le déplacement de cet élément dans une autre région avec un éventuel « relooking », de sorte que cet élément, contre toute attente, devient populaire ; finalement, un retour dans sa patrie d'origine de cet élément qui finit par y être accepté à nouveau comme un gage de modernité. Le modèle mis en évidence est clair et remarquable, et c'est exactement ce que Bharati cherchait. La notion d'effet pizza vise à décrire un processus répétitif et qui risquait de passer inaperçu. L'expression percutante et même provocante permet tant aux Occidentaux de remarquer le processus et de faire la distinction entre le discours de l'hindouisme traditionnel et les nouveaux thèmes présentés par cette nouvelle forme d'hindouisme. Ce qui intéresse vraiment Bharati, c'est de décoder la façon dont les Indiens de ce mouvement de la Hindu Renaissance communiquent entre eux au niveau religieux. En d'autres mots, l'effet pizza aide à percevoir l'hindouisme de ces Indiens urbains comme « a special brand of simplified belief system, articulated by the swamis who speak English [Vivekananda and others], and by their western and Indian followers » (HVW 18-19).

Voici quatre exemples qui reviennent régulièrement dans les travaux de Bharati.

*Le brouillage de la distinction traditionnelle entre la śruti et la smṛti* (voir GTLT 1978 : 86-87, 90-91 ; HRAP 1970 : 274-275). Il existe dans la tradition brahmanique une distinction claire et bien établie : les *Samhitā*, les *Brāhmaṇa*, les *Āraṇyaka* et les *Upaniṣad*, de même que certains *sūtra*, appartiennent à ce qu'on appelle la *śruti*, des paroles entendues par les anciens *ṛṣi*, tandis que les autres textes comme les épopées, les *Purāṇa*, etc. sont des traditions ou *smṛti*. Cependant, Dayananda Sarasvati, le fondateur de l'Ārya Samāj, n'a pas hésité à bouleverser cette distinction. Il dénie le statut de *śruti* aux *Upaniṣad* parce qu'entre autres la fin de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* contient certains passages érotiques, à ses yeux litigieux. Autre point important : alors que les brahmanes qui se situent à l'intérieur des grandes traditions n'hésitent pas à affirmer que la *Bhagavad Gītā* fait partie de la *smṛti*, pour ce nouvel hindouisme ce texte fait partie du Veda et

doit même être considéré comme le « first and oldest text of the Hindu Renaissance » (OR 1980 : 120). Bharati en conclut que le nouvel hindouisme confond la *śruti* et ce qu'on appelle la *prasthānatraya* (la triple fondation), c'est-à-dire l'ensemble des trois textes (les *Upaniṣad*, les *Brahmasūtra* et la *Bhagavad Gītā*) que les maîtres commentent traditionnellement. Le fait qu'un texte puisse faire l'objet de commentaires savants ne dit cependant absolument rien de son statut canonique (GTLT 1978 : 91). Bharati ajoute une autre manifestation de ce brouillage, encore plus troublante à ses yeux puisqu'elle touche le mantra que tout brahmane doit régulièrement réciter, la *Gāyatrī*.

Worse offences are committed: Some of the founders of the Renaissance, as well as some of their followers, did not shirk from tampering with the *śruti* texts as tradited. Ram Mohan Roy change Upaniṣadic texts which seemed too monistic to him, as he felt that monotheistic emphasis was preferable on ideological grounds; and at least two important Ārya Samāji teachers today insist on chanting the *Gāyatrī* changing the final hortative *pracodayāt* into *pranodayāt*, because the lexeme *cod-* suggests the sexual act in modern North Indian languages. These are crass examples of spurious transmission of cultural content (GTLT 1978 : 87).

Une partie de ces changements est due aux tendances puritaines que l'on trouve dans ce type d'hindouisme, également à la nécessité de lier l'hindouisme traditionnel aux religions monothéistes qui semblaient jouir d'un grand prestige en Inde à cette époque. En ce sens, la dévotion à l'unique Kṛṣṇa proposée par la *Bhagavad Gītā* retenait davantage l'attention de ces nouveaux hindous que les multiples divinités célébrées dans le Veda.

