

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (2005)
Heft: 4

Artikel: Une posture inversée : le yoga global
Autor: Burger, Maya
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870133>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UNE POSTURE INVERSÉE: LE YOGA GLOBAL

L'article expose un comparatisme reposant sur la pratique des regards croisés dont nous postulons la pertinence pour comprendre l'échange d'idées et de pratiques entre l'Inde et l'«Occident». Durant les XIX^e et XX^e siècles naît l'un des phénomènes de mondialisation les plus intéressants, à savoir l'exportation et la globalisation du yoga indien. Pendant que l'«Occident» s'éveille au yoga spirituel inauguré par Vivekananda (dès 1893), des yogis indiens soumettent leur tradition à l'expérimentation scientifique moderne (années 20). Dans leur ouvrage commun *Sport et Yoga* (1941/48), Selvarajan Yesudian (le yogi chrétien indien) et Elisabeth Haich (l'ésotériste hongroise) illustrent d'une manière paradigmatique les synthèses créatives qui peuvent s'opérer dans les processus d'échanges pluri-dimensionnels et pluri-directionnels entre les traditions indiennes et européennes que seule une posture comparative, capable de faire le va-et-vient entre les deux traditions, est à même de saisir.

Les regards croisés comme mode de comparaison

L'exercice de comparaison, qui est le sujet de réflexion du présent volume, constitue un exercice toujours difficile et périlleux, tant le terme même de comparaison et les méthodes auxquels il a pu renvoyer dans le contexte de la discipline d'histoire des religions, sont soumis à des ré-examinations, voire à des procès constants¹. Malgré

¹ Pour un rapide état de la question dans le contexte de l'histoire des religions, voir M. H. Luther «Comparison», et encore W. Paden, «Comparative Religion». Pour une perspective plus étoffée, toujours dans le domaine qui est le nôtre, voir J. Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (chapitres 1 et 2). La perspective historico-contrastive est mise en évidence et résumée dans ses points les plus importants par N. Gasbarro dans ce volume, alors que Y. Bubloz rappelle dans ses grandes lignes les enjeux du comparatisme pour notre discipline dans l'introduction.

ses difficultés et errances, la tâche comparative reste cependant un devoir essentiel de la discipline de l'histoire des religions, qui, sans cet effort, ne peut comprendre ni «le singulier», ni «l'universel», ni saisir et analyser leur rapport, ni surtout saisir la relation mutuelle et instructive entre le connu et l'étranger². La présentation qui suit ne se veut pas un exposé ou une discussion des théories sur le comparatisme, ni une évaluation de leur pertinence ou non-pertinence respectives. J'entends présenter ici un exemple appliqué de comparaison autour des pratiques de la rencontre qui caractérisent l'Inde et l'Europe dans leur histoire récente³. Cependant quelques considérations préalables relatives à notre perspective s'imposent⁴.

Dès que nous quittons une perspective phénoménologique⁵ qui entend baser la comparaison sur l'existence d'une catégorie universelle du sacré, ou toute autre forme de démarche qui vise à «substantialiser» la religion, ou qui vise la quête d'origine ou de la vérité, il y a une série de points qui doivent être clarifiés, notamment ceux relatifs à la position du chercheur. En effet, la démarche comparative met très clairement en évidence les manières différentes dont l'objet d'étude peut être appréhendé et place au premier plan la question de la reconstruction du savoir que nous effectuons. Rappelons l'évidence: la langue, les visions du monde ou encore les intérêts du chercheur ne

² «Denn ohne sie ist weder das "Eigene", "Individuelle" noch das "Allgemeine", "Universelle" oder "Fremde" zu begreifen oder zu verstehen. Beide Seiten stehen in einer Beziehung oder Selbsterkenntnis [...] Selbst- und Fremderkenntnis vermitteln sich einander.», K. Rudolph, «Die Vergleichende Religionswissenschaft und ihre speziellen Probleme», p. 321.

³ Nous écartons dans ce bref article les débats épistémologiques relatifs à la construction de l'altérité, ainsi que les questions relatives à l'orientalisme (débat autour d'E. Said), tout en reconnaissant que ces problèmes sont centraux pour l'histoire comparée des religions. Rappelons juste que notre discipline, au même titre que l'anthropologie culturelle et sociale, naît justement autour du problème que pose la construction et la traductibilité de l'altérité.

⁴ Nous optons pour une démarche qui perçoit la discipline comme faisant partie des sciences sociales en général (Kulturwissenschaft) dont elle partage les questions et problèmes. On peut reprendre à cet effet la formule lapidaire, mais non point triviale, de Gladigow qui rappelle que «les objets de la religion ne sont pas les objets de la science des religions». Ce sur quoi nous travaillons sont des données empiriques, insérées dans un contexte historico-culturel qui doit être étudié en lien avec les autres manifestations de la culture, en tant que système symbolique particulier: «... dass die "Gegenstände" von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind.» B. Gladigow «Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft», p. 32.

⁵ Pour une critique d'Eliade, voir B. Gladigow, «"Imaginierte Objektsprachlichkeit". Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige».

cessent d'influencer le travail comparatif, qui ne cherche pas à représenter ce que les choses observées sont, mais comment nous les reconstruisons⁶. La prise de conscience du chercheur quant à son appartenance culturelle, tout comme la construction de l'autre à partir d'une perspective annoncée est le seul garant pour ne pas demeurer dans une posture ethnocentrique (ou même eurocentrique) depuis longtemps décriée, mais qui continue à persister dans notre discipline et dans les disciplines des sciences sociales voisines⁷. Surtout dans une thématique telle que celle du transfert des notions d'origine indienne dans nos contrées et le processus inverse du transfert de nos notions dans le contexte indien. C'est pour cette raison que nous avons posé comme condition préalable que cet exercice devait se faire dans un jeu permanent de *regards croisés*. Si les acteurs effectuent des échanges constants, c'est au chercheur de construire une perspective qui travaille avec un type de comparaison capable de croiser les regards. En effet, l'histoire européenne et l'histoire indienne sont inextricablement liées au point qu'il n'est plus possible d'étudier l'une sans l'autre. Ce lien inextricable pose cependant aussi des problèmes, car les incompréhensions peuvent s'accroître d'autant plus qu'on pense savoir de quoi on parle. Ne citons pour exemple que la notion de *karma* (sur laquelle nous reviendrons plus tard en détail), qui dans le contexte indien veut avant tout dire «faire»⁸, mais qui en pénétrant notre vocabulaire est souvent explicité à partir de reformulations «occidentales» dont les prémisses ne sont pas mentionnées, voire pas connues. Il ne s'agit pas, bien sûr, de tomber dans le piège qui consisterait à croire qu'il existe une notion «pure» de *karma*. Nous nous distancions donc de toute démarche qui voudrait voir une notion «vraie» de *karma* qui serait celle érigée par les traditions indiennes (lesquelles d'ailleurs?) et dont les emprunteurs auraient déformé le sens authentique⁹. Ce qui nous intéresse est précisément les réappropriations et

⁶ Comme l'a dit de manière certes extrême, même exagérée, J. Z. Smith: «A comparison is a disciplined exaggeration in the service of knowledge», in *Drudgery Divine*, p. 52.

⁷ Précisons encore que nous nous distancions des perspectives de Cantwell Smith (théologie universelle) autant que des perspectives des discours interreligieux ou du dialogue auxquelles pourraient malencontreusement faire penser une perspective qui entend réfléchir sur les pratiques de la rencontre. W. C. Smith. *Towards a Worldtheology. Faith and the Comparative History of Religions*.

⁸ Les interprétations de nos actes et de leurs résultats ont fait objet d'investigations nombreuses et variées dans le contexte indien. Ce point est abordé à la p. 181 du présent article.

⁹ Nous renvoyons ici au point 4 des principes épistémologiques mis en

les échanges, qui ont lieu autant dans le contexte indien (intraculturel) que dans le contexte interculturel.

Si les modèles indigènes offrent des moyens de classification, ces derniers ne sont cependant pas des catégories avec lesquelles nous travaillons. Les théologies indigènes sont autant objet de notre étude que les modèles construits dans notre propre contexte. Ceci s'applique à nos visions européennes modelées par le christianisme autant qu'aux théories élaborées par d'autres traditions (par exemple les systèmes de classification exposés par le néo-hindouisme)¹⁰. Les pièges de la comparaison, telle que l'ahistoricité, l'abstraction abusive, la décontextualisation, les jugements de valeur, l'ethnocentrisme, la simplification, ne devraient pas ternir les avantages qu'elle peut et doit amener, telles que des réflexions plus générales sur le religieux, le décentrement, la mise en évidence des spécificités (singularités et différences), les possibilités de constructions théoriques et généralisantes à partir d'un matériel vaste, qui font qu'il vaut la peine de persister dans l'exercice¹¹. Notre cas spécifique que nous analysons ici démontre même clairement que la perspective comparative est indispensable.

Depuis la colonisation britannique de l'Inde, depuis l'avènement de la modernité, au sens de l'entrée dans l'ère moderne individuelle et technologique, les contacts entre l'Inde et l'Europe non seulement sont constants, mais obligent le chercheur qui aspire à comprendre l'histoire de chacune des parties à étudier les deux aires culturelles simultanément¹². L'indianiste ou l'historien des religions ne peuvent

évidence par Ute Heidmann dans la démarche différentielle qui rappelle de manière précise qu'il faut construire un rapport non-hiérarchique entre les objets de comparaison. Voir p. 143 de ce volume.

¹⁰ On peut par exemple penser à la notion de religion comme concept chrétiano-centrique, mais aussi aux notions de magie et les lignes de démarcations qui démontrent des options plus théologiques que d'histoire des religions. Voir à ce propos B. Gladigow «Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft».

¹¹ La contribution ici, plus modeste, ne vise pas à donner une théorie générale sur les contacts interculturels, mais, à partir de l'exemple, à démontrer la nécessité d'inclure une perspective comparative qui apprend à se décentrer, voire se déchristianiser. Comme l'a rappelé A. Geertz lors de la journée sur les comparatismes, c'est la comparaison qui rend notre discipline académique.

¹² W. Halbfass a posé ceci comme une condition de l'étude de l'Inde. Nous reprenons ici cette perspective, tout en l'appliquant aussi à l'«Occident» qui, lui aussi, qu'il le veuille ou non est obligé d'intégrer les influences qui lui sont venues d'ailleurs. Voir à ce propos, R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*.

se priver de l'exercice de la comparaison, qui se traduit ici par l'attention portée à l'incessant va-et-vient d'échanges qui s'accomplit à tous les niveaux de la vie, tant culturel qu'économique, entre l'Inde et l'Europe. Si pour la période allant de 1850 au début du XX^e siècle nous pouvons relativement aisément déceler les influences exercées les uns sur les autres, ainsi que les mécanismes d'échanges interculturels, cela devient beaucoup plus fastidieux pour le XX^e siècle à cause de l'ampleur et de la complexité des réseaux d'échanges. Il n'y a donc plus lieu d'explicitier ces rapports en termes d'influences reposant sur des perspectives de filiation généalogiques ou encore diffusionniste¹³. C'est pourquoi dans ce cas spécifique, la comparaison qu'il convient d'adopter est *justement* celle d'un constant croisement des regards. Si l'anthropologie parle de l'effet en retour (se voir autre à travers l'autre), la démarche des regards croisés le reprend, mais élargit la perspective en se déplaçant entre l'ici et l'ailleurs. Wilhelm Halbfass a tenté dans une perspective d'herméneutique de la rencontre entre l'Inde et l'Europe de suivre l'évolution de certains concepts clé, tels que *karma* et *dharma* en travaillant sur les sources occidentales qui inspirèrent une réinterprétation des traditions indiennes par les penseurs néo-hindouistes¹⁴. Dès le milieu du XX^e siècle, une telle généalogie (ou redevance) devient chose impossible à retracer, tant les mécanismes de la rencontre sont complexes¹⁵.

Dans les pratiques de la rencontre, les chemins ne sont pas tout tracés. Les transformations d'idées ou de pratiques autres qui s'opèrent dans la société d'accueil ne deviennent pas forcément ce qu'on a prévu, ni ne se produisent là où l'on pense. Il va de soi qu'il faut reconnaître d'emblée que lors du passage d'un monde à l'autre, les idées et les pratiques se transforment pour laisser naître autre chose, quelque chose de différent. Si je partage d'une certaine manière ce point de vue fréquent qui consiste à mettre l'accent sur les transformations que les pratiques et les concepts subissent en fonction de la culture d'accueil, il faut cependant admettre que la rencontre déclenche également des démarches innovatrices tant dans le pays d'accueil que dans le pays d'origine, et que c'est précisément l'échange

¹³ Même si bien sûr nous trouvons toujours aussi de cela.

¹⁴ Il entend par perspective néo-hindouiste une réinterprétation des traditions indiennes à partir d'un détour par des idées occidentales. W. Halbfass, *India and Europe*.

¹⁵ En effet, les mécanismes d'échanges sont aujourd'hui quasi instantanés, renvoyant à toutes les questions liées à la globalisation, dont la thématique ne peut pas être évaluée critiquement ici.

permanent qui est source à la fois de tension et d'innovation. Les perspectives qui privilégient les phénomènes d'acculturation ou de syncrétisme négligent à mon sens le côté dynamique du processus d'échange; il ne s'agit pas seulement d'étudier les origines et les résultats du transfert des idées et des pratiques, mais surtout les processus et les dynamiques continues d'échanges qui caractérisent la situation globalisée et font que les deux traditions sont en interaction constante¹⁶.

Si autrefois on pouvait bien séparer les deux horizons culturels «Orient et Occident» — il nous faut admettre que ce couple a joué un rôle important dans l'histoire des idées occidentales depuis déjà plusieurs siècles —, nous entrons dans une phase nouvelle de globalisation, où les échanges sont d'un autre ordre que des emprunts qu'on arrive simplement à suivre d'un lieu vers un autre: il s'agit plutôt d'un échange incessant, et parfois instantané, d'idées et de pratiques qui modifient le regard des uns et des autres, et cela dans un processus continu. C'est là, me semble-t-il, un élément nouveau qui n'a pas suffisamment retenu l'attention des chercheurs. Si je me repose sur l'attitude bien connue dans la recherche qui consiste à dire que la réception de l'autre repose sur la tradition qui la reçoit etc., je reste enfermée dans une perspective dichotomisante; or ce qui se passe est justement autre chose: un va-et-vient incessant, qui ne laisse rien prévoir ou prédire sur les résultats (refus, fondamentalisme, syncrétisme), mais oblige le chercheur à adopter une posture qui est à même d'incorporer le processus, le devenir, un échange en réseau, et cela ne peut se faire qu'au prix d'une constante comparaison entre les traditions qui se répondent les unes aux autres. Le comparatisme n'est donc pas un pur postulat théorique, mais s'ancre dans l'histoire récente.

Le yoga sur le chemin de la mondialisation

C'est le yoga¹⁷ qui va nous permettre de faire l'illustration concrète de cette situation et de démontrer le bien-fondé de la perspective. C'est le yoga qui sera notre objet construit de comparaison, yoga à

¹⁶ Nous avons évité d'ouvrir le débat sur la notion de syncrétisme qui est mis en cause au moment où l'on s'interroge sur le devenir des concepts ou pratiques transculturels, en privilégiant ici une réflexion plus attentive aux processus interactifs entre traditions différentes et une posture comparative. Pour la question du syncrétisme, je renvoie à A. M. Leopold, J. S. Jensen, *Sycrétism in Religion*.

¹⁷ Dans cet article nous utilisons le concept dans le sens d'une technique ou

la fois comme bien indien et comme bien transculturel. Cette technique indienne vieille comme l'histoire du sous-continent, a connu dans la modernité un sort particulier, puisqu'elle s'est imposée comme un bien globalisé. Dans le cadre des pratiques des rencontres, le yoga a fait chemin vers l'Europe; à son tour, la réception du yoga en Europe a eu un impact sur le regard que les Indiens eux-mêmes portent sur leur pratique. Les transformations des uns sont devenues des impulsions pour les autres.

Pour illustrer mon propos, je présente l'implantation du yoga en Suisse par Selvarajan Yesudian. Disons d'emblée que cette importation n'a été possible que grâce à l'association du maître indien avec l'ésotériste hongroise Elisabeth Haich. C'est donc le «couple» qu'il convient d'étudier pour mesurer les changements que le yoga subit dans cette pratique de la rencontre, couple qui illustre de manière quasi paradigmatique l'incessant transfert d'idées et de pratiques entre «Orient et Occident».

Avant de présenter le «couple» indo-hongrois et son impact sur la Suisse et l'Europe, il nous faut brièvement résumer l'état des connaissances par rapport au yoga durant la période qui précède son arrivée en Suisse¹⁸.

Le tournant du XX^e siècle a fait émerger toute une série de représentations orientales et de contacts avec l'Inde. La période est propice à se laisser interpellé par d'autres anthropologies, car il s'agit bien d'une période de profonde mutation autant au niveau des sciences que de la culture. L'attrait pour l'Orient peut être divers, curiosité intellectuelle, critique de sa propre civilisation, peu importe, mais il y eut un certain regard tourné vers l'Inde pour chercher des réponses aux questions qu'on se posait¹⁹. Comme le rappelle Christine Maillard,

pratique psycho-physico-spirituelle, développée en Inde depuis plusieurs millénaires et trouvant sa forme la plus condensée dans les *Yoga Sūtra* de Patañjali (env. II^e s. de notre ère), classés parmi les 6 systèmes philosophiques de la tradition classique. L'histoire ultérieure connaît des développements qui sont particulièrement pertinents pour les temps modernes, notamment celui du *hatha* yoga.

¹⁸ Si l'échange intellectuel entre l'Europe et l'Inde est intense, au niveau des pratiques de la rencontre, les États-Unis ont joué un rôle catalyseur ou en tout cas médiateur. Si nous prenons le cas du yoga, c'est aux États-Unis que vont les premiers yogi pour exposer leurs doctrines avant de se tourner vers l'Europe. Si nous nous concentrons par la suite sur l'Europe, c'est en gardant en tête le rôle très important que les États-Unis ont joué dans cette rencontre.