*De nouvelles utilisations de termes techniques de la scolastique hindoue et une nouvelle interprétation de la religion hindoue en termes de science.* Bharati est tout à fait conscient qu'il est normal, à l'intérieur de la tradition hindoue comme de n'importe quelle autre tradition, de voir la signification des termes se modifier au fil des siècles. Le changement sémantique dont il est ici question diffère cependant de l'évolution interne normale d'une tradition. Il s'agit d'un changement plus radical, fondé sur un apport extérieur susceptible de bouleverser l'ordre brahmanique. « What *karma* never meant in learned Hindu parlance is what admiring occidentals and Indians admiring occidentals always mean when they speak about *karma* in English : viz. the impersonal, built-in mechanism of reward and retribution and the results active in a person's life—but, more often, just the latter » (GTLT 88). Bharati fait ensuite remarquer que, dans les commentaires des brahmanes, le mot *karma* / *karman* possède toujours le sens d'action rituelle. Vraisemblablement sous l'influence de la *Bhagavad Gītā*, la signification de ce mot se serait élargie et les prédicateurs populaires s'en servent désormais pour parler de n'importe quelle action. L'utilisation du mot *karma* au sens de *karma-phala* (le fruit ou le résultat des actes) ou comme un synonyme de *karma-vipāka* (la maturation des actes) pour désigner un mécanisme mettant en jeu le désir, l'action et ses fruits, y compris les renaissances, et même pour désigner simplement la fatalité ou le destin, implique en effet une transformation encore plus radicale, qui

ne s'exprime pas normalement de cette façon en sanskrit ou dans les langues modernes de l'Inde, insiste Bharati. Pour illustrer son propos, il donne un exemple complètement fictif, celui d'une phrase qui n'aurait aucun sens en hindi. Alors que Vivekananda et d'autres prédicateurs indiens n'hésitent pas à prononcer en anglais, en parlant du malheur qui s'abat sur une personne, une phrase comme « tout ce malheur c'est son karma », il fait remarquer que l'équivalent littéral en hindi soit « *yah sab durbhāgya uskā karm hai* », paraîtrait totalement inacceptable dans la bouche d'un locuteur de cette langue (GTLT 1978 : 89). On ne peut en arriver là, plaide Bharati, qu'au prix d'une innovation qui fait en quelque sorte violence à la langue, un processus qu'il compare à ce qui s'est passé quand la pizza est passée en sol américain, puis est réapparue en Italie complètement métamorphosée (GTLT 1978 : 87-89).

Bharati ajoute que, contrairement à ce que le nouvel hindouisme réclame, la croyance aux renaissances ne nécessite en Inde traditionnelle aucune sorte de vérification empirique.

It is simply not empirical, and the tragicomic confusion persisting among non-orientalistic admirers of Asian thought in the West arises from their desire to apply the occidental love of empirical evidence to totally non-empirical patterns of thought, such as the Indian axiom of palingenesis. Many Indian writers were confused in this matter, and profoundly so, by their respect for occidental empiricism. Vivekananda and almost all swamis in India today constantly affirm that Hinduism is a 'scientific religion', not realizing that they do enormous harm to the good repute of Hinduism in the minds of the humanist and the philosopher. A religion must be religious, not 'scientific', when 'scientific' means 'subject to empirical verification or confutation'. The pursuit of religion—through yoga and other contemplative devices—is indeed methodical, but well-meaning men both in the East and the West constantly confuse 'methodical' with 'scientific' (OR 1980 : 189-190).

Qu'on me permette d'ajouter ici que l'expression « loi du karma » est également une invention occidentale du même type, apparue très probablement sous l'influence de la théosophie de Mme Blavatsky. On n'utilise pas ce genre d'expression dans l'hindouisme ordinaire. *Karma-vipāka* (la maturation des actes) ne correspond pas à une loi au sens où l'on utilise le concept dans les sciences physiques. Ce qui se passe ici, c'est que les ténors de la Renaissance hindoue s'efforcent de traduire la religion et la philosophie hindoues en des termes scientifiques. « All people who report mystical experiences in the neo-Hindu tradition, try to couch it in 'scientific' terminology—or in what they so regard. The infatuation with the scientific paradigm is a total one among Indian seekers of the holy and the spiritual, and it dates back to the turn of the century. It is not shared by Christian mystics, mainly because the West, which is now the home base of Christians, has had a surfeit of science and technology, and *its* seekers try to get away from the scientific paradigm altogether » (IS/II 1989 : 3 [les italiques sont de l'auteur] ; voir HRAP 1970 : 270, 273). Bharati en conclut que, pour que la nouvelle définition du karma en tant que loi scientifique puisse s'intégrer à l'hindouisme, elle doit nécessairement passer par un processus de ré-inculturation, celui précisément que suggère le concept d'effet pizza.