¹⁹ Pour avoir un bref survol de l'indomanie, on peut se référer à l'article de Ch. Maillard, «Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930): un double regard sur l'autre».

que ce soit l'hindouisme ou le bouddhisme²⁰, — et le yoga en fait indéniablement partie —, ils sont tout deux perçus à un moment donné comme des alternatives à la voie judéo-chrétienne, à des degrés divers et avec des restrictions diverses²¹. Plus particulièrement, ce sont les courants ésotériques qui se sont ouverts, dès la fin du XIX^e siècle, à l'influence de l'Orient²².

Parmi les passeurs d'Orient²³, qui furent ceux qui ont instauré une relation d'échange entre Orient et Occident, Swami Vivekananda (1863-1902) a joué un rôle central. Cet auteur est plus généralement important pour la diffusion de la pensée indienne en Occident, mais plus spécifiquement pour notre étude de cas²⁴. Très remarqué au *Parlement des religions* à Chicago en 1893, qui a déclenché toute une série d'intérêts pour les religions du monde, plus particulièrement pour les spiritualités orientales, Vivekananda a séjourné plusieurs années aux États-Unis et a également effectué plusieurs voyages en Europe, dont une visite en Suisse²⁵. C'est lui qui a instauré le premier camp de méditation, et non pas de yoga²⁶, aux États-Unis. Il a très vite compris ce dont avaient besoin ses amis et interlocuteurs occi-

²⁰ Mais on voit aussi tout de suite combien grossières sont ces appellations. Quel bouddhisme, quel hindouisme et encore quel Occident? Les traditions asiatiques avec leurs anthropologies se confrontent à des traditions occidentales variées, avec leurs attentes, visions et besoins.

²¹ Ch. Maillard voit deux axes principaux à ce qu'elle appelle la perspective transculturelle (entendue comme une perspective modifiée par la confrontation interculturelle). Certains actes de réception sont du type de la croyance (comme par exemple la nouvelle mythologie à partir d'éléments orientaux de Blavatsky); d'autres actes de réception sont des actes de pensée, prenant appui sur une construction rationnelle «préoccupée de s'affronter à ce qui n'est pas son mode habituel de fonctionnement». «Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930): un double regard sur l'autre», p. 24.

²² Comme le rappelle A. Choné, on ne peut plus considérer l'ésotérisme occidental sans la référence à un savoir oriental, «La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du XIX^e siècle», p. 47.

²³ Je reprends ici l'heureux terme utilisé par les *Cahiers du Yoga*, qui dédient tout un ouvrage à cette question, *Passeurs entre Inde et Europe*.

²⁴ La littérature à son propos est déjà abondante, nous ne faisons ici que résumer quelques points essentiels.

²⁵ À ce propos, J.-F. Mayer rappelle que Vivekananda aurait mentionné le fait que la Suisse a joué un rôle décisif dans sa compréhension de la religion. *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, p. 190.

²⁶ De fait, ce camp est appelé un camp de yoga, mais ce qui y est enseigné est la méditation.

dentaux et développa une vision d'un hindouisme qui pouvait répondre à cette demande. Son œuvre gigantesque est une reformulation de l'hindouisme védantique adaptée à l'air du temps²⁷. Il faut surtout noter pour notre propos qu'il systématise le yoga en 4 formes (*bhakti*, *jñāna*, *karma* et *rāja*)²⁸. Cette quadripartition sera dorénavant chose acquise et inlassablement reprise par tout un chacun. Si Vivekananda propose le yoga, c'est en tant que yoga spirituel (*rāja* yoga), car il reste non seulement sceptique par rapport au *haṭha* yoga, le yoga de la force physique, mais le trouve même condamnable. Il rejoint dans ce sens la théosophie, comme d'ailleurs bien des penseurs du début du XX^e siècle²⁹. À cela s'ajoute sa volonté de faire du yoga indien une démarche scientifique, se basant sur l'expérience que tout un chacun devait faire de la religion. Il ne s'agissait donc pas d'avoir la foi, mais de vérifier par l'effort personnel ce que les écritures par ailleurs pouvaient offrir³⁰. L'influence de Vivekananda fut énorme, que ce soit en Inde ou dans le monde.

En Suisse, notons que la connaissance sur le yoga durant cette première phase de renaissance indienne était essentiellement livresque. Ce sont les ouvrages d'auteurs comme Romain Rolland ou Jean Herbert qui font connaître la pensée védantique dans nos régions³¹. Pour ce qui est du monde germanophone, l'indomanie était importante dès l'époque romantique³². Le psychologue Carl Gustav Jung, les rencontres

²⁷ E. De Michelis a plus particulièrement montré l'influence de l'ésotérisme occidental sur la pensée de Vivekananda. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*.

²⁸ Notons donc que dans sa classification il n'y a pas de place pour le *haṭha* yoga.

²⁹ Il faut probablement y voir une volonté de la part des penseurs de se démarquer des yogis qui se livraient à des pratiques ascétiques souvent qualifiées de bizarres, si ce n'est d'absurdes, des pratiques dites de fakirisme qui ont souvent suscité le rire ou le mépris. Il faut également rappeler qu'au temps de Vivekananda, les yogis n'avaient pas bonne presse, même au sein de la société indienne, notamment orthodoxe.

³⁰ Ainsi Vivekananda voit l'expérience yogique comme une démarche scientifique de la découverte du Soi, éternellement libre. «The science of Rāja-Yoga proposes to put before humanity a practical and scientifically worked out method of reaching this truth», in *Rāja Yoga*, p. 128.

³¹ On peut se référer à l'ouvrage de J.-F. Mayer, qui a fait un état de la question dans son livre *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, ainsi qu'à J. Biès, *Littérature française et pensée hindoue*.

³² Voir Ch. Maillard, «Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930): un double regard sur l'autre», pour la littérature générale.

d'Eranos, ainsi que des adeptes des mouvements de réformes de vie ont contribué à préparer un terrain favorable aux idées «orientales»³³.

Par ailleurs la théosophie avait également familiarisé le monde suisse avec une certaine connaissance de l'Inde. Cette dernière s'intéressait exclusivement au *rāja* yoga et non au *haṭha* yoga. La théosophie avait aussi procuré à l'Inde un nouveau sentiment de fierté par rapport à ses traditions. Helena Blavatsky ne s'est pas seulement intéressée à ce pays en tant qu'il détenait des vérités oubliées qu'il fallait redécouvrir, mais elle partait également de l'idée que l'Inde était encore en mesure de fournir des indications précieuses qui pouvaient conduire à une meilleure compréhension des sagesse perdues³⁴. La renaissance yogique inaugurée par Vivekananda³⁵ avec une dominante spirituelle va perdurer durant les premières décennies du XX^e siècle³⁶.

Toute la première période d'ouverture sur le yoga indien, de la fin du XIX^e siècle vers la fin des années 40, est sous le signe d'un yoga spirituel. Ce n'est que sporadiquement que le *haṭha* yoga, le yoga centré sur le corps physique, retient l'attention des Européens. C'est avec Yesudian que le grand tournant va s'opérer. En effet, Selvarajan Yesudian et Elisabeth Haich, vont déclencher une nouvelle ère pour le yoga en Europe et pour l'histoire du yoga tout court en unissant un yoga spirituel au yoga de la santé. Cette démonstration se fera essentiellement à partir de l'ouvrage *Sport et Yoga*³⁷ qui constitue une illustration parfaite des synthèses opérées par ce «couple» entre «Occident et Orient» et leur dynamique d'échanges, et constitue pour nous un exercice de comparaison s'appuyant sur une perspective des regards croisés.

³³ M. Merz a fait un très bon résumé de la situation suisse du yoga dès 1900. M. Merz. «*Ich weiss, dass alles unglaublich tönt...*» *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*. Cette partie historique est traitée en profondeur dans notre publication qui émanera du projet FNS: *Le yoga entre la Suisse et l'Inde: histoire et herméneutique d'une rencontre*.

³⁴ La théosophie avait elle-même instauré une sorte d'histoire comparée des religions qui devait aboutir à la vérité universelle.

³⁵ L'histoire est évidemment bien plus compliquée et complexe. Il y a eu d'autres auteurs qui ont joué un rôle clé dans la transformation du yoga, mais qui sont pour l'instant moins bien connus. Voir notre projet FNS sur le yoga entre la Suisse et l'Inde.

³⁶ Durant cette période déjà se dessinent des intérêts pour une analyse scientifique du yoga physique et commencent des études en laboratoire sur le yoga, surtout en Inde.

³⁷ L'histoire de la publication de cet ouvrage, ici qu'annoncée, est centrale pour comprendre un mécanisme important de la diffusion du yoga.

La figure de Salvarajan Yesudian (1916-1998)

Yesudian est né en 1916 en Inde du sud d'une famille chrétienne³⁸. Son père était médecin et sa mère sage-femme. Il a été dans une école anglo-indienne, où il a été très influencé par le scoutisme³⁹. Dans bien de ses ouvrages, Yesudian donne des informations biographiques, sans que cela permette néanmoins de connaître les détails de sa vie. Il relate par exemple qu'il essaya de faire du yoga à l'aide des livres de yoga de la bibliothèque de son père, ce qui est en soi déjà une information précieuse, à savoir que de tels livres existaient dans la bibliothèque d'un médecin chrétien et qu'en Inde aussi on pouvait apprendre le yoga de manière livresque. Jeune adolescent, il était d'une santé fragile et aurait finalement, à l'insu de sa famille, trouvé un maître de yoga qui a transformé son physique en l'espace d'une année. Nous ne savons cependant rien sur ce maître, ni par ailleurs sur la formation de yoga de Yesudian⁴⁰. Il part en Hongrie en 1937 pour étudier la médecine et il y resta jusqu'en 1948. C'est là qu'il rencontra Elisabeth Haich.

La Hongrie⁴¹ et la figure d'Elisabeth Haich (1897-1994)

Elisabeth Haich était musicienne, sculpteur, œuvrant dans un milieu ésotériste à Budapest⁴², versée dans des courants tels que la franc-maçonnerie, les Rosicruciens et la théosophie. Mais elle connaissait

³⁸ Nous avons fait une synthèse des notes biographiques trouvées chez Merz, Meyer, dans les livres de Yesudian lui-même, des informations de sa famille à Chennai et d'un numéro spécial de *Yoga Journal*. *Leben und Wirken von Selvarajan Yesudian*. Les indications biographiques de Yesudian lui-même ne sont pas toujours claires et peu nombreuses.

³⁹ Cet élément du point de vue de la dynamique de la rencontre est important. En effet, le yoga fut passablement influencé par le scoutisme lui permettant d'inclure notamment des éléments de gymnastique. Sa famille à Chennai nous a confirmé le fait que Yesudian fut très marqué par l'esprit du scoutisme (interview, octobre 2003).

⁴⁰ Dans *Sport et Yoga*, il mentionne le fait qu'il aurait déjà enseigné le yoga en Inde. Selon les membres de sa famille proche vivant encore à Chennai, cela paraît peu probable. Sa famille, chrétienne, n'était pas en faveur du yoga et n'aurait pas désiré qu'il devienne professeur de yoga. Cela pourrait être une des raisons pour lesquelles il n'est pas retourné à Chennai pendant plusieurs années après avoir pris la profession d'enseignant de yoga.

⁴¹ Malheureusement la période hongroise n'a pas encore fait l'objet d'études académiques. Nous ne connaissons pas non plus l'histoire du yoga dans ce pays.

⁴² Son livre *Initiation* contient d'importants éléments biographiques. E. Haich, *Initiation*, 1985 (traduction française). L'original allemand date de 1960.

également le Védantisme, la Bhagavād Gītā, les Upaniṣad⁴³ et surtout l'œuvre de Vivekananda auquel elle introduisit Yesudian. Elle conduisait un cercle ésotérique à Budapest auquel s'est joint le jeune Indien. C'est elle qu'il l'aurait convaincu d'ouvrir une école de yoga à la fin des années trente, qui eut un grand succès à Budapest jusqu'en 1944⁴⁴. Dès lors, il faut considérer le yoga de Yesudian et d'Elisabeth Haich comme une aventure commune. Tout d'abord, Yesudian appelle Elisabeth Haich son *guru*. Si Yesudian connaissait le yoga pratique, Elisabeth Haich était sa source d'inspiration pour cadrer sa pensée reposant dès lors sur un védantisme avec une haute teneur ésotérique. Du point de vue de la rencontre, nous assistons ici à la formation d'un «couple parfait», dont les idées cumulées possédaient tous les ingrédients pour implanter le yoga en Europe. Le succès commença à Budapest avec la publication de la première édition de *Sport et Yoga* en 1941⁴⁵ qui fut vendu à 100'000 exemplaires en l'espace de trois ans et devint le point de départ de l'introduction du *haṭha* yoga en Europe. L'histoire des dix premières années du yoga à Budapest est en soi fascinante, mais a été interrompue par la prohibition politique d'exercer le yoga dès 1948 par le régime communiste. En 1948, le «couple» passa par la Suisse pour se rendre aux États-Unis. Ils furent cependant interceptés par un groupe de personnes intéressées par le yoga et commencèrent un enseignement dès novembre 1948⁴⁶. Ce fut en ville de Zürich que Yesudian ouvrit sa deuxième école, qui eut un succès phénoménal et attirait des centaines de personnes chaque semaine, qui venaient de loin pour recevoir son enseignement⁴⁷.

⁴³ Rappelons que ces œuvres furent lues, interprétées ou comprises à la lumière des pensées ésotériques de son époque.

⁴⁴ La période de guerre est décrite dans *Initiation* par Elisabeth Haich et dans *Confiance en Soi par le yoga*, signé des deux auteurs.

⁴⁵ Le premier livre fut écrit en hongrois. La première édition suisse était chez Edouard Frankhauser, Thielle; puis chez Hermann Kissener, Drei Eichen Verlag. J'ai travaillé pour cet article avec l'édition française traduite par J. Herbert et H. Ghaffer, *Sport et Yoga*, Au Signal – Lausanne, éd. Foma, 1958/1980.

⁴⁶ C'est une certaine Hanna Hermann qui a sollicité Yesudian pour donner des cours de yoga. Elle est ensuite devenue disciple de Shivananda et active dans la *Divine Life Society*. C'est cette même personne qui ouvrira l'*āśrama* le plus ancien de Suisse à Winterthur en 1966. (Voir également J.-F. Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, p. 210).

⁴⁷ Chaque cours comprenait jusqu'à 100 personnes et il en donnait plusieurs par jour (informations reçues par des étudiants de l'époque). Très vite il a établi des succursales dans d'autres villes suisses et une école d'été à Ponte Tresa au Tessin.

Rencontrant une réelle demande, son école et les nombreuses succursales sont devenues en l'espace de quelques années une entreprise très lucrative. Les formateurs de yoga les plus importants de Suisse, ainsi que des pays limitrophes, ont bénéficié des cours de Yesudian. Avant d'en parler plus précisément, dégageons, dans la mesure du possible, les facteurs qui permirent l'établissement d'un nouveau type de yoga qui devait inclure le corps et la santé, outre la dimension spirituelle qui fut au premier plan dans la première vague d'implantation du yoga.

La rencontre heureuse

Le séjour hongrois auprès de et avec Elisabeth Haich a formé non seulement le yoga de Yesudian, mais aussi toute sa manière de penser, ce qui ressort très clairement de ses ouvrages, dans lesquels il ne manque pas une occasion pour remercier Elisabeth Haich⁴⁸. Chrétien – indien, il découvre un hindouisme via son *guru* Elisabeth Haich qui est surtout imprégné, comme on l'a vu, d'un hindouisme védantique. Yesudian redécouvre son «indianité» en puisant dans les souvenirs de son enfance une atmosphère hindouiste qui lui tient à cœur, dont il parle et qui devient d'autant plus significative qu'il séjourne en pays étranger⁴⁹. Ces mémoires d'enfant épousent une certaine nostalgie qui caractérise également le regard d'Elisabeth Haich en quête d'un monde plus spirituel, en contraste avec l'Occident dit matérialiste. Confronté à ce qu'il nomme précisément le matérialisme occidental, il se tourne, malgré son origine chrétienne, de plus en plus vers le *Vedānta*, qui devient alors sa forme de pensée dominante et, en tout cas, son cadre de référence pour parler du yoga, de sa signification et de son but. De fait, le néo-védantisme de Vivekananda devient sa référence en matière d'hindouisme. La situation est cependant bien plus complexe, car sa lecture de la vision védantique se teinte d'une part de son lien au christianisme, mais surtout de l'ésotérisme professé par Elisabeth Haich. Que ce soit dans le vocabulaire ou dans certains énoncés spirituels, on découvre le sceau du jargon ésotérique. Dans l'avant-propos de *Sport et Yoga* nous lisons par exemple:

⁴⁸ Si *Sport et Yoga* est l'ouvrage de référence pour le présent travail, je renvoie aussi à d'autres ouvrages de ces deux auteurs susceptibles d'explicitier leur vision.

⁴⁹ C'est surtout dans *Confiance en soi par le yoga* qu'il relate ses souvenirs et où il commence à faire une réflexion sur l'hindouisme et sur ce qu'il peut signifier pour lui en tant qu'atmosphère générale et d'attitude de vie.