*Le yoga.* Les hindous urbains modernes sont gênés de parler de religion, quoique beaucoup d'entre eux n'hésitent pas à discuter de yoga, d'énergie spirituelle, de méditation, etc. Selon Bharati, il s'agit encore ici d'effet pizza. « Just as the once-despised pizza made its victorious way back into Italy from America, having been embellished by anchovies, pepperoni and other riches it did not originally possess, so yoga and mysticism, meditation and long hair, ruled out as old fashioned and superstitious by the secular leaders of modern India, may re-enter if long hair and meditation should take over the American scene » (LC 1976 : 144). Les hindous modernes savent que le yoga et la méditation sont devenus populaires chez les Occidentaux qui considèrent ces techniques comme l'une des plus grandes avancées de la science hindoue. « The western espousal of yoga etc. has been grist to the Hindu mills of the primacy of inventions and discoveries in ancient India », note Bharati (HVW 1982 : 45-46). C'est précisément ce yoga qui est réapparu dans la bouche des prédicateurs de la Renaissance hindoue sous la forme des quatre *yoga* popularisés par quatre petits livres issus de conférences données par Vivekananda (1863-1902) en contexte occidental, en simplifiant et en réaménageant un ensemble complexe d'enseignements dont font partie entre autres les *Yogasūtra* de Patañjali et la *Bhagavad Gītā* (voir LC 1976 : 154-155, mentionné plus haut). Une mutation similaire se serait produite dans le cas de la notion de corps imaginaire utilisé dans le *kuṇḍalinī yoga*. La citation de Bharati est on ne peut plus claire et ne nécessite aucun commentaire.

The *kuṇḍalinī* is the crucial fonction of the *imaginary* secondary body, the formalized body concept, as it were, which the yogi in the Patañjali and derived traditions uses in order to achieve the zero-experience [l'expérience mystique] in a systematic way. It is not some sort of a subtler body placed upon, parallel to or infusing with the fleshly body; nor is it an astral body as the theosophists and their sundry offspring claim. Patañjali and his classical commentators made it quite clear that it is *kalpanātmika* “imaginary,” it is an object our imagination has to create, and our concentrative energy has to direct itself to as a crutch for meditation, which appears almost totally impossible without some sort of formal not totally abstract object to which to attach itself. The imaginary body does indeed “look”—to the eye of the mystic's practicing imagination—like a translucent, shiny body outline, minus bones and sinews and organs...The *liṅgaśarīra*, or *sūkṣmaśarīra*, both meaning “subtle” body, are not bodies, then, but body-images (LC 1976 : 164-165, les italiques sont de l'auteur).

*L'utilisation du mot 'superstition'.* Bharati a consacré en 1970 un article à l'exploration de ce terme qui apparaît souvent dans les écrits de la Renaissance hindoue quand il s'agit de fustiger des croyances ou des rites auxquels ils s'opposent. Alors que le mot 'superstition', tel qu'utilisé par les maîtres du néo-hindouisme, est évidemment emprunté à l'anglais, qui en a hérité du latin, l'équivalent hindi, *andhaviśvāsa*, est un mot récemment créé à partir des deux mots sanskrits 'aveugle' (*andha*) et 'croyance' (*viśvāsa*). En anglais britannique courant, note Bharati, le mot 'superstition' désigne des croyances et des pratiques marginales, telles que la croyance à la magie, la phobie des chats noirs et la peur engendrée par les signes de mauvais augure (US



1970a : 44). Le même terme pourrait donc s'utiliser de façon équivalente en Inde pour désigner certaines croyances ou pratiques rencontrées parfois chez les personnes de hautes castes, mais plus généralement chez les gens de basses castes ; par contre, les brahmanes traditionnels ne l'utiliseraient certainement pas pour désigner leurs propres pratiques rituelles.

D'après Bharati, le composé *andhaviśvāsa*, qu'on ne relève pas en sanskrit régulier, semble bien être une création de Swami Dayananda Sarasvati, qui a fondé en 1874 l'Ārya Samāj (US 1970a : 45). Ce mot sanskrit s'utilisait alors parfois pour désigner la crédulité des anciens, prêts à accepter n'importe quelle croyance. Dayananda s'en servait à l'intérieur de sa propre rhétorique pour prévenir par exemple les gens de ne pas croire aveuglément les pandits, uniquement parce qu'ils savent le sanskrit. Mais ainsi employé, le mot n'avait probablement aucun lien avec le mot 'superstition', puisque Dayananda ne savait pas l'anglais. En contexte indien, 'superstition' sonne plutôt comme un terme utilisé par les missionnaires chrétiens pour condamner le polythéisme païen et toutes les pratiques rituelles qui s'y rattachent : il s'agit d'un mot qui nie l'existence même des autres dieux comme cela se fait en christianisme, tandis que l'hindouisme et le bouddhisme se contentent d'assigner aux autres dieux un statut inférieur. Il se peut très bien que ce soit les missionnaires qui aient employé le terme *andhaviśvāsa* pour traduire dans les langues du nord de l'Inde ce qu'ils voulaient dire quand eux-mêmes parlaient de 'superstition'. De toute façon, c'est très probablement ces hindous anglicisés qui, à la recherche d'un terme pour traduire dans les langues du nord le terme courant 'superstition', se sont mis à utiliser le composé *andhaviśvāsa*, et sans s'imaginer que c'était une expression nouvelle. En terminant son article, Bharati ajoute une réflexion qui montre dans quelle direction on finit par utiliser le terme de superstition : « "people who insist on believing in the importance of ritual without taking note of modern, scientific Hinduism [...] are 'superstitious': they do not investigate in the the real Truth of things—and this 'superstition' is *andhaviśvās* (blind faith)" » (US 1970a : 47). On voit l'évolution qu'a subie ce terme. On l'utilise maintenant pour délimiter les frontières du véritable hindouisme moderne et par le fait même dénoncer tout ce qui ne sonne pas moderne et scientifique. Il s'agit bien aux yeux de Bharati d'un autre champ d'application de l'effet pizza.