L'homme est une merveille mystérieuse, qui se meut entre les deux facteurs de mort: le temps et l'espace. Le fait que ses jours sont comptés l'oblige à s'éveiller de ses rêveries et à reconnaître le pouvoir de son être, la nature illimitée de son MOI. Dans son cœur, l'homme sent poindre le bonheur exalté dans sa gloire dorée et son immortelle magnificence, il se rend compte que sa vraie nature n'est que béatitude.⁵⁰

L'ésotérisme auquel fait référence Elisabeth Haich la place dans une quête spirituelle qui est très éloignée des religions institutionnelles ou de la religion au sens exotérique; il la révèle comme une adepte d'une science cachée de la nature, de l'homme et du plan divin:

Non! il est impossible que la vie sur terre soit aussi dénuée de sens! Derrière ce cycle apparemment interminable de naissances et de morts, on doit pouvoir trouver un sens profond; et aussi inexplicable qu'elle puisse paraître à un esprit confus, il doit y avoir une raison pleinement satisfaisante et sensée — vue de *l'autre* côté! Mais où et comment trouver cet *autre* côté de toute chose qui doit absolument exister? [...] De tout temps il y eut sur terre des gens exceptionnels qui, avec une parfaite assurance, parlèrent du secret de la vie et dont l'existence témoigne de leur conviction, des initiés comme on les nomme. Mais où et de qui ces «initiés» ont-ils reçu leur *initiation*?⁵¹

Son savoir repose sur une longue démarche de quête spirituelle, qui a culminé dans une expérience initiatrice qu'elle revit à partir des réminiscences d'une vie antérieure en Égypte. Cette initiation lui aurait permis de resituer les personnages les plus significatifs de sa vie actuelle en fonction des liens établis dans cette vie antérieure⁵². À ce stade déjà, nous pouvons contraster la perspective de Haich avec celle de Yesudian:

⁵⁰ *Sport et Yoga*, p. 10.

⁵¹ E. Haich, *Initiation*, p. 11. Comme le rappelle A. Choné: «Il s'agit pour les ésotéristes d'étudier la réalité "supra-sensible", invisible (occulte), de remonter aux origines de la création du monde (cosmogonie) et de parcourir le chemin vers l'intérieur permettant de réaliser la vocation ultime de l'homme — une connaissance cosmique des rapports qui l'unissent au divin et des mystères inhérents à Dieu lui-même — et d'arriver ainsi à une forme de libération, salut ou illumination.» A. Choné, «La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du XIX^e siècle», p. 46. Cette auteure s'appuie d'ailleurs sur A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental I*.

⁵² *Initiation* (1960) fut écrit plus tard que *Sport et Yoga* et reconstruit l'histoire du yoga vécue selon Elisabeth Haich. Cet ouvrage se lit d'autant plus facilement qu'il est écrit sous forme de roman. La temporalité historique est suspendue au profit d'une dimension occulte reposant sur une connaissance d'initiée.

Elisabeth Haich propose un modèle d'interprétation de la vie et de l'actualité en fonction du passé. Les protagonistes qui ont marqué sa vision de l'Inde et de sa spiritualité ont été présents lors de son initiation égyptienne, que ce soit Paul Brunton⁵³, Vivekananda ou Yesudian. Elle postule ainsi un yoga préalable au yoga historique, même indien, qui émanerait de la sagesse égyptienne. Le yoga de Haich se fonde sur une vision spirituelle millénaire et bien déterminée, alors que celui de Yesudian est pragmatique et d'avantage tourné vers l'avenir: plus sécularisé, il est centré sur les postures, des questions de santé et de vie à améliorer. Dans son ouvrage *Initiation* Elisabeth Haich demande au lecteur, via sa personne et sa réflexion biographique, de s'identifier avec sa perspective idéologique et philosophique; elle propose un modèle de vie, qui, par delà des expériences personnelles à faire, demande une adhésion préalable. Yesudian par contre ne parle que peu de lui-même: il se concentre sur le présent et l'avenir, sur les postures et les expériences que les gens font à partir de celles-ci, postures qui peuvent être utilisées en dehors de toute croyance⁵⁴.

Notons encore que l'attrait pour l'Orient des courants ésotériques occidentaux se conjugue avec la conviction que celui-ci «cache» ou maintient quelque chose que l'Occident aurait «perdu». Cette conviction est présente dans notre «couple» qui voit l'Orient comme le réceptacle de mystères⁵⁵ que l'Occident aurait soit occultés ou étouffés. Si Yesudian a lui-même adopté une telle vision qui montre l'Inde comme le berceau de la spiritualité, il est aussi conscient, et là encore imprégné par Elisabeth Haich, qu'il ne faut pas prêcher l'orientalisme. Leur livre sur le *rāja* yoga se termine avec cette conviction que les deux voies, la voie supposée «spirituelle» de l'Orient et la voie du «progrès matérialiste», doivent se compléter pour réaliser leur vision

⁵³ Le célèbre auteur d'ouvrages ésotériques sur l'Inde était un ami à Elisabeth Haich à Budapest.

⁵⁴ Il est certes difficile de savoir ce qui vient exactement de Yesudian et ce qui vient de M^{me} Haich dans les livres qui sont écrits au nom des deux. C'est précisément la conjugaison des deux forces qui semble attribuer à ces livres le succès qu'ils ont connu. Je m'aventure ici néanmoins à montrer que leurs deux modèles de vie divergent clairement, mais que leur combinaison fait la force de l'ouvrage *Sport et Yoga*. Ce qui me paraît significatif c'est que Haich n'est pas retenue par le grand public comme l'auteur du livre *Sport et Yoga*, mais c'est Yesudian. Ce fait montre, à mon sens, que Yesudian ne demande pas à adhérer à une vision déterminée, mais propose plutôt une pratique de santé, ouverte à tout un chacun, selon ses croyances.

⁵⁵ Pour M^{me} Haich d'origine égyptienne.

idéalisée de l'homme uni au dieu unique pour l'humanité⁵⁶. Fidèle à l'ésotérisme, Elisabeth Haich construit une mythologie synchrétique intégrant des éléments indiens sans être exclusive, comme par exemple l'identification du Logos chrétien avec le Soi (ātman) indien. Dans le dernier chapitre de *Raja Yoga*, intitulé «les deux voies se rencontrent», nous lisons:

Les deux routes doivent se rencontrer, se confondre, car aucune d'elles n'est parfaite sans l'autre — l'une est le complément, l'accomplissement de l'autre. La voie collective (occidentale) étouffe la personnalité, elle est vide si la voie intérieure (voie individuelle orientale) ne veille pas — mais les fruits récoltés dans l'individu ne peuvent mûrir que dans la collectivité! L'humanité est un corps immense, le corps du Logos. [...] Les individus sont les cellules de l'humanité, [...] les cellules du corps du Christ, selon la terminologie occidentale. Dans sa forme d'expression chrétienne, le Christ représente le SOI universel animant l'humanité.⁵⁷

Comme elle le rappelle sans cesse, il faut parler en occidental aux occidentaux. Le credo principal du couple Haich-Yesudian se résume par *tout se trouve partout!*

Le pragmatiste et l'idéaliste luttent pour une vision meilleure de l'homme, des sociétés, du monde, et leurs ouvrages se font porte-parole d'un espoir nouveau, qui reposerait sur une anthropologie de l'homme sain qui cherche à diviniser le monde. Contrairement à la phase précédente, d'obédience plus théosophique où domine une vision ésotérico-spirituelle du yoga, l'apport de Yesudian érige le corps en lieu capital où se joue la transformation somato-psychique. Sans que la dimension spirituelle se perde, elle trouve avec Yesudian son ancrage dans le corps sain.

*Sport et Yoga: un document clé inaugurant l'ère du yoga «glocalisé»*⁵⁸

Trois points vont illustrer les transformations que subit le yoga sous l'impulsion provoquée par la rencontre entre une tradition indienne et un ésotérisme hongrois.

⁵⁶ En ce sens, Haich et Yesudian rejoignent un credo plus général qui se développe dans certains cercles ésotéristes pour lesquelles l'Orient se situe en dedans. Voir à ce propos A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental I*.

⁵⁷ E. Haich, S. Yesudian, *Raja Yoga*, p. 150-51.

⁵⁸ Le terme de «glocalisé» permet en effet de bien exprimer l'idée que le yoga acquiert, dans le processus des rencontres, à la fois une forme *globalisée*, tout en s'imprégnant du contexte *localisé* dans lequel il s'inscrit.

a) la question de la santé

Tant habitués aujourd'hui à concevoir le yoga comme une technique de santé, nous oublions que cet aspect du yoga fut mis en avant durant le XX^e siècle et précisément sous l'effet des échanges entre l'Inde et l'«Occident».

Yesudian, malgré le fait qu'il soit marqué intellectuellement par l'ésotérisme et une forme très particulière d'hindouisme, reste durant toute sa vie un *haṭha* yogi. En faisant abstraction des parties introductives et conclusives de son (leur) livre (prédominance Haich) où il est indéniable qu'il considère le *haṭha* yoga comme un moyen devant mener vers une connaissance supérieure et spirituelle, le reste du livre (prédominance Yesudian) montre essentiellement sa préoccupation pour la santé, le corps, et la conscience aiguë qu'il faut vivre une vie saine.

Le Hatha Yoga nous enseigne la façon de maintenir l'ordre entre les forces qui animent notre corps et — s'il nous arrive de porter atteinte à notre santé en vivant contrairement aux lois de la nature — le moyen de rétablir notre bien-être physique. Le malade représente une charge et pour lui-même et pour son entourage — de là, la conviction fondamentale du Hatha Yoga:

*Il en va de notre devoir d'être en bonne santé.*⁵⁹

Si Yesudian et Haich ont fait œuvre de pionniers pour introduire en Europe le yoga en tant qu'instrument de santé pour lequel le côté médicalisé du yoga occupe une place centrale (sans oublier un côté moral), de leur côté, des Indiens comme Yogendra et Kuvalayānanda, s'éveillent à une nouvelle conscience du yoga et de ses potentialités sous l'influence des critères scientifiques. Dès les années 20, ils vont soumettre le yoga à des investigations médicales et de recherche en laboratoire⁶⁰. Ces démarches sont connues et réceptionnées par Yesudian dans son livre⁶¹. Par ailleurs, l'ouvrage fait écho aux

⁵⁹ *Sport et Yoga*, p. 51.

⁶⁰ Kuvalayānanda, par exemple, utilise le yoga dès la fin des années 20 non seulement pour prouver sa démarche rigoureusement scientifique (héritage Vivekananda), mais en tant que technique de guérison. Voir à ce propos l'étude de J. Alter, *Yoga in Modern India: the Body between Science and Philosophy*.

⁶¹ En effet, ces deux auteurs sont cités à plusieurs reprises dans son livre. L'influence de Shivananda, qui en tant que médecin a aussi privilégié l'aspect thérapeutique du yoga, est plus difficile à prouver. Il ne cite pas cet auteur. Durant les années 50, Shivananda et son mouvement s'implantent de plus en plus en Suisse; il est fort probable, si ce n'est certain, que Yesudian a connu ce yoga. Sans oublier que Shivananda est un écrivain prolifique dès les années 30.

«Lebensreformbewegung»⁶², dont le chapitre VIII sur l'appétit chez le «civilisé» est une excellente illustration, comme par exemple cette exclamation:

Revenons-en à la nature! Vivons, respirons, mangeons et buvons naturellement, nous serons toujours en bonne santé.⁶³

ou encore:

Qu'au moment où vous vous réveillez, votre première pensée soit SANTÉ! Concentrez-vous sur ce que santé et force signifient pour le mental et le corps.⁶⁴

Restez complètement nu pendant quelques minutes chaque jour.⁶⁵

Enfin, des recettes concrètes de nutrition sont proposées pour les gens qui exercent le yoga pour des questions de santé⁶⁶. À cela s'ajoute le fait que le yoga, ne serait-ce que par le titre de l'ouvrage, est mis en relation avec le sport⁶⁷, qui devient une culture physique de plus en plus prisée⁶⁸.

Si tout au long du livre Yesudian bâtit sa rhétorique sur des commentaires médicaux et l'envie de faire valoir le côté scientifique du yoga pour prouver son efficacité et bienfaisance, il apparaît aussi clairement qu'il considère le yoga, à l'instar de Vivekananda et Elisabeth Haich, comme supérieur à toute forme de thérapie, activité sportive ou à la seule quête de santé, en tant qu'il mène vers des buts supérieurs de la vie:

⁶² Les éléments les plus importants de ce mouvement sont retracés dans D. Kerbs/J. Reulecke (éd.), *Handbuch der Deutschen Reformbewegung 1880-1933*. Cette question a été traitée dans le mémoire de licence de M. Merz, notamment pour ce qui est des pratiquants suisses qui ont joué un rôle important dans la propagation d'un idéal de santé. M. Merz, «*Ich weiss, dass alles unglaublich tönt...*» *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*, surtout le chapitre 3. Ajoutons, dans la perspective de la rencontre, que les mouvements de réforme de vie sont réceptionnés en Inde dès le début du XX^e siècle. Voir à ce propos, J. Alter, *Gandhi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism*.

⁶³ *Sport et Yoga*, p. 99.

⁶⁴ *Sport et Yoga*, p. 206.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Les pages 103 et suivantes de *Sport et Yoga*.

⁶⁷ N. E. Sjoman (1996) a montré pour le cas du yoga de Mysore dans la lignée de Krishnamacharya l'influence du sport et des activités sportives sur le yoga.

⁶⁸ Voir à ce propos l'émergence d'une nouvelle culture du corps qui marqua la fin du XIX^e siècle et tout le début du XX^e et dont Yesudian se situe dans la lignée directe. R. Koerber, «Freikörperkultur».

L'antique sagesse de yoga est aussi parfaite qu'elle est exacte, car elle indique les mesures sages et sensées qu'il est nécessaire de prendre pour réaliser la perfection physique et mentale.⁶⁹

Vivekananda a inauguré l'ère d'une renaissance du yoga qui pouvait devenir un instrument de connaissance spirituelle universel, reposant sur une démarche scientifique (expérimentale par la démarche méditative). Yesudian va marier le yoga ésotérique à celui de la santé, qui dominera sa vision: il faut un corps sain pour vivre la spiritualité.

Ainsi le yoga Yesudian-Haich se présente comme le parfait reflet d'une pensée qui s'est forgée à l'aune des pratiques de la rencontre: héritant d'un côté une pensée hindoue réformée (vedānta vivekanandien), une appréhension intellectuelle de l'héritage hindou telle qu'on la trouve chez des auteurs comme Romain Rolland et Jean Herbert, et l'ésotérisme «théosophisant» de E. Haich, qui repose sur une vision des traditions indiennes constituant elle-même une lecture occidentale de ces traditions. De l'autre côté, l'édifice de Yesudian, s'appuie sur les recherches faites en Inde pour prouver le caractère scientifique du yoga (par exemple Kuvalayānanda⁷⁰), ainsi que sur les nouvelles visions du corps et de la santé en vogue durant son temps, autant en Europe qu'en Inde. Ces héritages consolident la conviction de Yesudian que le yoga est aussi, si ce n'est surtout, un instrument pour la santé, une technique de prévention et de guérison.

b) une nouvelle didactique

Outre l'ouverture à un yoga pour lequel corps et santé sont primordiaux, ce livre propose surtout une nouvelle manière d'enseigner le yoga. En instaurant le livre comme un guide potentiel pour l'apprendre et en remplaçant le maître par un miroir, Yesudian marque là encore une étape incontournable dans l'histoire du yoga⁷¹. Même s'il n'est pas le premier livre illustré de yoga⁷², il est certes le premier livre complet et précis, s'appuyant sur des photos et proposant des pratiques comme nous les connaissons aujourd'hui en Europe, en Inde, tout comme partout ailleurs dans le monde.

Là encore, nous sommes aujourd'hui tant habitués⁷³ à ce qu'on appelle un cours de yoga ou une leçon de yoga qu'il nous est

⁶⁹ *Sport et Yoga*, p. 11.

⁷⁰ Voir à ce propos la note 60 du présent article.

⁷¹ Voir à ce propos, Ch. Fuchs, *Yoga in Deutschland*.

⁷² Pour la courte histoire illustrée du yoga qui précède Yesudian, nous référons à notre recherche (à paraître).

⁷³ «Précisons aussi que la réception, l'accueil fait à une idée ou à un ensemble

difficilement imaginable que cette forme d'enseignement est tout à fait récente⁷⁴. Le yoga (sous toutes ses formes), enseigné durant des siècles à l'abri des généralisations et sous l'œil vigilant du maître, est soumis ici à un processus d'exotérisation, dont il convient de résumer quelques points:

- Le yoga peut être enseigné à l'aide d'un livre et le support des photos. Le miroir est le moyen de vérifier si les postures sont correctement effectuées. Yesudian nous dit avoir écrit ce livre, de même que le journal qu'il fonda en 1952, pour permettre au yoga de se répandre au plus vite, même là où il n'y avait pas de maître.

À titre d'exemple, nous donnons à la fin de ce livre un tableau dressé à la lumière de longues années d'expérience. L'élève qui se conforme exactement à ce tableau tirera certainement profit des exercices qu'il fera. Nous mettons néanmoins nos lecteurs en garde, et de la façon la plus expresse, contre les tentations qu'offre l'apparente simplicité des premiers exercices. Personne ne devrait les croire «très faciles» et vouloir en sauter. Ce serait extrêmement imprudent.⁷⁵

Yesudian a toujours refusé tout titre honorifique qui l'aurait placé sur un piédestal: il n'a jamais été appelé ni *guru*, ni maître ni yogi, mais simplement Monsieur Yesudian, ce qui confirme son attitude sécularisée.

- Introduction des séries: il s'agit ici d'un déroulement standardisé d'une leçon qui s'édifie sur une logique des postures qui se suivent dans un ordre déterminé⁷⁶. Ce déroulement est aujourd'hui la forme

d'idées, peut avoir des degrés divers d'intensité, depuis la simple perception jusqu'à l'assimilation, voire l'intégration, stade le plus complexe du processus de réception, où des notions orientales fournissent alors le fondement de nouvelles représentations, mais ne sont pas identifiables en tant que telles dans la culture d'accueil. Elles permettent dans le cadre de celle-ci, à partir d'éléments empruntés à une autre culture, de forger de nouvelles représentations.» Ch. Maillard, «Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930)», p. 24. Le yoga au cours des années est devenu un élément intégré dans la culture au point où on ne remarque même plus son origine (respiration, exercices intégrés dans la gymnastique, etc.).