## Conclusion

Il devrait être maintenant clair que le concept d'effet pizza est davantage qu'une expression comique créée par un professeur plein d'imagination pour divertir des étudiants blasés. Il s'agit d'abord d'une métaphore créée par Bharati pour critiquer le contenu du nouvel hindouisme véhiculé par les maîtres de la Renaissance hindoue, pousser les acteurs de ce renouveau jusque dans les ultimes retranchements et permettre à l'anthropologue de mieux différencier et décrire avec davantage de précision cet hindouisme spécifique des hindouismes qui fleurissaient jusque-là en Inde. L'effet pizza est donc indissociable d'une certaine dynamique de recherche et, en raison même de son côté provocateur, je doute que ce « concept » puisse être utilisé avec pertinence en dehors de son contexte d'origine. Mais on peut ajouter que l'expression évoque également l'incessante et exigeante quête de vérité qui animait Agehananda Bharati. Ce

chercheur atypique passa sa vie à critiquer toutes les formes d'hindouisme qu'il jugeait inauthentique (*spurious*) et à tenter de s'en dissocier. Même s'il savait parfaitement que la forme la plus commune d'hindouisme chez les Indiens anglicisés qui l'entouraient était celle qu'avaient présentée Vivekananda et les autres maîtres à ses fidèles auditeurs occidentaux, lui-même s'est toujours refusé à des demi-mesures de ce genre et tenta toute sa vie d'atteindre ce qui lui paraissait le meilleur de l'hindouisme (l'expérience mystique, l'expérience tantrique, la contribution du penseur Śrī Harṣa à la pensée brahmanique, etc.). L'effet pizza signifiait pour lui le refus de toute version diluée d'hindouisme et une volonté inébranlable d'utiliser les meilleurs outils (linguistique, philosophique, anthropologique, etc.) pour approfondir ce qu'il considérait comme l'une des cultures humaines les plus accomplies.

### **Abréviation et date des travaux de Agehananda Bharati cités dans cet article**

AA 1971 : « Anthropological Approaches to the Study of Religion : Ritual and Belief Systems », *Biennial Review of Anthropology* (Stanford University Press), vol. 7 (1971), p. 230-282.

CC 1962 : « Cultural Criticism As a Tool for Social Studies », *Quest. A Quarterly of Inquiry, Criticism and Ideas*, n° 33, avril/juin 1962, p. 15-22.

FAIT 1964 : *A Functional Analysis of Indian Thought and its Social Margins*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.

GTLT 1978 : *Great Tradition and Little Traditions : Indological Investigations in Cultural Anthropology*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.

HRAP 1970 : « The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns », *Journal of Asian Studies* 29.2 (1970), p. 267-287.

HVW 1982 : *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface : an Anthropological Assessment*, Santa Barbara, Calif., Ross-Erikson, 1982.

IS/I-II 1989 : *Indology and Science : Towards a Hermeneutical Coalition*. Calcutta, Roy & Chowdhury Publishers & Book Sellers, 1989. [Ce livre comprend deux parties avec des numérotations indépendantes.]

LC 1976 : *The Light at the Center : Context and Pretext of Modern Mysticism*, Santa Barbara, CA, Ross-Erikson.

OR 1980 : *The Ochre Robe : An Autobiography*. Second Revised Edition, with New Epilog, Santa Barbara, CA, Ross-Erikson, 1980 (1<sup>re</sup> 1962).

US 1970a : « The Use of 'Superstition' As an Anti-Traditional Device in Urban Hinduism », *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, n° 4 (Vikas Publications, New Delhi), 1970, p. 36-49.