⁷⁴ Voir à ce propos les chapitres dédiés à la leçon de yoga dans E. De Michelis. Signalons cependant que le terme de yoga postural qu'elle propose n'est pas adéquat pour désigner le yoga de Yesudian, qui va bien au-delà des postures pour s'intéresser à un yoga qui englobe la respiration, la nutrition et une certaine forme de vie ritualisée et spirituelle.

⁷⁵ *Sport et Yoga*, p. 130.

⁷⁶ À ce propos il convient de rappeler que les maîtres indiens Shivananda et Kuvalayānanda avaient chacun de leur côté établi des séries bien connues dans

la plus habituelle d'une leçon de yoga. Le livre est ainsi présenté par une page publicitaire insérée par l'éditeur:

Programme d'exercices pour les cinquante-deux semaines de l'année, avec pensées directrices correspondantes et la description des exercices complémentaires à *Sport et Yoga*. Un guide simple d'exercices classiques que chacun, âgé ou jeune, sain ou malade, peut exécuter avec succès, et surtout sans danger.⁷⁷

L'application concrète et pratique du yoga peut ainsi quasi relever d'une attitude sportive.

c) les concepts qui voyagent...

Au niveau conceptuel, la notion de *karma* telle qu'elle est utilisée par Yesudian dans le contexte de son livre de *Sport et Yoga* est une autre illustration des effets de la rencontre et des réappropriations réciproques. Sans que Yesudian explique de manière consciente son interprétation (qu'il présente plutôt comme l'interprétation véridique et oubliée⁷⁸), sa vision du *karma* est le reflet d'une relecture tout à fait sélective des traditions indiennes et imprégnée d'une vision traduisant les préoccupations des occidentaux⁷⁹. Je prends ici pour exemple le chapitre XVI dédié à «La nécessité absolue de l'Élément mental»⁸⁰, qui illustre bien notre propos. Yesudian fait tout d'abord état de l'incompréhension de la notion de *karma* par l'Occident. Il expose ensuite sa vision de la notion qu'il postule comme authentiquement indienne et unique. Les traditions indiennes ont cependant été très prudentes par rapport à la question du *karma*, évitant une approche trop systématique de la question. *Karma* et *samsāra* (le cycle des renaissances), au sens le plus général, inscrivent la destinée des

le monde du yoga. Il est difficile de savoir dans quelle mesure Yesudian s'est inspiré de ces séries. Mais il est indiscutable qu'il est le premier à les avoir introduites aussi clairement en Europe, surtout en Suisse, et sous forme de livre populaire à succès.

⁷⁷ *Sport et Yoga*, page insérée par l'éditeur à la suite des photos illustrant les postures à prendre, sans pagination.

⁷⁸ Ce qui est une attitude générale de la théosophie ou de l'ésotérisme, qui se donne comme tâche de révéler ce qui a été oublié ou omis. Le néo-vedānta part de ce même postulat; ainsi Vivekananda nous livre l'authentique interprétation de la pensée hindoue.

⁷⁹ Cependant il faudrait faire attention de ne pas tomber dans le piège d'attribuer un sens unique au *karma* dans le contexte indien, comme cela est souvent fait dans les études qui, à défaut d'inclure une perspective des regards croisés, tentent de démontrer que l'Occident aurait corrompu les notions indiennes.

⁸⁰ *Sport et Yoga*, p. 200-5.

hommes dans un continuum de vie et de morts activé par les «résidus» de nos actes (*karma*) qui peuvent fructifier dans des existences futures. Dans une perspective des regards croisés, il faut relever que son interprétation exclusiviste n'est justement pas traditionnelle, mais a été développée dans le contact avec l'Occident et par des Occidentaux. Yesudian ne s'en rend pas compte, mais se perçoit comme détenteur de la tradition indienne authentique.

Yesudian n'utilise pas le concept de «loi du *karma*» qui est innové par Vivekananda, mais parle plutôt d'un principe. C'est la base même pour comprendre ce qui se passe dans la vie humaine et il est partisan de ce principe auquel il adhère (dans ce sens nous pourrions dire qu'il est un chrétien particulier!). Il s'oppose totalement à l'idée qu'on pourrait renaître en tant qu'animal et le perçoit comme une mauvaise compréhension du principe. *Karma* est un principe de «progrès»: nous progressons et grandissons via les naissances et lentement acquérons le statut d'un être libéré, nous dit-il. Cependant, une telle vision ou interprétation progressive de l'idée du *karma* est tout à fait récente, comme l'a montré Wilhelm Halbfass⁸¹. La théosophie, adoptant des perspectives venant de l'Inde, a *intégré* les notions de *karma* et d'incarnation comme éléments centraux de son édifice doctrinal, accentuant précisément les notions de progrès et d'évolution spirituelle via des incarnations successives. On ne peut donc s'empêcher de découvrir chez Haich-Yesudian une relecture théosophique de la réincarnation qui voit cette dernière comme un parcours de perfectionnement: «L'âme progresse sans cesse d'incarnation en incarnation»⁸². L'homme doit parfaire sa nature pour atteindre finalement le monde spirituel. Ce n'est donc pas l'idée de l'éternel retour du même, mais bien une voie évolutionniste allant dans la direction du perfectionnement.

L'hindouisme, dans sa forme la plus élevée, n'a jamais enseigné cela; il affirme, au contraire, que dans son ascension, l'âme humaine ne peut que se perfectionner et qu'il n'y a pas de péchés sur terre qui puisse occasionner — contrairement aux lois éternelles de développement — un retour à un plan inférieur. D'autre part, un principe important existe dans l'hindouisme, pour perfectionner l'âme humaine et expier des péchés anciens, l'être humain doit renaître des siècles plus tard, selon la volonté divine.⁸³

⁸¹ W. Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, p. 279-306.

⁸² A. Choné, «La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du XIX^e siècle», p. 59.

⁸³ *Sport et Yoga*, p. 203.

Ce qui est présenté comme *la* pensée hindoue la plus élevée n'est autre qu'une vision évolutionniste du *karma*, qui place le couple Yesudian-Haich dans une lignée déjà bien préparée par la théosophie et l'anthroposophie, qui nient le retour de l'éternel même au profit d'une vision évolutionniste⁸⁴. C'est l'idée même ou l'acceptation d'un progrès linéaire, qui semble être plus proche de la tradition occidentale⁸⁵.

La théosophie accentue également la question des biographies de réincarnation, ce qui est central à la vision d'Elisabeth Haich qui est une incarnation d'une fille/reine de pharaon égyptien. Halbfass nous rappelle également que c'est la théosophie qui parle de *karma* national, de *karma* de la terre et plus généralement de *karma* collectif qui est une préoccupation peu familière aux traditions indiennes avant le XX^e siècle⁸⁶. Cette vision est cependant présente chez Yesudian qui veut changer le *karma* du monde via le yoga.

Tout le système du Hatha-yoga est conçu pour ramener à une vie normale et à une intuition venant d'en haut qui guide le mental humain. Il est fondé sur un retour de l'inspiration dans l'esprit qui devient, à ce moment, un atout important pour le nouveau monde en train de se construire et pour la nouvelle génération destinée à mener une vie plus heureuse et naturelle. Tandis que cesse le fracas des armes, un monde plus libre naît; le moment approche où nous panserons et guérirons les blessures de l'homme et où nous entraînerons son corps sainement et plus consciemment. Puisse Dieu permettre que les trois plus grands dons du Hatha yoga — santé, force et jeunesse — soient transmis à cette nouvelle génération.⁸⁷

Yesudian a d'autre part hérité de Vivekananda la théorie que le *karma* possède une dimension scientifique⁸⁸. Pour Vivekananda il s'agissait même d'une loi scientifique («the law of *karma*»), une vision bien plus intéressante et adéquate pour expliquer l'état du monde, plus scientifique que la vision chrétienne par exemple. Vivekananda évite

⁸⁴ Cette idée ne vient pas de Vivekananda, qui reste d'avantage imprégné par l'idéal du *samsāra*.

⁸⁵ Voir à ce propos H. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*.

⁸⁶ De manière plus générale, nous trouvons ici un élément caractéristique de certaines formes de néo-hindouisme qui attribue à l'hindouisme une mission mondiale, ce qui s'est concrètement traduit par tous les mouvements qui cherchent à implanter l'hindouisme en dehors du sous-continent et constitue une attitude alors tout à fait nouvelle. Voir à ce propos W. Halbfass, *India and Europe*.

⁸⁷ *Sport et Yoga*, p. 205.

⁸⁸ Voir Vivekananda, *Karma yoga*.

toute question de fatalité et accentue surtout la question de la libre volonté (*free will*). La question de volonté et de libre volonté est une marque indéniable de la pensée de Yesudian: sur ce point la vision de Vivekananda et l'ésotérisme de Haich se rejoignent⁸⁹.

Pour Yesudian l'Inde et sa tradition (car il y en a bien une authentique) est l'îlot de sagesse, miroir d'une spiritualité oubliée. L'Inde doit correspondre à cet Orient intérieur, qui doit être en résonance avec ce que nous voulons d'elle, mais n'a à être ni moderne, ni matérialiste: cette leçon, il l'a bien apprise des courants qui l'ont forgé. Pourtant c'est cette «même» Inde, qui va contribuer à faire du yoga une technique de santé. Contrairement à bien des penseurs du yoga de l'Inde moderne, Yesudian via son association avec Elisabeth Haich est un médiateur⁹⁰ qui a su parler aux Occidentaux en termes qui traduisaient les quêtes spirituelles occidentales, tout en donnant à son yoga et à sa vision une «authenticité» indienne, profitant certainement de l'aura spirituelle dont jouissait l'Inde dans l'imaginaire occidental⁹¹. Une certaine Inde pour sa part adopte une vision scientifique du yoga que Yesudian a su médiatiser dans sa quête de santé et sa démarche de légitimation du yoga en tant que thérapie médicale.

Regardé par les lunettes des regards croisés, Yesudian est un «hindou» chrétien, un ésotériste vivekanandien dont le yoga est un moyen d'acquérir santé et beauté.

Le mariage entre l'ésotérisme haichien et le yoga yésudianien est une illustration parfaite de la complexité de l'interaction profonde qui

⁸⁹ Rappelons cependant que Vivekananda, à ce niveau également, a une vision qui le distingue de son fervant admirateur. Vivekananda perçoit le *karma*, les actes, comme une forme de renoncement (*vairagya*), en tant qu'il permet de renoncer à l'attente des fruits des actes, tout comme le *samsāra* n'est jamais perçu comme une échelle graduée de progrès. À cela s'ajoute l'idée d'un travail infatigable qui repose sur la volonté, mais aussi sur le chemin initiatique. L'homme doit faire et faire quelque chose lui-même, sans cesse, avec une volonté infailible pour se perfectionner. C'est ce que Yesudian tire comme leçon du yoga physique.

⁹⁰ On peut se référer ici à l'usage du terme de médiateur que fait Christine Maillard, pour qui un médiateur est entre deux mondes et regarde à la fois l'un et l'autre, «à partir d'une position médiane, qui n'est — du moins consciemment — entièrement identifiée ni à un côté, ni à l'autre.» (2003, p. 22).

⁹¹ Ceci n'est pas pour nier que des auteurs comme Shivananda (qui était d'ailleurs médecin avant de devenir yogi) ou Kuvalayānanda n'étaient pas préoccupés de santé, mais ils le font d'une manière très différente de Yesudian, qui est beaucoup plus fortement influencé par le vocabulaire et les idées occidentales.

se joue entre notre héritage culturel, spirituel et celui de l'Inde où les influences se mêlent dans un peloton inextricable. Seule une posture intellectuelle qui accorde une importance aux deux univers d'influence, l'Inde et l'Occident, et aux postures inversées, à savoir une Inde vue par l'Occident et un Occident vu par l'Inde ainsi qu'à leurs interactions et échanges constants, permet de situer les pratiques de la rencontre dans une compréhension qui postule la comparaison comme l'outil le plus percutant de l'histoire des religions et comme un moyen indispensable pour sortir des visions euro-colonialistes qui persistent sous bien des formes très peu subtiles. J'espère avoir montré que la perspective des regards croisés nous permet de cerner l'histoire moderne du yoga et par là même un chapitre important des nouvelles techniques ésotérico-spirituelles qui constituent une composante importante des récentes spiritualités en Suisse. Nous avons porté ici l'attention plus sur le côté occidental du développement du yoga, mais le côté indien aurait pu être tout aussi illustratif. Le développement du yoga à travers le monde illustre pleinement les deux facettes de cette expansion, de caractère à la fois global et d'acculturation locale. L'aventure «glocalisante» du yoga montre que la perspective comparative des regards croisés rejoint celle de la perspective historico-contrastive qui met en évidence le subtil mariage entre l'universel et l'unique⁹².

Maya BURGER

⁹² Opter pour une telle perspective ne revient pas à nier l'apport important d'autres perspectives, telle la perspective cognitive (développée par A. Geertz dans ce volume), mais dénote notre préférence pour la recherche historique.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ALTER, Joseph S., *Gandhi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.
- , *Yoga in Modern India: the Body between Science and Philosophy*, Oxford, Princeton University Press, 2004.
- BIES, Jean, *Littérature française et pensée hindoue. Des origines à 1950*. Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1974.
- CHONÉ, Aurélie, «La réception de l'Inde chez les ésotéristes occidentaux de la fin du XIX^e siècle», in *Passeurs entre Inde et Europe*, Fédération nationale de Yoga, Revue française de Yoga, n° 27, Ysé Tardan-Masquelier (éd.), Paris, Dervy, 2003, p. 45-77.
- , «Discours ésotériques et savoirs sur l'Inde à la fin du XIX^e siècle», in *Recherches germaniques*, hors série n° 1, 2002: *Sciences, sciences occultes et littératures (1890-1930)*, textes réunis par Christine Maillard, Strasbourg, 2002, p. 37-58.
- , *L'Occident à la rencontre de l'Orient dans la première moitié du XX^e siècle. Intégration et transformation du savoir sur l'Orient dans l'espace germanophone à travers l'œuvre de Rudolf Steiner, Carl Gustave Jung et Hermann Hesse*, Thèse, Université de Strasbourg II, Catalogue: Littérature et civilisation germanique, réf: 02STR 20007, 2002.
- DE MICHELIS, Elizabeth, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, London, New York, Continuum, 2004.
- DROIT, Roger-Pol, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, 2004 [1989].
- FAIVRE, Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental I*, Paris, Gallimard, 1996.
- FUCHS, Christian, *Yoga in Deutschland. Rezeption. Organisation. Typologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1990.
- GLADIGOW, Burkhard, «Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft», in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band I, Hubert Cancik,

- Burckhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl éd., Stuttgart, Kohlhammer, 1988, p. 26-40.
- , «“Imaginierte Objektsprachlichkeit”. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige», in *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Studia Religiosa Helvetica, Axel Michaels, Daria Olgiati-Pezzoli, Fritz Stolz, Berne, Peter Lang, 2001 (Jahrbuch), p. 421-40.
- GUTJAHR, Ortrud (éd.), *Fremde*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.
- HAICH, Elisabeth, *Initiation*, Lausanne, éd. du Signal, 1985.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- KERBS, Diethart, REULECKE, Jürgen (éd.), *Handbuch der Deutschen Reformbewegung 1880-1933*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1998.
- KOERBER, Rolf, «Freikörperkultur», in *Handbuch der Deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1998, p. 103-114.
- LEOPOLD, Anita Maria, JENSEN, Jeppe Sinding (éd.), *Syncretism in Religion: A Reader*, Critical Categories in the Study of Religions, London, Equinox, 2004.
- LUTHER, Martin H., «Comparison», in *Guide to the Study of Religion*, Willi Braun, Russell T. McCutcheon éd., London, New York, Cassel, 2000, p. 45-56.
- MAILLARD, Christiane, «Les intellectuels allemands, l'hindouisme et le bouddhisme (1890-1930): un double regard sur l'autre», in *Passeurs entre Inde et Europe*, Fédération nationale de Yoga, Revue française de Yoga, n° 27, Ysé Tardan-Masquelier éd., Paris, Dervy, 2003, p. 21-44.
- MAYER, Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993.
- MERZ, Martin, «Ich weiss, dass alles unglaublich tönt...» *Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960*. Lizenziat Arbeit der Universität Basel (pas de date).
- PADEN, William, «Comparative Religion», in *The Routledge Companion to the Study of Religions*, John R. Hinnels éd., London, New York, Routledge, 2005, p. 208-25.
- RUDOLPH, Kurt, «Die Vergleichende Religionswissenschaft und ihre speziellen Probleme», in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band V. Hubert Cancik, Burckhard

- Gladigow, Karl-Heinz Kohl éd., Stuttgart, Kohlhammer, 2001, p. 314-23.
- SJOMAN, N. E., *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, New Delhi, Abhinav Publications, 1996.
- SMITH, Jonathan Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London, School of Oriental and African Studies, 1990.
- , *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- TARDAN-MASQUELIER, Ysé (éd.), *Passeurs entre Inde et Europe*, Fédération nationale de Yoga, Revue française de Yoga, n° 27, Paris, Dervy, 2003.
- VIVEKANANDA, Swami, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutta, Advaita Ashrama, 14^e éd., 1974.
- YESUDIAN, Selvarajan, HAICH, Elisabeth, *Confiance en soi par le yoga. Aspects de la sagesse yogique*, Lausanne, Randin, 2000.
- , *Sport et Yoga*, Lausanne, Au Signal, 1980 (première édition française aux éditions Foma, 1958), traduction de Jean Herbert (aussi préface) et H. Ghaffer.
- , *Raja yoga, Yoga royal. La voie spirituelle*, Lausanne, Randin, 2001 (éd. Au Signal, 1979).
- Yoga Journal. Leben und Wirken von Selvarajan Yesudian*. Sonderheft n° 1 (pas de date), Yoga University Villeret, Suisse.
- ZANDER, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt, Primus Verlag, 1999.